

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM E DO SAGRADO NO CONTO “A
HORA E VEZ DE AUGUSTO MATRAGA” DE GUIMARÃES ROSA
SOB A OCULAR DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção de título de mestre em Ciência da Religião por Renata Frederico Silva Araujo. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross.

Juiz de Fora
2008

Minha gratidão e reconhecimento:

Aos meus pais, Conceição e Alfredo, por apoiarem e incentivarem minhas escolhas.

Aos amigos heideggerianos: Glória Ribeiro (por me iniciar nas veredas de Rosa e Heidegger e por seus ensinamentos de vida); Laura (por seu acolhimento, atenção e orientações para com minhas dúvidas e meus textos); Paula (por sua presença poética); ao Professor Paulo Afonso (por compartilhar suas reflexões e orientações nos grupos de estudos e aulas).

Aos meus queridos amigos de outras travessias por compartilharem comigo este momento, mesmo que nos descaminhos.

Ao meu orientador Eduardo Gross, pela paciência com minhas demoras, pelas palavras esclarecedoras e incentivadoras, pelo apoio e pela compreensão das minhas limitações.

A todos aqueles que durante toda a travessia estiveram presentes de alguma maneira e me possibilitaram inúmeros aprendizados de vida e de academia.

Agradeço à FAPEMIG e à CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

À Vida, pela experiência poética do existir!

Tudo que move é sagrado.

(Beto Guedes)

RESUMO

Nesta pesquisa buscamos desenvolver o tema da linguagem e do sagrado no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976). O sagrado ganha destaque em seu pensamento a partir do diálogo com o poeta Hölderlin (1770-1843). Tal diálogo partiu de uma necessidade do seu pensamento e se tornou possível uma vez que o poema deste poeta coloca em questão a própria essência da poesia. Ao mostrar a necessidade de se avizinharem poesia e pensamento, Heidegger coloca em destaque a própria essência da linguagem. Dessa maneira, falar de uma experiência com a essência da linguagem é, pois, trazer à tona a necessidade de deixá-la ressoar em seu jogo poético e pensar. O ser, por sua vez, se revela neste jogo uma vez que o seu “ocorrer essencialmente” se dá através da própria essência da linguagem. No que diz respeito ao sagrado, vemos que ele se revela como a tonalidade mesma da abertura na qual o ser se dá. Tal questão se mostra na existência do homem à medida que ele se exerce enquanto *Dasein*. Isso porque ao se exercer assim ele se constitui enquanto o procurador do ser (pensar) e o mantenedor da verdade do ser (poético). Sendo assim, ele faz uma experiência com o sagrado ao fazer uma experiência com a essência da linguagem. A partir destas considerações buscaremos destacar em que medida a existência do personagem que dá título ao conto “A hora e vez de Augusto Matraga” do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967) deixa ressoar esta experiência da linguagem e do sagrado.

Palavras-chave: ser; sagrado; linguagem; experiência; Augusto Matraga.

ABSTRACT

In this research we developed the theme of language and the holy in Martin Heidegger (1889-1976) thoughts. The holy is highlighted in his thoughts through the dialogue with poet Hölderlin (1770-1843). Such dialogue is derived from the necessity of Heidegger's thoughts and was possible once Hölderlin's poem questions the nature of poetry. Putting poetry and thoughts together, Heidegger highlights the nature of language. Therefore, talking about an experience with the nature of language is bringing up a kind of game between poetry and thinking. The being is shown between the lines of the "essential being" through the essence of language. Holy and being are both revealed and interpreted with the same openness. This is seen on man as he experiences *Dasein*. Acting like this, man undergoes what is known as searcher for being (thoughts) and keeper of the truth of being (poem). Thus, he experiences the holy when he experiences the nature of language. Considering this, we will try to highlight at what point the main character in the short story by João Guimarães Rosa (1908-1967) "A hora e a vez de Augusto Matraga" lives this experience of language and the holy.

Key words: Being; holy; language; experience; Augusto Matraga.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I	Heidegger e Hölderlin.....	8
1	Considerações iniciais.....	8
2	Sobre o caminho interpretativo de Heidegger.....	14
3	Reflexão preparatória: poesia e linguagem.....	17
4	Hino “Germânia”.....	22
Capítulo II	O poeta e a palavra.....	34
1	Considerações iniciais.....	34
2	Hino “O Reno”.....	39
3	Os semideuses e a vocação do poeta.....	40
4	O nascido da pureza.....	45
5	A questão do mistério.....	47
6	O canto.....	48
7	<i>Dasein</i>	53
8	Considerações finais.....	55
Capítulo III	A hora e vez de Augusto Matraga.....	60
1	Considerações iniciais.....	60
2	Os elementos metafísico e religioso.....	65
3	Linguagem e vida.....	67
4	Sagarana.....	72
5	“Matrata não é Matraga, não é nada”.....	75
6	A conversão de Nhô Augusto.....	81
7	A hora e vez de Augusto Matraga.....	87
8	Interpretação do conto sob a ocular de Martin Heidegger.....	91
Conclusão	102
Bibliografia	109
Anexos	112
	Hino “Germânia”.....	112
	Hino “O Reno”.....	116

INTRODUÇÃO

O tema escolhido para o desenvolvimento da presente dissertação é a experiência da linguagem e do sagrado a partir das considerações do pensador alemão Martin Heidegger (1889-1976). Estabelecemos ainda um diálogo com a literatura brasileira a partir do confronto entre este referencial teórico e a obra do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967). O conto escolhido para tal diálogo é “A hora e vez de Augusto Matraga” contido no seu primeiro livro de contos *Sagarana* (1946). A escolha pela obra do escritor mineiro leva em conta a universalidade cunhada em sua produção, muito embora ela esteja perpassada pelo regionalismo. A escolha pelo conto, dentre tantas outras obras e contos também de grande importância, se deve, primeiramente, ao seu grande destaque dentre os outros contos de *Sagarana*, conforme diz o escritor. Levamos em conta também o fato de encontrar presente neste conto o germe de outras questões trabalhadas no desenvolvimento das suas outras obras, por exemplo, a própria concepção do existir humano e da cadência da vida. Isso se evidencia nos meandros dos vários momentos da existência do personagem. Sendo assim, muito embora um conto pareça uma pequena obra para o desenvolvimento do objetivo proposto, isso não se comprova pela amplitude e pela profundidade nas quais o tema do conto (a existência do personagem) se estabelece.

Podemos observar na infinidade de estudos já desenvolvidos sobre este conto as suas inúmeras possibilidades de interpretações, tais como: uma análise psicológica ou existencial do personagem; interpretações antropológicas a partir dos vários momentos vividos pelo personagem; uma leitura em que o conto é uma representação, em diversos níveis, alegóricos e simbólicos, do processo de formação do catolicismo brasileiro, tal como realizado pelo escritor Paulo Lopes; ou ainda, tal como pretende visualizar Elias Silva, através da concepção dialética hegeliana, como a tese, a antítese e a síntese se mostram na existência do personagem e de que maneira culminam na conquista de sua hora e vez. Na presente dissertação, entretanto, não pretendemos investigar os elementos reveladores do fenômeno religioso no que tange a experiência do Cristianismo ou de outra religião. A questão que norteia nossa compreensão, através do marco teórico de Heidegger, é a possibilidade de desenvolver uma reflexão própria ao âmbito da religião através da

compreensão sobre a experiência da linguagem e do sagrado – desenvolvida por este pensador.

Pois bem, a possibilidade da interpretação do conto de Rosa a partir da ocular de Heidegger se tornou possível, primeiramente, pelo comprometimento e pela radicalidade com os quais o escritor mineiro concebeu o seu processo de criação. Sendo assim, o estilo literário inaugurado pelo escritor não deve ser compreendido simplesmente como uma eleição estética, mas sim como uma preocupação com a linguagem. Questão esta que se aproxima do cuidado e do aprofundamento dedicado por Heidegger a este mesmo tema. Outra questão que nos possibilita esta aproximação é o fato de os elementos metafísico e religioso se configurarem como os mais importantes da obra de Rosa. No que diz respeito ao pensamento de Heidegger, tal escolha levou em conta a possibilidade de que nossa interpretação se estabeleça e se fundamente a partir de um marco teórico de grande relevância para o século XX. As contribuições do seu pensamento para uma reflexão de cunho filosófico são imprescindíveis para os questionamentos inerentes à contemporaneidade. Ora, já no que tange à escolha por Rosa, pode-se destacar duas questões: a de que o próprio Heidegger estabelece um diálogo com a poesia de Hölderlin como uma necessidade do seu pensamento bem como a literatura do escritor mineiro encontrar-se perpassada por um compromisso com a linguagem que o destaca e diferencia de outros escritores regionalistas.

Em que medida, porém, o marco teórico escolhido nos torna possível tal aproximação? Primeiramente podemos destacar que no pensamento de Heidegger se apresenta um “redimensionamento”¹ da linguagem. Este é desenvolvido através da ocular aberta pela ontologia na busca pelo sentido do ser. Em confluência de movimentos, Rosa também assume este “redimensionamento” da linguagem, tornando possível a aproximação do conto com o pensamento de Heidegger. Deve-se levar em consideração também que pensar a linguagem a partir desta perspectiva implica lançar um outro olhar sobre o modo de ser do ser humano. Ora, em Heidegger tal “redimensionamento” da linguagem e do próprio homem tem suas bases alicerçadas no seu empreendimento em direção a uma ontologia fundamental que é justamente a sua contribuição à história do pensamento filosófico. Este seu ponto de partida busca deslocar o foco da investigação filosófica que se debruçava sobre os entes, ou ainda, de uma ontologia que entificava o ser dos entes, para então lançar luz à condição de possibilidade desses fenômenos. Entretanto, não se deve pressupor que esse

¹ Não se pretende tomar aqui a palavra redimensionamento como uma simples transposição de um lugar para outro, mas tal redimensionamento consiste em repensar o próprio lugar da linguagem, devolvendo-a ao lugar que é seu.

pensador deixe de lado a dimensão do ôntico, uma vez que propõe pensá-la partindo de uma investigação e questionamento do seu fundamento. Este empreendimento pretende compreender o ser enquanto condição de possibilidade a partir da qual ele deve ser pensado de modo a traçar um outro caminho para se pensar os entes. Esta ontologia permite então que se alargue o campo de visão no que tange à questão fundamental de Heidegger, qual seja: de pensar e questionar o ser dos entes, lançando, assim, mais luz sobre temas e questões que instigam o homem na trajetória desta compreensão. No entanto, deve-se levar em consideração que neste lançar luz não se pretende dissipar a obscuridade própria ao caminho que se propõe, pois como esclarece Marlene Zarader ao empreender o estudo dos textos de Heidegger: “Todas as considerações precedentes mostram suficientemente que estes textos não teriam podido surgir, e não podem sobreviver, fora do claro-escuro que lhes é próprio e que escapa necessariamente às rigorosas claridades do conceito”.²

Para se adentrar aos questionamentos inerentes ao seu pensamento faz-se necessário, inicialmente, perpassar o seu caminho até desembocar na elaboração da questão sobre a linguagem. A sua busca empreendida em pensar o sentido do ser, esquecido pela metafísica, nos permite tal adentramento. De início deve-se pontuar que para o pensador o ser se revela na temporalidade, ou seja, em cada época na qual se configura a história da filosofia, ele é compreendido a partir da ocular aberta pelo seu tempo, seja ele o antigo, o moderno ou o contemporâneo. Isso porque o ser não se deixa todo revelar, encobre-se para que o desencobrimento possa se dar. Para Heidegger, “estaria então na essência do ser ele permanecer impensado, porque se subtrai. O próprio ser subtrai-se na sua verdade”.³ Neste sentido, tem-se que o resguardo do ser se impõe por sua própria dinâmica e por isso o seu revelar-se jamais esgota o seu “acontecimento essencial”.

Entretanto, a trajetória do pensamento filosófico ocidental, marcada pela compreensão da estrutura inaugurada por Platão, interpreta o mundo supra-sensível como regulador de todas as ações do homem no mundo sensível. Através desse paradigma, próprio da metafísica, o sentido do ser não só permaneceu esquecido, impensado, mas também ficou velado o próprio esquecimento da verdade do ser, afirmando-o como motor imóvel, como substância, ou seja, lançando-o num jogo de apoderamento. Esse apoderamento impossibilitou o reconhecimento de que a dinâmica do ser está em justamente mostrar-se encobrindo. Tem-se assim que, já que o ser se revela como aquilo que se encobre, não pode, por isso, ser empreendida a tarefa de fixá-lo em um conceito, uma vez que isso é “tentar

² ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 246.

³ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 302.

arrancar o que se encobre do seu encobrimento”.⁴ Por isso, esse revelar do ser através de seu velamento é muito mais um “resguardar o que se encobre em seu encobrir-se”.⁵ A metafísica caracteriza-se então por dissimular a recusa do homem a pensar esta verdade, muito embora creia pensá-la. A advertência de Heidegger, então, não se dirige ao encobrimento do ser (já que este é inerente à sua dinâmica), mas sim ao esquecimento deste encobrimento.

Ora, no que diz respeito ao sagrado, podemos compreender que o caminho percorrido pelo pensador foi guiado pela necessidade de se pensá-lo a partir da verdade do ser. A escolha por Heidegger no âmbito da Filosofia da Religião leva em conta o fato de que o seu pensamento, notadamente marcado pela busca do sentido do ser, acena para um questionamento em tal direção ao trazer à tona uma busca (pelo sentido de tudo o que é) própria também ao âmbito dos estudos da religião. Ora, mas o que significa pensar o sagrado a partir da perspectiva de uma ontologia fundamental? Percorrendo o fio condutor do pensamento de Heidegger a proposta é também lançar nova luz sobre este tema tão debatido, pensado e questionado. Neste percurso o pensador propõe, inicialmente, que se redimensione o âmbito a partir do qual até então o sagrado foi pensado. Isso porque para ele a história da filosofia, marcada pela metafísica (entificação do ser), e ainda, por um pensamento onto-teológico (entificação de Deus)⁶, relegou ao sagrado uma dimensão que lhe é estranha. Sendo assim, pensar a questão do sagrado para fora da dimensão metafísica é compreendê-lo a partir da experiência com a essência da linguagem. Na presente dissertação elaboramos tal compreensão à luz da verdade do ser. Esta última, como vemos, “ocorre essencialmente” enquanto mistério, o que implica pensar o sagrado desde esta abertura. Isto quer dizer, então, que o sagrado deve ser interpretado desde o jogo constitutivo entre desvelamento e velamento. Compreendendo dessa maneira, isto significa que ele não deverá ser lançado numa instância aprisionadora, num jogo de apoderamento ou de atributos humanos, já que o discurso do ser “ocorre essencialmente” no modo de um “se mostrar resguardando”. Isto significa pensar uma experiência (*Erfahrung*) com sagrado como um ocorrer que se encontra protegido por este jogo, o qual o homem experiencia a partir da linguagem. Tal questão tem destaque no pensamento de Heidegger a partir do diálogo estabelecido com o poeta alemão Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843). A reflexão de Heidegger sobre o sagrado tem início a partir da leitura dos poemas deste poeta, o que caracteriza esta sua compreensão intimamente ligada à dele. Isso porque para o pensador a linguagem poética configura-se

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 174.

⁵ Ibid. p. 174.

⁶ Ibid. p. 185-200.

como âmbito no qual a verdade do ser “ocorre essencialmente” no jogo do “se mostrar velando” – o que significa compreender o sagrado perpassado por uma instância preservadora de sua essência. A obra deste poeta se apresenta para Heidegger como a possibilidade mesma de a verdade do ser estar destituída de uma interpretação pautada pela metafísica. Este diálogo se mostra para o pensador, neste momento, como a possibilidade de se pensar a superação da metafísica, uma vez que o âmbito aberto pela poesia de Hölderlin não se dá a partir de uma repetição do discurso tradicional da metafísica, muito embora parta dele. Tal superação torna-se possível, então, à medida que sua poesia parte deste discurso, mas o supera no alcance das raízes que tornam possível tal discurso.

O caminho seguido para o desenvolvimento destas questões na presente dissertação está delimitado em três capítulos. O primeiro, intitulado, “Heidegger e Hölderlin” é desenvolvido a partir da compreensão sobre o hino “Germânia” contido na obra *Hinos de Hölderlin*. Através dele objetivamos desenvolver algumas considerações sobre a experiência da linguagem e em que medida ela deixa ver o sagrado enquanto abertura mesma do “acontecimento essencial” do ser. O segundo capítulo “O poeta e a palavra” é desenvolvido a partir da compreensão sobre o hino “O Reno” contido na mesma obra citada acima. Neste capítulo objetivamos compreender o papel do poeta a partir do modo mesmo como a sua existência e a sua palavra se deixam ressoar e como esta questão nos permite interpretar a experiência da linguagem e do sagrado. Objetivamos, por fim, destacar a compreensão de Heidegger sobre o homem e como este permite que sua existência se abra, radicalmente, enquanto âmbito do “acontecimento essencial” do ser, de modo a evidenciar a experiência com a essência da linguagem. Pois bem, já no terceiro capítulo intitulado “A hora e vez de Augusto Matraga”, objetivamos, na primeira parte, desenvolver a concepção de linguagem do escritor mineiro João Guimarães Rosa de modo que se justifique o diálogo com Heidegger. Isso levou em conta o fato de que tal diálogo se tornou possível não somente pela universalidade cunhada na obra de Rosa, mas também pelo modo mesmo como ele concebe radicalmente o seu processo criativo. Na segunda parte deste capítulo objetivamos descrever as imagens construídas por Rosa no conto de modo que a interpretação, a partir da ótica de Heidegger, se abra numa complementaridade entre o âmbito da literatura e da filosofia. No terceiro momento, por fim, objetivamos evidenciar como a experiência da linguagem e do sagrado se deixa reverberar nos três momentos da sua existência.

Para o desenvolvimento das questões propostas elegemos as questões que nos possibilitam o desenvolvimento dos objetivos propostos de modo a construir um caminho de interpretação. No que diz respeito ao material referente à literatura de Rosa, recorreremos

durante todo o percurso à leitura de suas outras obras, principalmente a sua obra de referência *Grande sertão: veredas*, buscando compreender outros elementos que subsidiem ou esclareçam a questão proposta. A principal fonte sobre o fazer poético do escritor é o seu relato em um diálogo com o crítico da Literatura Sul-americana Günter Lorenz durante um Congresso de Escritores Latino-americanos. A importância deste diálogo se deve ao fato de ele nos fornecer os parâmetros desde os quais suas obras devem ser lidas. Dentre as obras secundárias utilizamos as cartas que o escritor mantinha com os tradutores de suas obras para o alemão e o italiano, que também esclarecem inúmeros elementos sobre as peculiaridades de sua concepção poética. No que diz respeito à bibliografia de referência acessamos a elaboração de Nilce Santana Martins sobre o *Léxico de Guimarães Rosa* possibilitando adentrar no universo semântico próprio do escritor.

No que diz respeito às obras referentes ao marco teórico proposto, busca-se seguir uma hierarquia na leitura de suas obras, notadamente das que convergem para a questão proposta. Temos sempre como referência a obra principal de Heidegger *Ser e Tempo* (1927), notadamente os capítulos referentes à questão da linguagem. Outra obra de referência para o desenvolvimento do tema proposto são os seus escritos reunidos em *A caminho da Linguagem* que nos fornecem os elementos a partir dos quais a linguagem deve ser pensada. A obra principal, contudo, é *Hinos de Hölderlin*, onde se evidencia a busca do pensador em compreender o sagrado de modo originário, na vizinhança com o próprio ser, ou seja, destituído dos parâmetros da metafísica. Abriu-se, dessa maneira, espaço para pensar a dimensão da poesia como instância resguardadora do sagrado, tal como Heidegger vê nos poemas de Hölderlin. A maioria das obras de Heidegger utilizada na presente dissertação foi de tradução brasileira. Contudo, alguns dos conceitos-chave deste pensador não foram utilizados tal como elaborados nesta tradução, uma vez que foi realizada e compartilhada uma tradução inédita no âmbito de estudos de Heidegger no Programa de Ciência da Religião da UFJF. A opção pela utilização desta última tradução levou em conta a possibilidade de um diálogo coeso no âmbito da presente universidade, além da própria afinidade com a construção elaborada por este grupo. No que tange ao âmbito de confluência entre filosofia e literatura, utilizamos como referência alguns estudos de filosofia de Gilvan Fogel sobre literatura, notadamente sobre a obra de Rosa.

A contribuição desta pesquisa para o âmbito de estudos de literatura a partir de um referencial teórico da filosofia é a possibilidade de mostrar a consolidação de um pensamento filosófico a partir do âmbito aberto pela literatura. Buscamos desenvolver esta possibilidade à medida que não utilizamos tal referencial teórico como fôrmas nas quais enquadrámos as

imagens construídas no conto. O que se busca é, pois, a construção de uma interpretação a partir de um diálogo entre filosofia e literatura. Sendo assim, procuramos colocarmo-nos à escuta destes dois âmbitos de modo que eles nos possibilitem uma interpretação fundada no desenvolvimento de um efetivo diálogo. No âmbito dos estudos de Heidegger, isso contribui para a compreensão de mais um exercício realizado a partir do diálogo entre o seu pensamento e a literatura, no caso, a de Rosa. Tal questão é norteada pelo próprio fato de o diálogo entre Heidegger e Hölderlin não se realizar simplesmente enquanto contribuições para a estética e a pesquisa literária, mas sim como uma necessidade do próprio pensamento. Ora, já no que diz respeito ao âmbito da filosofia da religião, a sua contribuição tem a ver, primeiramente, com o próprio tema a ser desenvolvido na dissertação: o sagrado. Este se revela o cerne mesmo dos questionamentos que movem tal âmbito. Além disso, para Heidegger, o sagrado, enquanto abertura, se mostra a partir de uma experiência com a essência da linguagem (poetar e pensar) e exige ser pensado à luz da verdade do ser. Ora, podemos ver que esta experiência, no pensamento de Heidegger, não é operacionalizada pela vontade humana nem esta subjugada a ela. Ou seja, trata-se de um âmbito que ultrapassa o do humano, pois ontológico. Sendo assim, ao se harmonizar e deixar tomar por esta experiência o homem transcende a sua cotidianidade e permite que sua existência ressoe mais propriamente o jogo entre este âmbito ontológico e o ôntico. O pensamento de Heidegger nos possibilita, então, refletir sobre questões como ultrapassamento e transcendência e a maneira pela qual elas são interpretadas a partir do horizonte da ontologia fundamental que move o seu pensamento. No diálogo com a literatura de Rosa, isso se deixa mostrar a partir da interpretação dos três momentos da existência do personagem. Isso porque procuramos mostrar como tal experiência com a essência da linguagem (a qual implica pensar uma concepção de transcendência) se deixa ressoar nas atualizações da existência do personagem.

CAPÍTULO 1: HEIDEGGER E HÖLDERLIN

1. Considerações iniciais

No presente capítulo buscaremos desenvolver algumas considerações sobre poesia (*Dichtung*), linguagem e sagrado no pensamento de Martin Heidegger. Tais considerações serão subsidiadas, notadamente, pelas compreensões e interpretações⁷ deste pensador acerca dos dois hinos do poeta alemão Johann Christian Friedrich Hölderlin, quais sejam: “Germânia” e “O Reno”. Muito embora voltemos nossa atenção para estes dois hinos, o primeiro capítulo, contudo, será fundamentado a partir da leitura do primeiro hino. Já no segundo capítulo atentaremos para o hino “O Reno”. De início deve-se pontuar que a partir desse encontro com Hölderlin o tema do sagrado se desenvolve no pensamento de Heidegger. Isso ocorre devido ao grande destaque que essa temática ganha no poema (*Gedicht*) deste poeta. Contudo não só nesta isto ocorre. Em outras obras dedicadas a interpretação de outros hinos desse poeta também se evidencia o desenvolvimento desse tema no pensamento de Heidegger.

Da vasta produção heideggeriana foi escolhida a obra *Hinos de Hölderlin* como o principal norte para o desenvolvimento da questão proposta. Tal obra reúne cursos universitários proferidos por Heidegger em Freiburg no semestre de inverno de 1934/35. Essa obra é posterior à publicação de *Ser e Tempo* (1927), bem como se encontra próxima de outra de grande importância: *Aportes a la Filosofia – Acerca del Evento*. Esta última foi

⁷ Tendo em vista que o pensamento de Heidegger está voltado para o empreendimento de uma ontologia fundamental, a própria fenomenologia é também trazida à baila. Isto porque para esse pensador tanto a fenomenologia quanto a ontologia caracterizam a filosofia e, nesse sentido, também marcam a construção do seu pensamento. Pois bem, falar de fenomenologia é tratar das questões relativas à compreensão e interpretação. Estas se desvelam enquanto estruturas existenciais do *Dasein*. Sendo assim, ontologicamente, o *Dasein* já se constitui desse modo e a partir disto lhe é possível elaborar compreensões e interpretações, inclusive as de ordem textuais. Contudo, Heidegger pontua que antes mesmo dessa possibilidade, o *Dasein* já se dá enquanto compreensão e interpretação por se constituir enquanto ser-no-mundo. Nas suas possibilidades de atualização, realizadas ou não, o *Dasein* já se compreende e interpreta. Sendo assim, falar de compreensão e interpretação de um texto é também deixar acentuado que nessa abertura está em jogo o ser do *Dasein*. Ou seja, uma hermenêutica parte de uma determinada situação/contexto por meio do qual se faz possível uma compreensão e interpretação. Com esta nota de rodapé pretendemos deixar claro que esse norte a partir do qual Heidegger estabeleceu o seu caminho hermenêutico definirá também o nosso caminho proposto. Além disso, queremos acentuar que toda vez que nos referirmos ao termo “compreensão” no desenvolvimento da dissertação deixaremos implícito também o termo “interpretação”. A necessidade de não se pensá-los separadamente se deve ao fato de a interpretação mesma se configurar como a elaboração do que é compreendido.

considerada sua segunda obra prima. Isto se deve ao fato da palavra-chave contida no subtítulo da obra, ou seja, *Evento*, em alemão *Ereignis*, ser de profunda importância para o pensamento de Heidegger. Tal obra foi editada a partir da reunião de textos, em forma de aforismos, redigidos no período de 1936/38. Entretanto, só foi publicada em 1989 na coleção das obras completas de Heidegger. Na presente dissertação, contudo, estaremos utilizando a tradução dessa obra para a língua espanhola realizada em 2003. Vale pontuar ainda que a obra *Hinos de Hölderlin* encontra-se à distância das conferências reunidas em *A caminho da linguagem* que datam do período de 1950.

Segundo Marco Aurélio Werle, a obra *Hinos de Hölderlin* está voltada para a questão da poesia e como ela é compreendida enquanto essência do poema através dos hinos de Hölderlin. Já *A caminho da linguagem* volta-se particularmente para o desenvolvimento da linguagem. Sendo assim, como justificar o tema proposto a ser desenvolvido na dissertação (linguagem e sagrado) se o principal texto escolhido volta-se para a questão da poesia? Primeiramente podemos aludir ao próprio argumento de Heidegger de que todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. O mesmo pode ser dito quanto ao seu pensamento: todo grande pensador só é pensador de uma única questão. Esta, na construção do seu pensamento, se configura como o sentido do ser. Ou seja, tal questão, notadamente, tem início em sua obra *Ser e Tempo* e permanece sempre o motor de suas investigações. A permanência da mesma questão, contudo, não quer dizer aqui uma simples repetição. Para Heidegger, “Re-petir, re-tomar não diz arrolar uniformemente o sempre igual. Re-petir, re-tomar diz: ir buscar, trazer e recolher o que o passado guarda e protege”.⁸ Sendo assim, após a publicação de *Ser e Tempo*, o pensador destaca a necessidade de se retomar a questão do ser, antes voltada para a analítica existencial do *Dasein*⁹, através de um outro modo de dizê-la. Este deveria, pois, colher a dinâmica do ser não mais a partir do “como” ela se dá no *Dasein* enquanto ser-em e ser-com, mas sim a partir da sua dinamicidade mesma, a partir do próprio “acontecimento essencial” (*Wesung*) do ser. Há aqui um aprofundamento em direção a um âmbito mais originário.

Pois bem, no que diz respeito às questões da poesia e da linguagem poderíamos afirmar que o desenvolvimento de uma não se dá sem o da outra. A linguagem da qual fala Heidegger tem o seu “ocorrer essencialmente” (*wesen*) na poesia (*Dichtung*) e no pensamento (*Denken*). Sendo assim, estaremos sempre nos confrontando com os âmbitos abertos pelo

⁸ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco. 2003. p. 103.

⁹ Muito embora o tradutor da obra *Hinos de Hölderlin* para o português de Portugal prefira traduzir *Dasein* por *ser-aí*, preferiremos, em nossa redação, não fazer nem utilizar tradução e manter o termo em alemão. A escolha leva em conta o fato de as traduções: ser-aí; existência e presença estarem cunhadas por uma **compreensão** notadamente metafísica. Contudo, preservaremos (nas citações) a tradução sugerida pelo tradutor desta obra.

pensamento (no que diz respeito ao referencial teórico de Heidegger), pela poesia (uma vez que esta se faz a principal questão desenvolvida nos hinos) e pela linguagem (à medida que poesia e pensamento têm o seu “ocorrer essencialmente” nesta). Devemos apontar ainda que em *Hinos de Hölderlin* encontra-se presente uma reflexão preparatória sobre poesia e linguagem de maneira a subsidiar o desenvolvimento da principal questão.

A partir desses apontamentos pretendemos deixar claro, primeiramente, que no desenvolvimento da questão proposta (linguagem e sagrado) não poderemos, pela própria consangüinidade das questões, desassociar a remissão ontológica entre poesia e linguagem. Torna-se, assim, imprescindível a referência a esses dois âmbitos. Estaremos ainda recorrendo a textos de diferentes épocas, mesmo que tenhamos elegido uma obra norteadora para o desenvolvimento do objetivo proposto. A opção por essa metodologia se deve à tentativa de preencher possíveis lacunas ou necessários desdobramentos exigidos pela própria questão.

Cabe esclarecer também o motivo da escolha da obra *Hinos de Hölderlin*. Esta se configura como o primeiro contato de Heidegger, em forma de publicação, com a produção do poeta. Dentre as várias compreensões sobre os hinos deste poeta, escolhemos as trabalhadas em *Hinos de Hölderlin* porque novamente aqui nos deparamos com a permanência de uma mesma e única questão. Buscar o que foi desenvolvido inicialmente não é dizer que há uma ruptura com o seu desdobramento posterior, mas sim querer deixar vir à luz os primeiros lampejos de compreensão de Heidegger acerca do poema de Hölderlin. De qualquer forma, a relevância desse poeta e de seu poema transpõe uma única possibilidade de compreensão e isto nos permite aclamá-lo como um grande poeta de uma única poesia. Werle nos permite corroborar esta questão quando diz: “(...) ‘Germânia’, hino que pode ser considerado aquele que poetiza o centro poético a partir de onde Hölderlin pensa a essência da poesia. Mais precisamente, ‘Germânia’ funciona como o pano de fundo para as outras interpretações e para a produção poética hölderliniana em forma de hinos”.¹⁰ Ora, se os outros hinos do poeta dão desdobramento à mesma questão, as compreensões de Heidegger também caminham nessa mesma direção, uma vez que se desenvolvem e ganham aprofundamento a partir do que se abre no hino “Germânia”, mas não se fixam somente aí. Isso porque há aqui um jogo entre várias possibilidades de discurso a partir de vários poemas de Hölderlin. O que não se pode perder de vista é a dinamicidade própria do âmbito em que poesia e pensamento se dão em seu jogo. Escolher uma obra em detrimento de outras não é dizer que ela é mais

¹⁰ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p.136.

importante, mas apenas eleger uma porta de entrada para compreender a referência entre linguagem e sagrado.

A escolha de Hölderlin no contexto da poesia alemã se deve ao fato de Heidegger não considerá-lo somente um poeta dentre outros, mas sim o poeta dos poetas. Isto porque para o pensador esse poeta: “(...) vai buscar a poesia à sua essência originária e, com ela, a si próprio, e porque faz a experiência do seu poder, e, instaurando-a de novo, relança-a para lá do seu tempo”.¹¹ Sendo assim, nesse contexto em que o poema de Hölderlin põe-se a instituir novamente a essência da poesia, Heidegger encontra guarida para dar desenvolvimento ao tema central de seu pensamento: a questão do ser.

Contudo, a partir desse confronto com a poesia de Hölderlin, o pensador destaca a possibilidade de trabalhar esta questão através de uma linguagem constituída diferentemente do projeto empreendido em *Ser e Tempo*. Dizer o ser a partir do âmbito aberto pela poesia significa fazer jogar os dois âmbitos: o da conceitualidade e o da poética. Âmbitos que não se dão separados e, por isso mesmo, devem ser compreendidos a partir dessa oscilação. Essa aproximação do pensador com o poeta deve ser interpretada como uma exigência da própria tarefa do pensamento que, nesse momento, se impõe a Heidegger. Nessa tarefa, o pensar (*Denken*) e o poetar (*Dichten*) exigem-se na proximidade da diferença, em que um e outro se avizinham na co-pertença de uma rasgadura. Assim, o debruçar-se sobre a questão do ser que move o pensamento de Heidegger funda-se, neste momento, num pensar poético. O pensador nos esclarece a necessidade desta proximidade entre poesia e pensamento no trecho do ensaio *A linguagem na poesia* reunido na obra *A caminho da linguagem*:

O diálogo propriamente dito com a poesia de um poeta só pode ser um diálogo poético: a conversa poética entre poetas. Todavia, um diálogo de *pensamento* com a poesia é também possível e de tempos em tempos até necessário porque ambos encontram-se numa relação privilegiada, não obstante distinta, com a linguagem. A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.¹²

Poesia, linguagem e sagrado são questões recorrentes nas compreensões de Heidegger sobre os hinos. No que diz respeito ao contexto do sagrado encontra-se em jogo a discussão acerca da fuga dos deuses antigos e da vinda dos novos que marca a modernidade do ocidente. Hölderlin é, para Heidegger, quem assume a tarefa poética de deixar ver o próprio acontecimento do sagrado no mundo moderno bem como quem pode dar guarida, através de sua poesia, para uma nova vinda dos deuses. Esse convite ao diálogo é possível,

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 206.

¹² _____. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco. 2003. p. 28.

segundo Beda Alleman: “Porque Hölderlin é bem, por excelência, o poeta do sagrado. Com certeza não porque suas poesias contenham os nomes dos deuses, mas porque Hölderlin faz a experiência da ausência de Deus”.¹³ Este Deus do qual o poeta faz a experiência de sua ausência é, pois, o Deus da metafísica. Esta deixou esquecido o âmbito do sagrado enquanto possibilidade mesma da presença de Deus. Com Hölderlin, esse âmbito se mostra através da poesia e, assim, novos deuses podem acenar.

Ora, já no contexto de discussão sobre a linguagem, nos deparamos com o apontamento de Heidegger para um âmbito mais originário, possibilitador da própria linguagem ôntica, ou seja, compreendida enquanto signos lingüísticos. Contudo, mesmo tendo essa referência constitutiva, a discussão sobre a linguagem não pode ser realizada a partir do horizonte reducionista da linguagem ôntica. Isto porque a busca pela essência da linguagem (*Sage*) resguarda uma originalidade própria de uma região ontológica. Podemos, então, compreender a linguagem resguardada de um apoderamento próprio do humano se a interpretamos a partir do seu “ocorrer essencialmente”, a partir dessa região mais originária. Esse “acontecimento essencial” se mostra na vizinhança entre poesia e pensamento, ou seja, a partir do diálogo pensante com poesia. A compreensão sobre a linguagem a partir dessa vizinhança pretende esclarecer que um estudo sobre esse tema não deverá ser aquele que pretende definir a sua essência num enunciado proposicional. Segundo o pensador na conferência *A essência da linguagem* reunida na obra *A caminho da Linguagem* torna-se necessário “um fazer uma experiência com a essência da linguagem” de modo que se colha o seu “ocorrer essencialmente”. Isso porque é a partir desta experiência que a linguagem se apresenta em seu jogo constitutivo, ou seja, ela se mostra tanto em seu âmbito ôntico, derivado, quanto ontológico, originário. A partir da compreensão sobre estes âmbitos nos quais a linguagem se dá, o próprio ser também pode ser colhido em seu “acontecimento essencial”, uma vez que a sua dinâmica de ausência e presença se deixa ressoar enquanto tal. O homem, enquanto aquele em que o ser e a linguagem deixam-se ressoar, revela-se, a partir desta experiência, um possibilitador para o alcance do ser em sua verdade, ou seja, em seu jogo constitutivo. Sendo assim, ao fundar esta possibilidade, o homem se revela enquanto aquele que mantém a abertura na qual o ser se dá em seu jogo.

Pois bem, é a partir do encontro com a poesia de Hölderlin que nos será possível compreender o âmbito de acontecimento dos fenômenos: poesia, linguagem e sagrado. Fenômenos estes que se encontram numa conjuntura de significância. Tal conjuntura se

¹³ ALLEMAN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959. p. 159. (Tradução nossa).

evidencia, primeiramente, pelo fato de no diálogo com o poema de Hölderlin o tema do sagrado vir à tona no pensamento de Heidegger. Contudo, o pensador adverte que o desenvolvimento desse tema exige um desdobramento perpassado pela questão do ser. Nas palavras do pensador: “O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade - , o qual, por sua vez, apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus - , manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado em sua verdade”.¹⁴ Sendo assim, Heidegger aponta que a essência do sagrado deixa-se manifestar à medida que a verdade do ser for experimentada.

Pois bem, o pensador destaca também que a linguagem é a casa do ser e que o homem se constitui pela linguagem, revelando-se, assim, o pastor do ser. O falar (*Sprechen*) do poeta, atualizado no âmbito ôntico enquanto poema, deixa ressoar a linguagem interpretada em seu “ocorrer essencialmente”. Assim, torna-se possível compreender o jogo entre poetar e pensar. A poesia de Hölderlin revela-se, então, um âmbito possível de compreensão sobre a manifestação do sagrado e instituição do ser, à medida que o poeta, através de seu dizer, ausculta o apelo do ser. A possibilidade dessa compreensão ganha sua força máxima no encontro com o pensamento de Heidegger, ou seja, a partir do diálogo entre o poetar e o pensar.

Sendo assim, nossas considerações sobre o sagrado seguirão os desenvolvimentos sobre a questão da poesia e da linguagem, uma vez que esta se mostra na conjuntura que lhe é própria. Conjuntura que se evidencia na poesia de Hölderlin e, concomitantemente, nas compreensões de Heidegger. De início deve-se perguntar: o que significa pensar o sagrado a partir do âmbito aberto pela poesia? Poderíamos responder, primeiramente, o modo pelo qual Heidegger não pretende trabalhar essa questão. A compreensão sobre o sagrado a partir desse pensador abandona qualquer tentativa de uma comprovação ou demonstração acerca de Deus. No horizonte aberto pela essência da poesia, uma tal pretensão já esvaziaria o âmbito norteador para o qual ele aponta, a partir do qual deve ser pensado o tema do sagrado. Ou melhor: tal âmbito não seria nem sequer colocado em questão. Isto porque a compreensão aberta pela pretensão de comprovar ou demonstrar Deus se estabelece em termos de causa e efeito. Assim, o questionar e o interrogar sobre os quais Heidegger se debruça abandona toda tentativa de estabelecer um fundamento, uma causa, um valor ou mesmo uma demonstração acerca de Deus. Isto porque segundo Heidegger: “Quando se proclama “Deus” como ‘o valor supremo’, isto significa uma degradação da essência de Deus”.¹⁵ Sendo assim, pode-se dizer

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 46.

¹⁵ *Ibid.* p. 63.

que o pensador nos convida a trilhar os caminhos de um pensamento que aponte para o sagrado enquanto sagrado, não visando a sua utilização para fundamentar a comprovação ou demonstração de Deus. Buscar a referência entre linguagem e sagrado é abrir espaço para que o próprio Deus se dê na sua deidade e não a partir de um discurso qualitativo ou quantitativo.

Pois bem, a partir do hino “Germânia”, vemos que o sagrado ganha aprofundamento a partir da noção de disposição fundamental (*Grundstimmung*) – decisiva neste hino. Já no hino “O Reno”, o sagrado será trabalhado a partir do desdobramento da questão do semideus que, no pensamento de Heidegger, permite compreender a vocação do poeta. Poderíamos então perguntar agora: o que significa pensar o sagrado a partir da noção de disposição fundamental? Inicialmente, porém, convém acompanharmos a reflexão de Heidegger para *compreendermos* o seu caminho interpretativo e, em seguida, colocarmo-nos em uma reflexão preparatória. O percurso do pensador na obra *Hinos de Hölderlin* é marcado pelo desenvolvimento, na primeira parte, da compreensão sobre o hino “Germânia” e do hino “O Reno”, na segunda parte. A primeira, como indicado no próprio índice da obra, contém também uma reflexão preparatória acerca do que Heidegger está compreendendo por interpretação, por poesia, por poeta e por linguagem. Reflexão esta que pretende preparar o solo para uma escuta do que se põe a dizer na poesia de Hölderlin. Tal escuta possibilitará compreender o lugar essencial do qual parte a poesia. É a partir da compreensão sobre esse âmbito que o jogo entre pensar e poetar ganhará aprofundamento. Prossigamos na direção do seu caminho interpretativo.

2. Sobre o caminho interpretativo de Heidegger

Antes de falarmos propriamente deste caminho percorrido por Heidegger, faz-se necessário dizermos o que não é poesia para esse pensador, uma vez que a explanação sobre esta questão, de maneira afirmativa, será feita no tópico que se segue. Então, comecemos por delimitar o âmbito do que não é poético. Primeiramente, deve-se ter claro que Heidegger pretende debruçar-se sobre a essência da poesia. A partir da ontologia fundamental construída pelo seu pensamento, essa essência se mostra no âmbito de velamento e desvelamento do ser. Sendo assim, a poesia aqui compreendida não diz respeito ao poema enquanto texto literário. Isto porque a poesia pode até mesmo se revelar em um texto que não se encontre nesse formato. Contudo, um poema pode se revelar como um âmbito ôntico da poesia compreendida ontologicamente.

A partir do delineamento desse âmbito da poesia e de sua remissão ontológica com o poema, se evidencia uma compreensão alicerçada para aquém dos limites científicos e/ou até mesmo sentimentais. Ou seja, a poesia não se revela como um instrumento que serve de alívio para alma ou que contribua para o fomento de inspirações poéticas. Não se trata de um texto literário nascido de vivências interiores ou de belos sentimentos. Ao contrário disto, a poesia nos convida ao encontro do “ocorrer essencialmente” do homem. Sendo assim, para uma verdadeira aproximação ao centro poético não nos adiantarão eruditismos, manuais, sentimentalismos ou quaisquer outras pretensões dessa ordem.

Não nos será possível também nos colocarmos diante do poema buscando uma “comparação poética”. Esse termo, segundo Heidegger, encontra-se notadamente cunhado por uma compreensão científica. Ou seja, trata-se da metodologia própria das ciências lingüísticas. Estas, contudo, não alcançam o âmbito da essência da poesia, tal como Heidegger pretende colher, uma vez que estão pautadas pela lógica e por um discurso aprisionador do dizer poético. Ou seja, a metodologia imposta pelas ciências não nos possibilitaria uma experiência com o poema. Isso porque as ciências têm como base a própria dinâmica cunhada pela metafísica. Nesta o ser é compreendido somente enquanto presença. Desta maneira, não é possível dar destaque ao papel da poesia e do poetar enquanto dinâmica do “acontecimento essencial” do ser. A ciência da linguagem já estabelece uma forma de se dar do ser e não o jogo que lhe é constitutivo a partir da referência entre a linguagem (pensar e poetar) e o sagrado. Já quando recorrermos ao pensamento como fonte de acesso à poesia do poema estabelecemos uma escuta diferenciada daquela que se configura nas ciências. Contudo, Heidegger aponta que a possibilidade de desfazer-se do aprisionamento e das amarras de um pensamento calculista tornou-se impossível porque “as pessoas encontram-se tão atarefadas com a redacção de livros, a fundação de revistas, a organização de colectâneas e o não-chegar-atrasado, que não há tempo para questões semelhantes”.¹⁶

Pois bem, o caminho interpretativo proposto por Heidegger, requer, antes, “aquela seriedade lúcida”.¹⁷ Ou seja, é necessária a clareza e um comprometimento com o poema e com o que nele se põe a dizer. Para o alcance dessa “seriedade lúcida”, a travessia que se pretende fazer pelo poema nos exigirá, primeiramente, a saída da cotidianidade. Esta saída, contudo, não deve ser compreendida como a retirada para um lugar completamente outro (já que isto seria impossível). Sendo assim, trata-se de abandonar a cotidianidade a partir do questionamento daquilo que a torna possível, ou seja, debruçando-se sobre ela a partir de um

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 239.

¹⁷ *Ibid.* p. 15.

questionar, de uma disponibilidade outra. Isto é necessário porque na cotidianidade nos encontramos absorvidos por questões que nos impossibilitam uma escuta disponibilizante para a poesia do poema e do que aqui se põe a ressoar. Na cotidianidade, nos encontramos distraídos do que é essencial ainda que “ocorremos essencialmente” a partir do que é essencial. Sendo assim, o primeiro passo em direção à escuta da poesia do poema será o da recolha de nosso ser para uma tal tarefa, a “luta contra nós mesmos”, como diz o pensador.

Ao confrontarmo-nos com o poema não devemos apressadamente estabelecer supostas questões ou até mesmo temas alheios, pois o trabalho de travessia do poema deve ser disponibilizado pela conquista de uma escuta. Isto porque, a partir desta, o poema nos revelará o essencial que reclama atenção, ou seja, a poesia. Vale apontar ainda que a partir dessa escuta torna-se possível uma experiência com o poema, ou seja, a possibilidade de aproximarmos-nos da essência da poesia. Fazer uma experiência, segundo Heidegger, quer dizer:

(...) esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. ‘Fazer’ não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer aqui tem o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.¹⁸

Ora, já que se trata de uma experiência, o caminho interpretativo não deverá buscar a compreensão sobre as influências ideológicas, dos paradigmas embutidos no texto ou da biografia do poeta. Isto seria somente rodear as margens do poema, rodeá-lo a partir do modo da metafísica. Um caminho interpretativo, tal como Heidegger propõe, não pode se fundamentar ou traçar um percurso pelos elementos flutuantes do poema, visto que o que se busca é sua essência, essa dimensão mais profunda, pois originária. Sendo assim, para uma experiência de escuta do poema não se deve voltar de modo essencial para questões como: onde o poema foi escrito ou se o poeta nesse momento enfrentava intempéries de qualquer ordem. Muito embora devamos levar em conta a contextualização em que o poeta encontrava-se inserido, bem como a relevância dessas questões, torna-se necessário um aprofundamento do essencial que se põe a dizer. Sendo assim, o esforço deve girar propriamente em direção ao centro do poema e de sua fala. A partir disto, a própria essência do poema pode ser compreendida.

Contudo, Heidegger nos faz atentar ainda para o risco da dissecação e da destruição do poema sempre a acompanhar o caminho interpretativo se não nos deixarmos conquistar

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco. 2003. p. 121.

constantemente por esse caminho. Para tal, esse percurso deverá ser erigido sobre as bases da poesia e do pensamento, ou seja, a partir do diálogo entre esses âmbitos. Esse risco pode ser evitado também por uma obediência à “lei singular” da obra do poeta, ou seja, auscultando o chamado do poema. A possibilidade desse diálogo com Hölderlin se deve ao fato de seu poema se revelar enquanto um âmbito fecundo para a fundação do ser, tornando possível um diálogo com o pensamento de Heidegger. Nesse sentido, o pensamento deverá construir um caminho junto à poesia ressoante do poema de maneira que os dois âmbitos possam colher aquilo que lhes é próprio. Ou seja, à medida que poesia e pensamento se mostram no “ocorrer essencialmente” da linguagem, torna-se possível um diálogo em que o dizer da poesia esteja perpassado pelo pensar. Isso porque o pensamento poderá colher esse dizer oculto sob as manifestações superficiais do poema. Ou seja, indo ao alcance do que permanece velado nas entrelinhas. É a este âmbito que o caminho interpretativo do pensamento se volta.

Ora, também vale acentuar que essa apropriação da essência da poesia ou do seu dizer torna-se possível se a luta poética conferir ao ser o tônus da poesia. Contudo, esta só pode fundar o ser porque ela mesma provém dele. Tal proveniência convida a essa fundação. A partir desta, então, a poesia se estabelece enquanto âmbito possibilitador do ser. Heidegger adverte, por fim, que no diálogo com a poesia, o pensamento não pode utilizar da sua linguagem própria, ou seja, filosófica, para retocar o dizer poético. O ser que se cunha nesse dizer deverá ser concomitantemente alcançado por meio do saber pensante e não filosófico de cunho metafísico. Esta é a tarefa de um diálogo pensante com a poesia.

3. Reflexão preparatória: poesia e linguagem

Ao pensarmos em poesia nos vem à tona, imediatamente, uma imagem de certa forma recorrente. Essa imagem se refere ao que aqui pode ser compreendido tradicionalmente enquanto poema: um texto em forma de versos, estrofes e rimas. Na contemporaneidade até nos deparamos com versos, mas não necessariamente estruturados em estrofes e permeados de rimas. Ora, tanto essa forma contemporânea quanto à antiga não nos permite compreender a essência da poesia, pois estamos a falar somente sobre a sua forma, ou seja, sobre a imagem por ela construída, sobre o poema. Além disso, não é a estrutura que define a força poética de um texto. Heidegger nos atenta, contudo, que mesmo que a estrutura do poema ressoe distanciadamente a essência da linguagem, ela não se vê desprovida da determinação da disposição fundamental. Esta se mostra, segundo o pensador, a partir do lugar metafísico de cada poema que mesmo assim ressoa a poesia.

Heidegger quer, então, nos apontar para os riscos de uma compreensão estabelecida somente pelo contato imediato com o poema. Ora, se o diálogo do pensamento com a poesia estivesse direcionado somente para o conteúdo e a forma do poema, não seria possível colher o dizer poético originado desse poema. Muito embora o conteúdo e a forma se apresentem antecipadamente e sejam nosso contato imediato com o poema, o diálogo pensante deverá aprofundar a escuta deste. Esta, contudo, não se deixa colher a partir de uma escuta de ordem biológica. Trata-se de um direcionamento e posicionamento em relação ao poema pautados por um acolhimento do que é dito essencialmente. Contudo, Heidegger nos diz que nos é possível direcionarmos a uma escuta originária da poesia, pois ela nos aborda e torna o nosso *Dasein* um âmbito de sua sustentação, possibilitando, assim, uma tal escuta. Se esta não se torna possível, diz o pensador, é porque o nosso *Dasein* ainda não se abriu para a sustentação do poder da poesia. Ou seja, nossa existência encontra-se imersa num âmbito destituído de força para este acolhimento. No que diz respeito ao poder vigente da poesia, deparamo-nos com a discussão acerca da possibilidade de experimentar esse tal poder. Quem seria verdadeiramente apto a tal experiência? Somente os poetas? Nessa discussão, Heidegger questiona também em que medida o *Dasein* de um povo se encontra na esfera de poder da poesia. Para tal, faz-se necessário expormo-nos à própria poesia do poema, no caso ao de Hölderlin. Somente a partir dessa exposição poderemos compreender a possibilidade da abertura do *Dasein* sustentar o poder da poesia. No diálogo pensante com ela é necessário conquistarmos, através de uma luta, o âmbito da poesia e, concomitantemente, tornarmos-nos o suporte para o que advém desta conquista.

A poesia (*Dichtung*) não deve ser aqui interpretada enquanto poema (*Gedicht*) nem como expressão de vivências, mas sim como a condição de possibilidade da linguagem. A poesia assim compreendida abre-se como condição de possibilidade para a obra de arte e, com isso, para o próprio poema dentro de um estilo literário. Debruçando-se sobre a etimologia da palavra, poetar (*dichten*) é, segundo Heidegger, um verbo derivado do antigo alto-alemão *thitôn* e este se encontra ligado com o latino *dictare*: dizer. Além disso, essa derivação encontra uma mesma raiz na palavra grega *deiknymi*: “mostrar, tornar algo visível, revelar algo, não no sentido geral, mas sim sob a forma de uma indicação particular”.¹⁹ O pensador nos aponta então que este poetar, longe de ter um significado estabelecido e fechado, diz uma revelação indicadora. Convém, pois, perguntar: o que Hölderlin nos revela à medida que seu poema se dispõe a ressoar a essência da poesia, ou seja, ao constituir-se enquanto revelação

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 37.

indicadora? Ora, o seu poema somente ganha força à medida que se revela como instaurador do âmbito do jogo do ser. Com isto, temos um convite do poeta para a compreensão sobre este âmbito. Retornando para a discussão do que seja a poesia e do que lhe é concernente, temos que, para o pensador, o poético é a estrutura fundamental do *Dasein* histórico. Em *Ensaio e Conferências*, num diálogo novamente com o poema de Hölderlin, Heidegger destaca o habitar poético do homem. “Poeticamente o homem habita²⁰” diz a estrofe do poema, contudo, o pensador ressalta que este homem, na sua atualização no mundo, deixa ressoar mais ou menos esta morada. Sendo assim, quanto mais mergulhado na metafísica ele estiver, menos ressoa o jogo do ser enquanto oscilação entre pensar e poetar.

Pois bem, no que diz respeito ao poeta, Heidegger nos aponta que sua tarefa é fundar o ser por meio da poesia, uma vez que esta possibilita a sua fundação. Sendo assim, colocar-se num diálogo pensante com a poesia é expor-se ao ser e ao seu poder. Hölderlin, na poesia ressoante do seu poema, nos coloca que a linguagem dos deuses é a tempestade e o relâmpago. Estes devem ser suportados e integrados ao *Dasein* do povo. A poesia, através da tarefa do poeta e seu fazer poema, possibilita que os deuses se mostrem através de seus acenos. Conforme Heidegger, “Poesia – agüentar os acenos dos deuses – instituição do Ser”.²¹ Ou seja, pela poesia ressoante do poema se evidencia tanto o ser quanto o âmbito do “ocorrer essencialmente” do sagrado. Contudo, esta evidência se dá enquanto revelação indicadora, uma vez que não se trata de uma descrição sistemática destas questões.

Ora, já no que diz respeito à questão da linguagem, temos que esta não deverá ser entendida como comunicação, como forma de expressão ou como o objeto dos estudos da lingüística. A compreensão sobre esse fenômeno não poderá seguir as representações habituais, pois estas jamais permitirão alcançar o seu “ocorrer essencialmente” sob a ocular da ontologia. Sendo assim, encontra-se presente uma tentativa de evidenciar a linguagem desvencilhada de uma compreensão metafísica, uma vez que Heidegger não a reduz a simples signos lingüísticos. Desta maneira, não se pode compreendê-la enquanto um instrumento à mão, o qual se maneja como se fosse um objeto. Longe de ser uma posse do homem, a linguagem se dá enquanto aquela que possui o homem.

Posto isto, deve-se levar em conta que a linguagem em Heidegger se revela enquanto âmbito do “acontecimento essencial” do ser em seu jogo de desvelamento e velamento. Segundo este pensador: “Por obra da linguagem, o Homem testemunha o Ser. Responde por

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ:Vozes, 2001. p. 165.

²¹ _____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 40.

ele, resiste a ele e reverte para ele”.²² Contudo, além desta característica da linguagem lhe é inerente também uma outra, constituindo-se assim o que Heidegger chama de o seu caráter perigoso:

(...) consiste, por um lado, no perigo da proximidade excessiva em relação aos deuses e, por inerência, na aniquilação excessiva pela parte destes, mas, ao mesmo tempo, no perigo do desvio mais superficial e do enredamento na conversa fiada e na sua aparência. (...) O caráter perigoso da língua é *a definição mais originária da sua essência*. A sua essência mais pura desenvolve-se inicialmente na poesia. Esta é *a linguagem primordial de um povo*.²³

Ou seja, muito embora Heidegger procure alcançar um âmbito no qual a linguagem encontre-se desvencilhada do apoderamento próprio da metafísica, ele destaca ainda que a sua possibilidade de decadência lhe é inerente. Compreendê-la como ferramenta de expressão é uma possibilidade sua. Isso porque uma das atualizações do seu “ocorrer essencialmente” é a decadência, ainda que ela provenha desse solo mais originário. O seu “acontecimento essencial” enquanto decadência, contudo, deixa ressoar menos o que há de mais essencial neste acontecimento, mas ela também é alicerçada num âmbito mais originário e essencial. O que está em questão aqui é o “como” essa atualização deixa ressoar menos ou mais a referência entre linguagem (pensar e poetar) e sagrado.

No que diz respeito ao hino Germânia, propriamente dito, se pode ver que ele se inicia na primeira pessoa do singular “Eu”, mas ela logo é abandonada à medida que se apresenta um convite ao diálogo, ou seja, traz outros interlocutores para o colóquio. A questão do “Nós” entra em cena. No “Eu” que inicia o poema vemos a despedida dos deuses antigos, já no “Nós” se destaca a espera da chegada dos novos deuses. Neste diálogo para o qual somos convidados, contudo, a linguagem vem à tona como tarefa para a Germânia. A unidade essencial entre poesia, linguagem e historicidade originária do *Dasein* histórico constitui o ponto de partida a partir do qual Heidegger põe-se a atravessar a poesia de Hölderlin. Isto porque o hino “Germânia” revela “este diálogo em que a própria língua vem à linguagem no contexto da decisão sobre o tempo mundial do nosso povo”.²⁴

O conhecimento do tempo histórico é decisivo para a conquista do ser de um povo, uma vez que este se configura temporalmente. Segundo Werle é: “(...) num horizonte histórico de busca da identidade do mundo moderno, que Heidegger se refere a Hölderlin”.²⁵ A poesia deste poeta revela-se então enquanto um convite para a conquista de nosso ser

²² HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 65.

²³ Ibid. p. 66.

²⁴ Ibid. p. 78.

²⁵ Ibid. p. 27.

histórico e temporal. Ou ainda, torna possível um diálogo que desemboque nesta conquista. Neste tempo, a história não deve ser compreendida como relatos sobre acontecimentos históricos de um povo. Ela diz respeito, antes, à historicidade originária e constitutiva do *Dasein*. Segundo o pensador: “(...) para que a história resulte possível, se tem dado ao homem a Palavra. E assim é a Palavra um bem do Homem”.²⁶ Os poetas revelam-se, então, aqueles primeiros a conquistarem este tempo histórico. Sendo assim, eles tornam-se possibilitados para a tarefa de fundação do *Dasein* histórico de um povo.

O tempo não deverá, contudo, ser compreendido como decorrer das horas nem estar subjogado ao controle e cálculo do homem, tal como nos deparamos na cotidianidade. A partir do diálogo com Hölderlin, Heidegger pretende deparar-se com uma experiência poética do tempo. Faz-se necessário abandonarmos a compreensão sobre a história e o tempo elaborados pela tradição metafísica e que permeia a nossa cotidianidade. Segundo Heidegger: “Este tempo longo, no entanto, é o que permite que, ‘um dia’, aconteça o verdadeiro – a revelação do Ser”.²⁷ Tal revelação tornará possível saber quem somos a partir do vislumbre do nosso tempo histórico. Contudo, aponta o pensador, este “quem somos” não equivale saber “o que somos”. A questão sobre “o que somos” diz respeito a uma ocupação (um fazer) determinante da existência do homem. Já a questão sobre “quem somos” não pretende ou não poderá ser compreendida somente a partir deste horizonte reducionista do “o que somos”. Isto porque estar na perspectiva do “quem somos” exige uma decisão temporal em torno de nosso ser.

Contudo, mesmo que os poetas suportem os relâmpagos dos deuses e os remetam para o povo, torna-se imprescindível que também nós nos preparemos para acolher estes acenos. Ou seja, devemos conquistar a possibilidade de participarmos do poder da poesia e assim alcançarmos o tempo histórico. A partir disso, saberemos “quem somos” e faremos com que esta questão ressoe mais propriamente através de nosso *Dasein*. Segundo Heidegger, é esta a decisão a ser tomada a partir de um diálogo com a poesia ressoada do poema de Hölderlin. Ou melhor, tal diálogo só é possível a partir da concretização desta decisão. Isso porque, segundo o pensador:

(...) a poesia é a estrutura fundamental do ser-aí histórico. A língua enquanto diálogo é o acontecimento fundamental do ser-aí histórico. A poesia enquanto diálogo originário é a origem da língua, com a qual, sendo o seu bem mais perigoso,

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1994. p. 23. (Tradução nossa).

²⁷ _____ . *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 60.

o Homem se aventura em direcção ao ser como tal, aí resiste ou sucumbe e, na decadência do falatório, se envaidece e estiola.²⁸

4. Hino “Germânia”

No início de sua interpretação dos hinos de Hölderlin, Heidegger nos adverte sobre os riscos de se pretender definir o conteúdo do poema. Para uma verdadeira aproximação, como dito antes, devemos nos disponibilizar a uma escuta. Esta se revela enquanto uma abertura acolhedora ao que se põe a ressoar no poema. Para tal, convém atentar para o âmbito no qual erige a possibilidade de uma tal escuta, uma vez que ele se apresenta enquanto possibilidade de instauração do ser por meio do dizer poético. Este âmbito, contudo, faz-se possível à medida que o poeta encontra-se perpassado pela disposição fundamental da poesia e a partir dela lhe é possível um dizer. Heidegger nos alerta ainda que esta disposição interior do poeta não é da ordem dos sentimentos, uma vez que “(...) a disposição fundamental abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do Ser”.²⁹ Tem-se assim que a origem do dizer poético dá-se a partir desta disposição. Esta, conforme Heidegger, nos permitirá ainda sintonizarmos com o *Dasein* histórico de um povo.

Segundo o pensador, Hölderlin convida àquele que se dispõe à escuta do seu poema a refletir sobre o destino de sua época, pois segundo o poeta este ainda encontra-se desconhecido. Tal reflexão se dá no poema a partir do confronto com o mundo grego. O poeta aponta que no passado (Grécia) se podia ver uma proximidade dos deuses, já no mundo moderno (Germânia) ocorre o fenômeno da fuga destes. Contudo, na compreensão de Heidegger, esta comparação não pretende constatar um acontecimento histórico nem estabelecer um juízo de valor acerca das mudanças sofridas na relação do homem com os deuses. Segundo o pensador, os deuses mesmos decidiram-se por sua partida.

O “Não a eles...”, com o qual Hölderlin inicia o poema, não se trata então de uma simples recusa ou renúncia aos deuses. A partir disto, Heidegger pretende apontar também para o fato de a fuga destes não se ter dado por uma escolha do homem. Contudo, o pensador nos atenta para a necessidade desta fuga transformar-se em experiência, ou ainda: “tal experiência tem de chocar com o ser-aí numa disposição fundamental, na qual um povo histórico, no seu todo, suporte a indigência da sua falta de deuses e da sua desunião. É esta a disposição fundamental que o poeta funda no ser-aí do nosso povo”.³⁰ A necessidade de tal

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 78.

²⁹ Ibid. p. 81.

³⁰ Ibid. p. 81.

experiência constata o fato desta fuga ainda não se encontrar suportada ou, antes ainda, de não ter sido pressentida enquanto tal: fuga.

Segundo Heidegger, para fazer tal experiência é necessária uma renúncia forçada. A dificuldade desta se apresenta no trecho inicial do poema “Não a eles... A eles já não posso invocar de forma alguma”. A que renúncia o poeta se refere? Conforme diz Heidegger, diz respeito à invocação dos deuses antigos. Acompanhando o argumento do pensador, somos levados a compreender a renúncia enquanto possibilidade e necessidade à medida que o poeta encontra-se neste poder. Este se configura em um querer algo, no caso aqui, em querer invocar. Ou seja, por lhe ser inerente a possibilidade de invocação é que o poeta pode fazer a sua renúncia. Heidegger nos descreve a experiência desta invocação no trecho que se segue:

(...) aquela invocação em que aguardamos o invocado enquanto tal, começamos por colocar o aguardado à distância como algo que ainda se encontra longe de nós, para, assim, prescindirmos ao mesmo tempo de sua proximidade. Este acto de invocar é uma forma de resolver uma disputa entre a abertura da predisposição e a falta de seu preenchimento. O acto de suportar tal disputa é a dor, um sofrimento, de onde resulta que a invocação é um lamento. (...) Esta dor da invocação, este lamento, origina-se e vibra numa *disposição fundamental do luto*.³¹

Antes, contudo, devemos aludir ao fato de que no domínio da disposição fundamental de uma poesia o ser é instituído, fundado. A disposição fundamental do hino “Germânia” é, conforme apontado por Heidegger, a aflição em luto sagrado e disponível. Tal disposição convida a uma experiência da fuga dos deuses, já que estes se foram e nem sequer foram notados, mesmo enquanto ausentes. Esta experiência possibilita, pois, a um povo confrontar-se com o seu ser (a questão “quem somos”) bem como com a sua destinação, uma vez que o dizer poético alberga tal concretização. Isto porque antes de tudo a disposição fundamental possibilita ao *Dasein* expor-se ao ser. Pois bem, cabe notar que o luto, a dor e o sofrimento dos quais trata o poema não são da ordem dos sentimentos com os quais lidamos na cotidianidade. Longe de pretender abrangê-los sob esta ótica, é de disposições fundamentais que o poeta está a falar. Heidegger não pretende, contudo, determinar uma escala de valores ao estabelecer diferenças entre as disposições e os sentimentos. Trata-se, contudo, de penetrar em um âmbito (o das disposições) que se constitui mais originariamente do que os sentimentos. A respeito das disposições Heidegger esclarece que: “Somos nós quem é *deslocado*, juntamente com o ente, para as disposições. As disposições são o poder que tudo atravessa e envolve, vindo, em simultâneo, sobre nós e as coisas”.³²

³¹ HEIDEGGER, Martin . *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 82.

³² *Ibid.* p. 89-90.

Segundo Heidegger, a partir da disposição fundamental o ente encontra guarida para o seu revelar. Ela também torna possível o asseguramento do querer passar sem os deuses, ou seja, a renúncia à sua invocação, a qual se destaca no trecho do poema que diz “Nada quero negar, aqui, e nada pedir”. Este luto sagrado não deve ser compreendido como um lamento nostálgico pela fuga dos deuses. Ao contrário disto, Heidegger concebe a necessidade de se preservar esta fuga além de se esperar uma nova vinda dos deuses. O luto sagrado é necessário para a manutenção do âmbito da divindade e do sagrado, uma vez que esta perda deve ser experienciada para tal manutenção. Manter a distância dos deuses, ou seja, a sua fuga, é conservar a sua presença.

Ao explicitar a concepção do sagrado inerente ao poema, o pensador lança mão da compreensão sobre o sagrado própria à poesia de Hölderlin. Este poeta nomeia o sagrado como o “isento de proveito próprio” (*Uneigennützig*). Este, esclarece o pensador:

(...) não é apenas aquilo que prescinde do proveito próprio em prol do proveito da comunidade, mas é aquele tipo de acção isenta de proveito próprio que ainda retira o proveito próprio, quer dizer, a sua finitude, do que acontece em proveito da comunidade; aquele tipo de acção isenta de proveito próprio que já não pertence à esfera do útil nem, por conseguinte, à do inútil, que ainda é avaliado na perspectiva da utilidade.³³

Através desta explicitação de Heidegger somos levados a renunciar a um tipo de compreensão de ordem objetivante. Isto porque ao término da leitura deste trecho nos deparamos com uma concepção que abandona a tentativa de apoderamento do âmbito do sagrado. Como pudemos ver acima, não se pode compreender o “isento de proveito próprio” simplesmente contrapondo-o ao que se encontra no âmbito do proveito. Mesmo acentuando o seu caráter de isenção, ele também se encontra possibilitado de alcançar um proveito próprio. Isso porque o sagrado enquanto “isento de proveito próprio” quer dizer: ele não serve para dizer o que é ou não uma religião; ele não serve também como paradigma para dizer onticamente o que é enquadrado dentro ou fora de uma dimensão religiosa. O sagrado é a tonalidade da própria abertura na qual o ser se dá através das disposições fundamentais. Se ele “serve para algo” é para o próprio “acontecimento essencial” do ser, e não para dizer se uma determinada tradição religiosa ôntica é ou não é religiosa. Segundo Heidegger, o luto e a disposição fundamental também se apresentam enquanto sagrados. Por meio destes torna-se possível uma experiência outra com os deuses. Trata-se, pois, de uma experiência da fuga dos antigos deuses e da vinda dos novos. No âmbito desta discussão, Heidegger aponta um trecho de “Germânia” que faz referência às águas da pátria. Antes, contudo, devemos acentuar que nesta mesma obra aqui

³³ HEIDEGGER, Martin . *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 85.

para nós em questão bem como em outras o pensador se debruça sobre os poemas de Hölderlin dedicados aos rios. Além disso, em *Hinos de Hölderlin* o pensador sempre recorre a vários poemas desse poeta de maneira a enriquecer a sua compreensão. Daremos aprofundamento, no segundo capítulo, ao seu primeiro contato com o hino “O Reno”.

A alusão a esta parte do poema procura apontar para o fato de as águas da pátria, referentes à Germânia, fundarem a possibilidade de abrir caminhos, uma vez que a terra encontrava-se sem estes. Conforme Heidegger, esta ausência de caminhos ocorreu desde que a fuga dos deuses não foi tomada enquanto tal. Tornar a fuga presença, ou seja, tornar a ausência presença, ao invés de tomá-la como ausência impossibilitou que caminhos fossem margeados pelo rio. Assim, o rio apresenta-se como o elemento que, mesmo ao deparar-se com barreiras, encontra meios para abrir novos caminhos. Nesta abertura encontra-se intimamente possível uma nova experiência com os deuses. Isto porque o rio estabelece e delimita caminhos que possibilitam ao homem encontrar guarida na terra-pátria e, assim, fundar a possibilidade de uma experiência com os deuses.

Heidegger, contudo, ressalta que a fuga dos deuses não implica a ausência da divindade e do próprio sagrado. A ausência dos deuses tomada como tal possibilitaria a compreensão sobre essa dimensão divina e sagrada. Recorrendo a um trecho de significativa importância do texto *Carta sobre o humanismo* (1946), na qual o pensador nos revela um norte a partir do qual a questão do sagrado deve ser pensada, compreendemos que:

Somente a partir da verdade do ser pode-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado pode-se pensar a essência da divindade. E, finalmente, somente na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra de ‘Deus’ (...). Esta dimensão, porém, é a dimensão do sagrado, que mesmo como dimensão já permanece fechada, caso não se clarear a abertura do ser para, em sua clareira, estar próximo do homem.³⁴

A importância deste trecho é a delimitação do âmbito no qual se revela o jogo entre sagrado, divindade e deuses. Sendo assim, o pensador nos esclarece que a divindade, mesmo nesse período marcado pela fuga dos deuses, mantém o seu poder de vigência ainda que de maneira crepuscular. Os deuses se ausentaram, mas o âmbito do sagrado nunca é perdido. Justamente, tomando essa ausência como ausência, em uma postura de reserva e renúncia, que o poeta deixa o âmbito do sagrado e da divindade se mostrar. A postura do poeta, contudo, não será reviver os deuses sumidos, mas sim deixá-los ausentes, ou seja, abandoná-los. A renúncia de que falávamos antes possibilita a conservação da divindade, tornando possível, assim, a instauração de um âmbito fecundo para um novo encontro com os deuses.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 66.

Como observado antes, a disposição fundamental da poesia se mostra na necessidade de se abandonar os deuses de maneira a preservar-lhe a sua divindade. Compreendendo desta maneira, temos que este abandono acaba por revelar-se enquanto uma “espera ciente”. O trecho do poema “nada quero pedir” se apresenta, então, como um querer à medida que a penúria da falta de deuses é anunciada no poema: “É que quando tudo acabou, e o dia se extinguiu./ O sacerdote é o primeiro atingido, (...)/ (vv. 20-21)”. Entretanto, não se pode dizer que este abandono tenha se extinguido pelo fato dessa espera vir à tona. Trata-se, na verdade, de uma disposição fundamental que ressoa na complementaridade destes contrários: abandono e espera. Somente pode-se esperar, pois já se colocou na disposição de abandono. Neste jogo, o sagrado e a divindade se apresentam enquanto âmbitos mais originários possibilitadores dos deuses que fugiram e dos que são esperados.

Contudo, Heidegger aponta que o abandono é suportado somente pelos céticos, ou seja, por aqueles que duvidam. Além disso, torna-se imprescindível que a penúria da falta de deuses seja experimentada para que seja possível pensar em uma nova vinda dos deuses. Segundo o pensador, tal experiência torna-se possível pela dúvida. Esta se apresenta enquanto condição de possibilidade para suportar essa indigência de que falamos à medida que é através dela que é dissipada qualquer particularidade do indivíduo: o “eu” torna-se um “nós”. Além disso, a dúvida coloca em suspenso a posse de um saber, gerando o estado de penúria necessário para o alcance da disposição fundamental. Com a dúvida, a dicotomia sujeito e objeto é superada: não há mais um sujeito e deuses fugidios ou não, mas sim o homem enquanto *Dasein* deixando ressoar o *Dasein* histórico de um povo e a abertura do âmbito de sagrado e divindade.

O “ocorrer essencialmente” da disposição fundamental alcança a sua plenitude somente quando estes dois modos (abandono e espera) se aglutinam ainda ao assédio e à disponibilidade. Pois, segundo o pensador: “(...) a espera vibra precisamente no abandono e, assim, transforma-o em assédio. O assédio do luto sagrado, no entanto, transforma-se, enquanto assédio, em *disponibilidade*, isto é, na medida em que resiste ao assalto dos que assediam”.³⁵ No alcance desta sua essência plena, a disposição fundamental atinge não somente ao poeta, como colocado anteriormente, ela atinge também ao ente. O poeta é uma possibilidade de se dar do ente. O que distingue o ente nesta particularidade poética é o deixar o âmbito de sagrado e divindade ressoar através da poesia possibilitadora da dinâmica do ser. A partir disto, a terra-pátria também é alcançada por esta disposição. Não só o ente se dá

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 102.

nessa particularidade, mas também a terra. Entretanto, conforme Heidegger, a terra é primeiramente alcançada por esta disposição, já que se encontra antecipadamente disposta. Assim disponível ela institui guarida para o homem, possibilitando a este o alcance da disposição fundamental.

Terra não deve aqui ser entendida como um espaço geográfico específico ou como uma determinada região. Conforme Heidegger: “A terra aqui é experimentada antecipadamente à luz de um saber questionante sobre a missão histórica de um povo. (...) A Terra está educada para ser esta terra-pátria dos deuses. Tal educação é que a converte em terra-pátria (...)”.³⁶ Assim preparada a terra revela-se sagrada, já que não se encontra subjugada ao domínio explorador do *Dasein*. Este lhe permitirá uma preparação à medida que seu ser encontrar-se fundado no desinteresse. Esta preparação pressupõe a retirada da terra de um âmbito no qual ela se fundaria simplesmente enquanto local de residência. Sendo assim, “A ‘pátria’ é o próprio Ser que suporta de raiz e articula a História de um povo enquanto algo de existente: a historicidade da sua História. (...) o poeta encara a pátria historicamente, em sentido originário.”³⁷ É porque a “pátria é o próprio Ser” que o homem pode, a partir do seu “acontecimento essencial” fazer-lhe morada, ressoando ora menos ora mais este próprio ser.

No que diz respeito à compreensão de Heidegger sobre o tempo, identificamos a ressonância desta questão na concepção da fuga dos deuses. Ou melhor, a importância de trabalhar esta questão se deve ao fato dela permitir a compreensão sobre alguns elementos essenciais à disposição fundamental. A concepção do tempo, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, não pode ser interpretada como uma sucessão linear em que se encontram desvinculados o passado, o presente e o futuro. Isto porque essa concepção linear é a reguladora das ações do homem no cotidiano, pois este necessita assegurar os eventos e compromissos do desenrolar de suas ações. Ou seja: é o modo de compreender o tempo da maneira como a metafísica desenvolveu ao longo de sua história. É o que poderíamos chamar de tempo derivado, tempo ôntico e não tempo ontológico, pois mais originário. Nesse modo impróprio, pois derivado, de lidar com o tempo, próprio do cotidiano, o futuro seria tomado como algo passível de ser aprisionado e programado pela exatidão do calendário ou do relógio. Seguindo esta linha de compreensão, o passado revela-se enquanto dimensão que não mais vigora no presente. Ou seja, esta dimensão é contemplada como mera recordação de experiências vividas em uma instância que não vigora mais. Sendo assim, esta dimensão temporal é destituída de qualquer poder sobre a existência presente. Ora, já a dimensão do

³⁶ HEIDEGGER, Martin . *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 103.

³⁷ *Ibid.* p. 117.

presente revela-se, pois, a privilegiada na medida em que nela se dá a instância dos acontecimentos e é a partir da sua ocular que o passado pode ser tomado como apagado e destituído de vida e o futuro como algo que pudesse ser aprisionado.

Contudo, Heidegger nos apresenta uma compreensão sobre o tempo em que as dimensões passado, presente e futuro não podem ser pensadas separadamente. Ou como melhor nos diz o pensador em sua obra *Ser e Tempo* (II): “Temporalização não significa ‘sucessão’ de ekstases. O porvir não vem depois do vigor de ter sido e este não vem antes da atualidade. A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido”.³⁸ Pois bem, o tempo pensado desde essa unidade é, pois, a abertura na qual o homem se encontra lançado e o que determina o jogo no qual ele se constitui. Nesse sentido, o “vigor de ter sido” (o passado) é, pois, uma dimensão que ainda vigora no presente na medida em que o legado no qual o homem se encontra lançado determina as suas relações com as coisas, com os outros e consigo mesmo. Esta dimensão delinea o horizonte no qual o homem encontra-se lançado (fazendo-se presente numa atualidade), mas que deverá, porém, ser redimensionado. Já o “por vir” apresenta-se, pois, enquanto dimensão privilegiada à medida que é sempre assumido como possibilidade a ser projetada. Esta dimensão, longe de se esgotar no mero planejamento de ações, revela-se, antes, totalmente destituída de objetivação e mensuração. Tal compreensão sobre o tempo pode ser visualizada no próprio pensamento de Heidegger que estabelece sempre um constante diálogo (atualização) com a tradição (vigor de ter sido). A dimensão do presente revela-se, por sua vez, enquanto abertura de uma ocular de compreensão que não consiste em uma repetição da tradição. Isto porque sua leitura lança um olhar redimensionado, projetando, assim, o “por vir” dessa história. Percorrendo este caminho interpretativo, o projeto de Heidegger de uma superação da metafísica deve ser compreendido como “um percorrer o legado da tradição” de maneira a colher o que lhe ficou subjacente, oculto.

Ora, como este tempo se mostra através da noção de disposição fundamental e na sua pertinência à concepção da fuga dos deuses? Segundo Heidegger, a presença dos deuses, mesmo na época marcada por sua fuga, se dá de modo crepuscular, ou seja, se dá enquanto aqueles que se encontram fugidos. Por este motivo não se pode dizer que esta fuga implique a sua ausência, uma vez que mesmo por meio dela os deuses ainda se fazem presentes, à medida que continuam sendo ao modo de uma renúncia. Sendo assim, esta presença se dá por meio do “já uma vez ter sido”. Esta expressão não aponta, contudo, para um passado

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (II)*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 149.

ressequido e sem vigor, mas sim para uma dimensão temporal que ainda encontra ressonância no presente.

Mantendo-nos ainda no âmbito da obra *Hinos de Hölderlin*, este tempo originário torna possível o acontecimento fundamental da disposição. A própria poesia encontra a possibilidade do seu “ocorrer essencialmente” a partir deste tempo originário, uma vez que ela tem o seu fundamento neste acontecimento da disposição fundamental. Neste caminho interpretativo que se tem seguido, a partir do qual se depreende uma unidade essencial entre tempo originário, disposição fundamental e poesia, o próprio *Dasein* é convidado à baila. Este também deverá deixar ressoar o seu ser enquanto tempo. Isso porque o tempo originário se apresenta somente quando o *Dasein* colocar-se na escuta do dizer poético, possibilitando-lhe o alcance de sua essência. Nesta constituição, o *Dasein* encontra-se perpassado por uma compreensão sobre o “por vir” como dimensão temporal já antecipada e projetada na atualidade. Da mesma maneira, o “vigor de ter sido” é interpretado como dimensão a ele destinada e, por isso, a ser herdada. Explicitemos um pouco mais esta questão. A temporalidade originária ressoa no *Dasein* enquanto este toma uma “decisão antecipatória”. Ou seja: o *Dasein* a deixa ressoar a partir do momento em que se compreende enquanto mortal e que o seu ser mais próprio é ser-para-a-morte (como desenvolvido em *Ser e Tempo*), ou ainda ser mortal (como apontado em *A Caminho da Linguagem*). Assim, tomando-se enquanto finito, o futuro se dá enquanto abertura para atualizações presentes que ressoam aquilo que foi. O “acontecimento essencial” do ser pode ser compreendido na sua verdade enquanto tempo. Assim, enquanto mortal, cada atualização do *Dasein* é finita, pois se dá em um instante. Somente enquanto mortal, vivenciando sua precariedade e a possibilidade da impossibilidade de todas as possibilidades (a morte) que o presente se configura a partir de atualizações que ressoam aquilo que ele foi em direção ao que ele poderá ser. Assumindo-se enquanto mortal, o *Dasein* torna-se âmbito da verdade do ser, compreendida enquanto tempo, na sua dinâmica de ausência e presença.

Segundo Heidegger, este tempo tem o “por vir” como uma dimensão temporal privilegiada. No dizer de Hölderlin, o próprio tempo originário é denominado como “o que arrasta” e se deixa ver como a própria disposição fundamental. Este “arrastar” diz respeito tanto ao “por vir” quanto ao “vigor de ter sido”, à medida que estas dimensões temporais encontram-se referidas entre si. Isso porque na dimensão temporal da atualidade, o “vigor de ter sido” encontra-se atualizado, e o “por vir” apresenta-se enquanto projeto. Sendo assim, este tempo não deve ser compreendido, como dito antes, como uma sucessão linear de passado, presente e futuro. Contudo, se o interpretamos a partir da unidade destas três

dimensões nos será possível compreender o seu “ocorrer essencialmente”. Tal questão também se mostra no poema “Germânia” na passagem em que o homem, do qual se fala no momento de aparição da águia, está numa relação com o “ter sido” e o “por vir”, à medida que olha para trás, mas estende o braço para frente.

A experiência deste tempo originário permite, pois que o homem alcance a sua historicidade e conquiste a sua identidade no mundo moderno. Ou seja, este tempo revela-se enquanto condição de possibilidade para sermos históricos e para sabermos “quem somos”. Além disso, nos possibilita experimentarmos a fuga dos deuses. Hölderlin experimenta este tempo através de sua poesia, à medida que a disposição fundamental o alcança e lhe torna possível esta experiência. Sua poesia torna-se então âmbito de recordação e conservação dos deuses, bem como um convite a experienciar a historicidade do *Dasein*. Este âmbito, não deve, contudo, ser compreendido como um registro histórico ou como um armazenamento de dados. Como dito antes, o “vigor de ter sido” não é tomado como algo que já foi, sendo assim, a fuga dos deuses não lhes retirou o seu poder de vigência. A poesia revela-se fecunda para o acontecimento desta fuga, mas ao modo de um deixar ainda vigorando. O dizer do poeta é fundador porque, alcançado pela disposição fundamental, ele deixa sua poesia estabelecer este âmbito de recordação e conservação. Além disso, por meio de sua poesia e de seu dizer ele possibilita ao *Dasein* o alcance de sua historicidade. É através da poesia que, conforme Heidegger, pode-se “chegar ao fundo que é estabelecido na fundação instituinte”.³⁹

A originariedade da disposição fundamental se deve ao fato de esta possibilitar o surgimento unitário dos contrários harmônicos (como, por exemplo, no que diz respeito ao abandono e à espera, à disponibilidade e ao assédio) a partir de “uma essência originariamente própria da temporalidade”.⁴⁰ Essa interdependência originária dos contrários é o que Hölderlin nomeia de intimidade (*Innigkeit*). Esta diz que o surgimento dos contrários se dá porque eles se encontram unitariamente possibilitados pelo tempo compreendido na sua unidade essencial. A partir dessa consideração depreende-se que o caráter contrário e antagônico de um elemento não é estabelecido posteriormente àquilo que o contradiz. As contradições já brotam de uma mesma origem que as une e as diferencia ao mesmo tempo. Trata-se do harmoniosamente oposto do qual falava Heráclito. Tal harmonia se deve ao fato de as contradições encontrarem em si mesmas os seus respectivos limites. Ou seja, não há tentativa de sobreposição de um limite ao outro, mas sim a conquista deste na tensão dos contrários.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 111.

⁴⁰ *Ibid.* p. 114.

Para Heidegger, toda e qualquer alusão a este poema deve ser pensada no contexto da intimidade dos contrários. Ora, no que diz respeito ao caminho interpretativo do hino, deparamo-nos com uma ressalva de Heidegger. Segundo ele, não se deve apegar-se a uma imagem construída pelo poema, ou melhor, reduzir o dizer poético a simples imagens criadas pelo poeta. Esta ressalva se deve, primeiramente, ao fato de tal empreendimento estar totalmente contrário ao seu propósito. Heidegger sugere, então, não apegar-se ao que prontamente se revela, mas sim debruçar-se sobre aquilo que se encontra oculto, subentendido nas entrelinhas do poema. Isso porque a própria origem do poema e de seu dizer encontra-se instituída pela intimidade dos contrários. Sendo assim, desta origem advém não só o que requer atenção como também o que lhe é superficial. Torna-se necessário, então, atentar para o essencial que se põe a dizer no poema.

Temos ainda outra possibilidade de compreender esta intimidade dos contrários. A linguagem poeticamente instauradora, por exemplo, deve ser entendida ao modo de um velamento e desvelamento. No reconhecimento desta dinâmica da linguagem, depreendemos que, inerente à revelação, encontra-se o seu poder de ocultação. Tal questão nos reclama a necessidade de compreendermos a dimensão do mistério (*Geheimnis*) de maneira a alcançarmos o seu “ocorrer essencialmente”. Este se mostra à medida que compreendemos que o mistério ganha o seu poder de velamento no confronto com a dimensão do desvelado. Este revelar, contudo, não quer dizer a nudez escancarada de um conteúdo, mas, pelo contrário, se impõe enquanto aquilo que se mantém oculto. Isso porque este só ganha o seu poder de ocultação no confronto com a sua potência reveladora. Ou seja, para ganhar o seu poder velador o mistério deve deixar-se anunciar deste modo. Sendo assim, a sua revelação deve se dar ao modo de uma ocultação. Ora, já que no caso deste revelar não se trata de um escancaramento, ele deve ser compreendido como um apontar em “direção de”, um “acenar para”. Isso porque os contrários encontram-se numa ligação originariamente unitária: o velamento e o desvelamento necessitam um do outro para encontrar os seus respectivos limites. Sendo assim, a intimidade dos contrários se deixa ver a partir do dizer poético, à medida que o privilégio deste dizer não se deve ao fato de tudo escancaranar, mas sim ao fato de ele ser essencialmente velador. Segundo Heidegger: “A intimidade não tem a natureza de um enigma por outros não conseguirem penetrar, antes ela desdobra a sua essência, em si mesma, como enigma. Só há segredo onde domina intimidade”.⁴¹ Sendo assim, torna-se imprescindível alcançarmos o “ocorrer essencialmente” do ser a partir dessa consideração. Ou

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 235.

seja, devemos compreendê-lo enquanto mistério mesmo (a partir de seu jogo constitutivo). O dizer poético seria, então, aquele que preservaria a dinâmica do ser da tentativa de aprisionamento, ou seja, da pretensão da solução do mistério. Dizemos pretensão porque esta tentativa se caracterizaria pela imposição de um discurso metafísico, ou seja, aquele que pretenderia solucionar o mistério. Ora, já o dizer poético está muito mais ambientado por uma tentativa de “apontar para algo”, “dar acenos” de um âmbito a ser compreendido. Sendo assim, o poema se revela como âmbito em que a intimidade se apresenta enquanto mistério mesmo, ou seja, em seu “ocorrer essencialmente”. Contudo, o dizer poético não pretende aqui revelar algo mais que um outro dizer nem sequer encobri-lo. Segundo Heidegger, “antes este dizer é ambas as coisas numa só, e esta única coisa é um acenar, onde o dito apenas aponta para o que ficou por dizer e o que ficou por dizer para o dito e para o que tem de ser dito”.⁴²

Deve-se apontar, por último, que somente a palavra poética possibilita a instituição e fundação da penúria da ausência dos deuses. Esta, contudo, deve ser experimentada enquanto “penúria da falta de penúria, a penúria da completa falta de força para fazer a experiência da mais íntima questionabilidade do ser-aí”.⁴³ Tal penúria deve ser experimentada já que o *Dasein* tornou-se estranho (*Unheimlich*) para si próprio. Uma tal ausência de penúria compreende o fato de a historicidade do *Dasein* ainda não ter sido experimentada e um povo não ter conquistado ainda o saber sobre “quem somos”. O poeta, contudo, é aquele que experimenta esta penúria metafísica e dispõe seu dizer para instaurá-la. Contudo, a permanência nesta penúria implica a solidão “como uma necessidade metafísica, isto é, tem de saber que é precisamente nela que vigora a mais elevada intimidade da pertença ao Ser do próprio povo”.⁴⁴ A partir da experiência desta penúria nos é possível compreender o lugar metafísico da poesia de Hölderlin. Este, por sua vez, se mostra ao alcance da experiência da historicidade de um povo bem como torna possível a reconquista da essência do homem. Na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger esclarece que somente “Em face da essencial apatricidade do homem, mostra-se ao pensamento, fiel à dimensão ontológico-histórica, o destino futuro do homem, no fato de ele achar o caminho para a verdade do ser, pondo-se a caminho deste encontro”.⁴⁵ Germânia, a pátria que se faz a questão do hino de Hölderlin, também traz à baila a discussão sobre a essência do homem esquecida na modernidade, ou seja, sobre sua apatricidade. Sendo assim, torna-se necessário que o homem não se sinta em casa para transcender em direção ao *Dasein* histórico enquanto “acontecimento essencial” do

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 123.

⁴³ *Ibid.* p. 129.

⁴⁴ *Ibid.* p. 130.

⁴⁵ _____ . *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 50.

ser na sua verdade. Isso porque ele tem que estar aberto para as outras possíveis atualizações e se desfazer daquelas que lhe dão a sensação de patricidade. A metafísica se esquece dessa apatricidade, pois o ser é sempre tomado como presença, como algo já dado, já atualizado, ou seja, lançado ao seu esquecimento. Contudo, esta discussão se dá a partir de uma meditação sobre a necessidade de trazer o ser para a proximidade, e partir desta, ele pode ser compreendido em sua verdade.

Pois bem, temos que a discussão em torno do hino “Germânia” nos convida a uma reflexão sobre o reencontro do homem moderno com a sua essência, uma vez que esta se encontra erradicada. A interpretação deste hino nos possibilitou ver que tal essência deve ser compreendida a partir do alcance da historicidade do *Dasein*. Neste alcance o homem supera a sua apatricidade enquanto esquecimento do ser. Na busca por esta superação, o homem abre caminhos para o alcance da verdade do ser. Sendo assim, o seu “por vir” se mostrará na concretização desta conquista. Esta representará, pois, a retirada do homem de sua não essência, ou seja, o abandono da compreensão sobre o homem enquanto animal racional. Da mesma maneira, o ser é retirado de sua representação cristalizada e compreendido a partir de seu jogo essencial entre velamento e desvelamento. No pensamento de Heidegger este jogo se apresenta como condição fundamental para uma experiência do sagrado. Pensar o sagrado a partir da noção de disposição fundamental aponta, então, para a necessidade de uma experiência da verdade do ser, à qual os poetas reclamam atenção.

CAPÍTULO 2: O POETA E A PALAVRA

1. Considerações iniciais

Neste segundo capítulo desenvolveremos algumas considerações sobre o papel do poeta a partir do modo mesmo como a sua existência e a sua palavra se deixam ressoar. Antes, contudo, lançaremos mão da compreensão de Heidegger sobre o homem a partir do prisma cunhado pela metafísica, notadamente, a partir deste período que marca a modernidade. Após percorrermos este caminho buscaremos considerar em que medida o poeta se apresenta como o porta-voz do sagrado. Por fim, procuraremos desenvolver como Heidegger compreende o homem e como este permite que sua existência se abra, radicalmente, enquanto âmbito do “acontecimento essencial” do ser. Pois bem, “Para quê poetas em tempo indigente?”⁴⁶ é a pergunta de Hölderlin que ressoa no pensamento de Heidegger. Se os deuses se foram, qual o sentido de se pensar em poetas? Segundo o pensador, o tempo da noite do mundo ofuscou o irradiar do dia dos deuses. A escuridão se impôs de modo a massacrar essa claridade. Ora, mas a noite mesma pode se dar sem o dia? Para o escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967) a possibilidade de que o brancor do dia irradie atravessa o íntimo da negridão da noite, bem como esta ganha o seu esplendor na tensão com o claro do dia. Em sua obra *Grande sertão: veredas* o escritor nos aponta este imbricamento através da fala do personagem Riobaldo que diz: “A noite atravessa o dia, da manhã à tarde, seu pretume dela escondido no brancor do dia, se presume.”⁴⁷ Sendo assim, poderíamos dizer que a fuga dos deuses se deu pela própria possibilidade do seu advento? Para respondermos isto precisamos adentrar mais a própria questão.

Se o brancor caracteriza o dia dos deuses, a noite deixa brilhar somente a sua ausência. O tempo desta noite é, pois, o da indigência. Este não se caracteriza somente por uma falta, mas mais propriamente, pelo fato da indigência nem sequer ser pressentida. Além disso, para Heidegger: “Longo é o tempo indigente da noite do mundo. Terá que demorar

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 310.

⁴⁷ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 264.

muito até este chegar ao seu próprio.”⁴⁸ O que representa, pois, chegar ao seu próprio? Segundo o pensador, este tempo se caracteriza pela falta de fundo, de fundamento. Ora, se falta o solo base, parece mesmo que este tempo está suspenso num abismo. Torna-se necessário, então, alguém que se disponibilize a ir até o fundo deste. Somente a partir desta experiência será possível uma união entre os homens e os deuses, uma co-pertença entre terra e céu. É a partir desta experiência que se pode também falar numa viragem desse tempo. Para tal, é necessário não somente que alguém chegue até o abismo, mas que os mortais encontrem a sua própria essência.

Pois bem, segundo Heidegger os poetas são aqueles que possibilitam tal viragem, por serem eles a chegar até o fundo e fazerem a experiência desta falta de fundamento. Dessa maneira eles conduzem os mortais ao alcance de sua essência, ou seja, à experiência da mortalidade, uma vez que esta caracteriza o seu ser mais próprio. Hölderlin nomeia aqueles que fazem a experiência da mortalidade de “os verdadeiros mortais”. Para o pensador, por sua vez, esta experiência não deve ser entendida como findar ou deixar de ser. Ela se apresenta ao homem ao modo de uma decisão antecipatória⁴⁹, ou seja, a mortalidade é experimentada a cada vez enquanto finitude, enquanto limite, marcando a própria existência do homem como mortal. No entanto, a partir disto, a mortalidade ressoa e é compreendida pelo homem de vários modos. Um deles é aquele que marca a modernidade, ou seja, este do tempo da noite do mundo que desconsidera a condição mortal do homem não o reconhecendo enquanto um ente finito e limitado. Neste não experimentar a mortalidade e a própria finitude, o homem permanece lançado ao extremo esquecimento do ser. Esquece-se do seu jogo constitutivo de ausência e presença e, assim, sem essa oscilação nem sequer presente a ausência dos deuses. Hölderlin é, por sua vez, o mortal que presente os vestígios dos deuses e o poeta que poetiza a própria essência da poesia enquanto oscilação constitutiva do ser.

A referência de Heidegger a este homem destituído da posse da sua essência se dá pela menção à transformação do homem em sujeito. Nesta transformação o homem se encontra sob o império da objetivação do pensar próprio à essência da técnica. Contudo, deve-se inicialmente destacar que a crítica de Heidegger à técnica não tem em vista um pensamento utópico que pretenda conceber a vida sem ela. Não se trata de ir contra a técnica ou de pensar em sua extinção. Trata-se, contudo, de fazer atentar para o que permanece impensado nesta concepção própria à técnica. Segundo Heidegger: “Enquanto uma forma da verdade, a técnica

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 310.

⁴⁹ _____. *Ser e Tempo*. Vozes: Rio de Janeiro. p. 97.

funda-se na história da Metafísica.”⁵⁰ Ora, no que diz respeito à sua reflexão sobre a metafísica se evidencia, notadamente, a tentativa de superação desta. Sendo assim, o pensador não abandona ou desconsidera toda a história do pensamento ocidental, configurada como metafísica. Trata-se, então, de superá-la de maneira a penetrar naquilo que ficou subjacente e impensado. Para tal, Heidegger estabelece um constante diálogo com a tradição. Contudo, no que diz respeito à essência da técnica também se apresenta uma reflexão que pretende penetrar no solo mesmo que a torna possível, ou seja, a própria metafísica.

No texto da *Carta sobre o Humanismo* Heidegger aponta que a partir do prisma da metafísica não é possível compreender a essência do homem a partir da verdade do ser. Além disso, esta questão não foi sequer suspeitada ou questionada. O ser, segundo o pensador, encontra-se à espera de um pensamento que vá ao encontro do seu “ocorrer essencialmente”. Uma possibilidade para o caminho interpretativo da metafísica é chegar à compreensão sobre o homem como animal racional e do ser enquanto presença. Sendo assim, encontra-se reservada como possibilidade futura, a conquista de uma outra possibilidade, a da verdade do ser. Ou ainda, trata-se de um apelo para que o pensamento se volte para o desdobramento desta questão. Tal apelo conduz o homem ao encontro de sua essência. Isso lhe é possível porque o homem se encontra na vizinhança mesma do ser. Essa proximidade ressoa enquanto possibilidade de um oferecer guarida. Assim, quando buscamos a essência do homem nos voltamos para uma dimensão mais originária e fundamental, a própria essência do ser. Falar de humanismo em Heidegger só é possível a partir desse prisma: “a essência historial do homem, na sua origem desde a verdade do ser.”⁵¹ Isto aponta para um jogo oscilante: o homem é um caminho que aponta para algo aquém de sua própria atualização finita e limitada. Ao mesmo tempo, a verdade do ser, que torna possível esse acontecimento do homem enquanto finito e limitado, é alcançada aí, no próprio dar-se do homem. Essa dupla co-pertença entre ser e homem é o que não torna a busca pela essência do último um humanismo. Por mais paradoxal que possa parecer a princípio, a busca pela essência do humano não é a busca por algo de humano, mas sim de buscar dar destaque à verdade do ser. Sendo assim, quando iniciamos acima essa reflexão sobre a essência do homem não pretendemos apontar para um humanismo na compreensão heideggeriana. Queremos antes e propriamente destacar como a essência do homem permaneceu impensada no seio da tradição justamente por ter sido tomada apenas enquanto um ente presente, fazendo parte do domínio do humano. No desenvolvimento desse capítulo, estaremos priorizando esse momento

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 49.

⁵¹ _____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 52.

marcado pela técnica, ou seja, a incompreensão da diferença entre homem e ser e sua co-pertença. Por levar em conta essa diferença e a mútua referência é que, para o pensamento de Heidegger, a compreensão sobre a essência do homem exige ser pensada a partir do horizonte da verdade do ser. É por esse motivo que Heidegger elege Hölderlin como poeta dos poetas, uma vez que este “(...) não faz parte do ‘humanismo’ e isto pelo fato de pensar o destino da essência do homem mais radicalmente do que este “humanismo” é capaz.”⁵²

Ao contrário disto temos o pensamento da técnica, aquele que calcula. Este não permite que o homem compreenda a sua mortalidade, pois o ludibria com o aparente sentimento de poder dominar e calcular tudo o que o rodeia, inclusive a vida. A própria linguagem se apresenta, sob esse império, como uma posse do homem. Sendo assim, ela se encontra subjugada ao domínio da gramática e da lógica. Segundo Heidegger: “É possível que nosso habitar sem poesia, que nossa incapacidade de tomar uma medida provenha da estranha desmedida que abusa das contagens e medições.”⁵³ Esta desmedida que ameaça ao homem, contudo, não deve ser compreendida pejorativamente, pois mesmo aí reside a possibilidade de uma viragem. Isso porque segundo Hölderlin: “(...) onde está o perigo, cresce também a salvação.”⁵⁴ Ou ainda nas palavras de G. Rosa: “ (...) pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca-brava, que mata?”⁵⁵ Ora, talvez seja pelo modo como o homem experiencia estas possibilidades que ele se encontre destituído do poder de compreendê-las nas suas diferenças.

Contudo, a tarefa de distinguir um do outro está reservada aos poetas. Não somente a de distinguir, mas também a de abrir o solo para uma fecundação daquilo que salva. A eles cabe o risco de tornar a sua palavra, ou como diz Hölderlin no hino “O Reno”, o seu canto uma abertura disponível para o que necessita ser dito. Longe de estar numa relação com a linguagem de maneira objetivante ou até mesmo reflexiva, o poeta ou o cantor, se disponibiliza a uma experiência com ela. Segundo Heidegger: “Estes que arriscam mais são então os dizentes porque arriscam o próprio ser e se atrevem, por conseguinte, a entrar no recinto do ser, na linguagem.”⁵⁶ Este dizer, contudo, está destituído de qualquer imposição própria àquele habitar “técnico”. O dizer poético diz mais do que este dizer da técnica e da objetivação porque diz somente o que necessariamente se dá. Sendo assim, não há mais um

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 19.

⁵³ _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004. p. 179.

⁵⁴ _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 362.

⁵⁵ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 27.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 384.

sentido quantitativo, mas sim um qualitativo. Isto quer dizer: aquele do “como” o homem se corresponde obedecendo, ouvindo e servindo de lugar para o dar-se desse dizer essencial.

Os poetas, ao assumirem este risco: “Trazem aos mortais o rasto dos deuses foragidos, na negridão da noite do mundo. (...) A característica destes poetas consiste em que, para eles, a essência da poesia se torna digna de ser questionada, pois encontram-se, de forma poética, no rasto que leva àquilo que, para eles, necessita ser dito.”⁵⁷ Sendo assim, o dizer poético de Hölderlin poetiza a própria essência da poesia e nomeia o sagrado para os homens. O sentido de se falar em poetas em tempo indigente brota da indigência mesma, ou seja, como uma necessidade deste tempo destituído de deuses. Mas ao se destacar a importância e o sentido da poesia nos parece, à primeira vista, que há um privilégio distintivo entre o modo autêntico (palavra poética) e inautêntico (linguagem proposional) de ser. Contudo, na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger aponta que não se trata de um estabelecimento de valores nem de distinção moral, mas sim de apontar para os modos da relação do homem para com a verdade do ser, relação essa impensada pela metafísica. Assim, isto implica dizer que os dois modos citados acima são inerentes ao dar-se do homem e do ser. Tanto o modo autêntico quanto o inautêntico advém dessa relação entre homem e ser. O que os difere é o “como” ressoa a verdade de ambos através desses modos, o “acontecimento essencial” de homem e ser naquilo que lhes é mais próprio. Justamente porque compartilham uma base em comum, é possível transitar entre um e outro modo. Isto não quer dizer que o poeta faça de sua palavra uma porta-voz que sempre ressoa autenticamente. Isto seria mesmo impossível porque de início e na maior parte das vezes o homem se dá no cotidiano. Ou seja, o poeta enquanto homem está sob o jugo do já dado no cotidiano, do já dado metafisicamente, contudo, o homem enquanto poeta faz jogar esses dois modos.

Com estas considerações pretendemos, tão somente, deixar claro que nossas reflexões seguirão esta orientação de Heidegger: não se trata de estabelecer distinção moral entre um modo e outro. Ora, a questão sobre o poeta ganhará destaque neste capítulo porque neste momento do pensamento de Heidegger ele aponta para a necessidade de se confrontar com o poema de Hölderlin e num âmbito mais originário, o pensador pretende fazer jogar o poetar e o pensar. Além disso, o segundo hino a respeito do qual Heidegger empreende uma reflexão trata da própria vocação do poeta.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 388.

2. Hino “O Reno”

Primeiramente, contudo, devemos abrir a possibilidade de um contato com este hino. Para Heidegger é necessário um questionamento sobre o ser que se abre e se institui poeticamente num poema. Isso é necessário para que possamos compreender o seu âmago, ou seja, a disposição fundamental que o torna possível. Contudo, a disposição fundamental do hino “O Reno” não é outra diferente de “Germânia”. Trata-se da mesma disposição que ganha novas considerações e desdobramentos a cada vez: estes se dão tanto pelo hino como pela própria interpretação realizada por Heidegger. A respeito dos hinos que compõem a obra para nós em questão, Werle nos esclarece que:

(...) “Germânia”, com o qual se inicia a interpretação, funciona como a poesia [*Dichtung*] que trata da disposição fundamental [*Grundstimmung*] na qual está inserido o poeta. A interpretação do hino “O Reno”, por seu lado, coloca a essência do poeta em questão. Ou seja, o hino “Germânia” estabelece uma disposição fundamental para o hino “O Reno” no sentido de que no primeiro o poeta se posiciona perante o que se lhe mostra e, no segundo, poetiza a si mesmo a partir do que é destinado.⁵⁸

Como dito acima, no hino “Germânia” temos em destaque a disposição fundamental da poesia, na qual o poeta encontra-se lançado. Esta diz o próprio âmbito no qual o poeta deve encontrar-se situado para que seu dizer seja instaurador do ser, ou seja, para que sua palavra seja uma guarda deste. O hino “O Reno”, por sua vez, contempla a natureza deste rio compreendido enquanto um semideus e a partir do qual se mostra a essência e a vocação do poeta. Segundo Heidegger: “Pelo facto, de instituir poeticamente o Ser dos semideuses, a poesia ‘O Reno’ poetiza de um modo pensante a essência da poesia.”⁵⁹

Sendo assim, a reflexão que Heidegger desenvolve a partir da compreensão sobre o ser dos semideuses nos permitirá ver o “ocorrer essencialmente” da poesia e do ser que nela é instituído. Isso porque para o nosso pensador o poeta não está na esfera de conceituação do ser, mas sim de oferecer guarida para o seu “ocorrer essencialmente”. Além disso, Heidegger enfatiza também que o trecho do hino que fala sobre o “pensar em semideuses” traz à tona uma pergunta essencial: aquela sobre a essência dos homens e dos deuses. Segundo Heidegger: “Pensar em semideuses significa: pensar a partir do centro originário em direcção à Terra e aos deuses.”⁶⁰ O jogo entre terra e deuses ressoa através e enquanto semideus. Este habita tal oscilação, se constituindo dela e a partir dela. Tal empreendimento se torna possível

⁵⁸ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 136.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 223.

⁶⁰ *Ibid.* p. 212.

já que pela compreensão sobre este âmbito dos semideuses é delimitada concomitantemente a dos homens e a dos deuses. Dessa maneira, por meio do semideus, torna-se possível compreender a essência do homem enquanto poeta. Há aqui um jogo relacional no qual o próprio “acontecimento essencial” da poesia ressoa no dar-se do homem enquanto poeta ressoando o semideus.

Pois bem, a partir das considerações desenvolvidas pudemos compreender que o homem deve experienciar a sua mortalidade para que ele vá ao encontro de sua essência: o jogo oscilatório do semideus ressoado na figura do poeta. Ora, e sobre os deuses, o que é possível colher? Heidegger nos aponta que o ser dos deuses nos é oculto. Contudo, o pensador enfatiza que “Os deuses são sempre os deuses de um povo; neles se desvela e cumpre a verdade histórica do povo.”⁶¹ Os poetas, por sua vez, são os mediadores que tornam possível o cumprimento desta verdade.

3. Os semideuses e a vocação do poeta

Heidegger nos esclarece o sentido do âmbito habitado pelo poeta neste trecho:

O estar colocado na fronteira da terra pátria tem um duplo sentido: daí, a saudade pode divagar para o que é estrangeiro e longínquo, e aí, na fronteira, também têm de ser recebidos os deuses da terra pátria. O poeta tem de se encontrar na fronteira para que lhe possa acontecer aquilo que está a acontecer. Só nas fronteiras são tomadas as decisões, que são sempre a respeito das fronteiras e da falta delas.⁶²

Aquilo que está para acontecer, ou seja, aquilo que lhe é destinado toca na questão fundamental do poema. Segundo o pensador, destino é a palavra que compreende o ser dos semideuses e em torno da qual o poema é pensado poeticamente. Contudo, esta palavra não quer dizer uma ação já pré-determinada e independente da vontade humana ou até mesmo um fatalismo. Segundo Heidegger: “Por destino entende-se o Ser dos semideuses.”⁶³ Ora, se através do ser destes se deixa ver também o ser do poeta, podemos interpretar que a resposta do poeta a este ser enquanto destino é a guarda do ser. Esta resposta diz a necessidade de herdar o que lhe é destinado, mas sem fazer disto, tão somente, uma servidão cega. Isso porque é partir desta herança mesma que lhe é possível tornar-se, fazer-se livre. Somente assumindo a herança desta destinação lhe é possível alcançar isto mesmo que torna possível a própria destinação. Trata-se então de alcançar esta proveniência de maneira a ir ao encontro

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 163.

⁶² Ibid. p. 163.

⁶³ Ibid. p. 167.

da sua liberdade. A reflexão de Fogel sobre a questão da técnica moderna, notadamente, a tecnologia, a partir do pensamento de Heidegger, nos permite clarear esta questão. Na sua reflexão sobre este tema Fogel busca alcançar o fundo que torna possível e permite a instauração da técnica. No desenvolvimento dessa questão, ele pontua que a técnica, enquanto um modo de habitar do homem é o modo mesmo no qual ele se encontra atualmente, ou seja, a situação histórica na qual nos encontramos hoje. Sendo assim, a reflexão sobre essa situação procura compreender o horizonte que torna possível essa destinação, ou seja, a própria tecnologia. Nesse exercício, encontra-se em jogo a necessidade de sintonização com o destino e com o que dele é destinado de modo a nos fazermos os forjadores do futuro. Ou seja, trata-se de sintonizarmos com essa destinação de modo a nos fazermos livres à medida que podemos ver o solo mesmo que torna possível esta destinação. Vejamos como Fogel descreve a conquista desta sintonia:

(...) nós sempre somos situados *no* e tomados *pelo* que nos é legado, *no* e *pelo* que recebemos como herança. É assim que toda herança, todo ser-no-mundo, é destino, que se constitui como envio *de...* e envio *para...* É, pois, mais do que destino, destinação, ou seja, dinâmica de temporização do tempo ou *estória*. É isso a estrutura da História. (...) A herança, que é nossa servidão, é também o dom da liberdade, à medida que ela, e só ela, nos convida e mesmo nos provoca à conquista da força que a (herança) instaura, isto é, à medida que somos chamados pelo imperativo de conquista da gênese ou do modo de ser e fazer da história, do envio, do destino, no qual estamos lançados. (...) E conquistamos isso ou qualquer coisa que venhamos a conquistar, à medida que nos dispomos a pensar a sua essência, qual seja, sua força de proveniência ou sua gênese.⁶⁴

A disposição a esta conquista faz de Hölderlin o poeta do futuro, o “(...) poeta vindo de longe e por isso o mais futuro. Hölderlin é o mais futuro porque procede do mais longe e nesta grandeza recorre e transforma o maior”.⁶⁵ Dessa maneira, não se pode compreender destino somente enquanto herança, mas também enquanto uma necessidade de superação daquilo que se lhe envia. Ou seja, trata-se de projetar aquilo que lhe é destinado. Isto é possível à medida que o poeta mergulha naquilo que torna possível a própria destinação, ou seja, percorrendo as suas raízes sustentadoras. Somente assim lhe é possível conquistar este destino.

Contudo, segundo Heidegger, a conquista desta tarefa se caracteriza por um sofrimento. Esta disposição não diz respeito à lamentação e à dor. Trata-se de um sofrimento criador, uma vez que ele possibilita e funda o estado de penúria necessário à instituição do

⁶⁴ FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita. Escritos de Filosofia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998. p. 136-137.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 321. (Tradução nossa).

ser. Aqui, é interessante percebermos que sofrimento é o próprio movimento do estar disposto, aberto para receber a herança destinada. Assim, compreendemos que o próprio ser dos semideuses se revela enquanto sofrimento, enquanto esse jogo de passividade e atividade, de estar disposto colocando-se disposto. O semideus sofre, recebe, a herança enquanto ser. Sendo assim, o poeta só pode experimentá-lo porque pensa os semideuses, faz deste sentimento uma necessidade e resiste nele. Esta compreensão se evidencia no trecho do hino que diz: “Semideuses penso eu agora/ E devo conhecer os caros.” (vv. 136-137) Segundo Heidegger: “O ‘E’ significa: Este pensamento, por muito inesperadamente que venha sobre mim neste preciso momento, corresponde, apesar de tudo, ao meu Ser mais íntimo e mais amplo. Por isso, não há outra possibilidade senão a deste Ser dos semideuses me ser conhecido. Devo conhecê-lo, já o devo ter encontrado e devo dispor das condições necessárias para o definir.”⁶⁶

Segundo Heidegger, somente através do sofrimento torna-se possível apoderar-se do destino enquanto aquilo que se envia. O envio que se faz ao homem é aquele de sintonizar-se com a sua destinação de maneira que ele saiba o que se lhe envia, e assim, o possa querer. Contudo, o poeta faz a experiência dessa destinação (à medida que pensa os semideuses), torna-a palavra e a conduz para o povo. Segundo o pensador, a expressão “o que é enviado”, usada por Hölderlin, guarda “uma relação interior com a renovação e transformação do ser do Homem no sentido de ultrapassar o cotidiano habitual.”⁶⁷ Este ultrapassamento é possível porque não há somente um convite a assumir a sua destinação, mas também a conquista de sua liberdade. Heidegger pontua também que este pensar os semideuses que atinge o poeta o convida a um retorno à pátria de modo a enraizar-se nela. Além disso, este pensar o sintoniza (o poeta) com o *Dasein* histórico, uma vez que este é suportado e conduzido pelo ser fundado na poesia.

Segundo Heidegger é possível compreender a essência e vocação do poeta através de uma interpretação do ser dos semideuses, uma vez que “A partir deste estar-no-meio, Hölderlin compreende a essência e vocação do poeta.”⁶⁸ Ora, a vocação do poeta pode ser entendida, primeiramente, pela maneira como a sua escuta se dá. A importância da escuta para tal compreensão se deve ao fato de ela possibilitar ao *Dasein* abrir-se à sua destinação e, assim, sofrer o envio daquilo que lhe é destinado. O alcance de sua destinação, o modo como essa escuta ressoa, se dá por meio da palavra. No entanto, essa escuta do poeta é obscura. Isso

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 175.

⁶⁷ Ibid. p. 169.

⁶⁸ Ibid. p. 180.

porque o poeta encontra-se ambientado pela escuta da fronteira, ou seja, sua escuta não é nem a dos mortais nem a dos divinos, mas aquela semelhante à dos semideuses. Somente habitando esta escuta que ele pode ouvir a origem de que fala o hino. O trecho diz: “(...) e degradar-se-á/ A vida dos homens, antes que um tal rio/ Possa esquecer a origem.” (vv. 92-94)

Pois bem, os semideuses ganham o seu ser na fronteira entre o ser dos deuses e o dos homens. Sendo assim, os semideuses compartilham tanto do ser dos deuses quanto dos homens e, por isso, não são simplesmente homens ou simplesmente deuses. Por ganharem o seu ser na fronteira, no “entre” (*Zwischen*), o ser dos semideuses se revela numa ambigüidade, num antagonismo, para não dizer num jogo. Tal ambigüidade se torna condição fundamental para uma escuta da origem que não seja somente humana ou somente divina. A respeito da escuta divina Heidegger desenvolve suas considerações a partir do trecho do hino que diz: “‘ouviram-no/ Compadecidos os progenitores’ (...) Os pais do jovem ouvem as suas recriminações e o seu furor, e ouvem-no ‘compadecidos’.”⁶⁹ Já a respeito da escuta humana o pensador diz: “Na verdade, não são mencionados ‘Os mortais’, mas destes só nos é dito que ‘fugiram’. Mas não será essa fuga também um modo de ouvir?”⁷⁰ A partir disso se depreende que para Heidegger a escuta humana constitui-se num não-ouvir, num virar as costas para a origem, já a divina, se constitui numa atenção demasiada a ela. Sendo assim, por meio da escuta humana a origem é esquecida, já através da divina, torna-se livre do seu aprisionamento. Dessa maneira, em ambas as escutas, a origem é deixada à sorte. Faz-se necessária, então, uma escuta intermediária, um ouvir poético que jogue tanto com a distância do ouvir humano quanto com a proximidade do ouvir dos deuses. Isso porque para Heidegger a origem é “uma definição da essência do Ser como destino. (...) O Ser enquanto destino é aquela coisa estranha e grandiosa, que é sempre um incômodo para tudo que é pequeno e calculista.”⁷¹ Ou seja, para se colher o ser enquanto destino torna-se necessário o desvencilhamento de um pensamento que calcula, torna-se necessário saltar do âmbito da metafísica presentificadora da origem. Em busca de um discurso sobre o ser que não o torne presença e não o coloque sob o jugo do cálculo, o poeta e sua disposição para o sofrimento, para o envio do destino do ser se faz necessário.

Ora, a audição do poeta é, então, aquela resistente, já que não pode fugir da origem, nem dar-lhe atenção demasiada. Resistir é dispor-se à escuta da origem enquanto tal, ou seja,

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 188.

⁷⁰ Ibid. p. 188.

⁷¹ Ibid. p. 215.

não libertá-la. Segundo Werle: “na atenção à origem, (...) é a si mesmo que o poeta escuta, à sua natureza, que é a de estar destituído dos deuses e, por isso, ter de também sair da origem, em busca de um caminho próprio, entre os deuses e os homens.”⁷² Ele nos esclarece ainda que a tarefa do poeta: “(...) consiste em mediar os extremos, para que possam ser determinados os vários setores da existência humana. O poeta é aquele que ‘abala’ o homem em seu cotidiano, fazendo que este se digne a prestar atenção ao imperar do ser.”⁷³ Sendo assim, o poeta é aquele que através de seu ouvir capta a origem primordial, ou seja, ele capta a essência do ser como destino. Além disso, através de sua palavra poética ele conduz tal origem para a constituição do *Dasein* histórico de um povo. Nesta dupla tarefa do poeta de ouvir a origem e trazê-la à palavra, Heidegger destaca o traço fundamental do *Dasein*: ser diálogo.

Segundo Heidegger, a linguagem compreendida ontologicamente revela-se, pois, a casa do ser e na qual o homem é convocado a estabelecer morada. Contudo, a linguagem ôntica, enquanto pautada pela lógica gramatical, ressoa como um eco distante desta morada essencial. Por isso é reservada ao poeta a tarefa de desvencilhar a linguagem das amarras desta estrutura aprisionadora. Tal tarefa, contudo, resguarda em seu íntimo a possibilidade mesma de que o homem vá ao encontro de sua essência. Ir contra a degradação da linguagem é atentar para o seu ser mais próprio, ou seja, cuidar de sua morada enquanto aquela que abre guarida para a verdade do ser. A linguagem não é então posse do homem, mas o modo mesmo em que o ser em seu jogo entre velar e desvelar pode se dar. Sendo assim, a fala do homem somente é possível porque o ser o interpela à sua escuta. A palavra ou mesmo uma atualização do homem no mundo são, então, o ressoar deste apelo do ser morador na linguagem. Contudo, a palavra ou esta atualização podem ressoar ora mais, ora menos esse apelo na mesma proporção em que ela mostra o jogo constitutivo do ser: o apelo que oscila no modo do velar e desvelar. Este ressoar mais não pretende aqui apontar para uma conotação qualitativa. Isso porque, no que diz respeito à palavra, ela pode ressoar mais o apelo do ser por meio do silêncio do que através “do muito falar sobre”. Hölderlin é, pois, o poeta que torna sua palavra um convite ao povo para um encontro com sua essência a partir do alcance de sua pátria. Por isso é reservada ao poeta a possibilidade de abrir caminhos para que o povo encontre guarida para o seu habitar. Pois, segundo o pensador: “(...) no fluxo murmurante e seguro de si próprio do rio cumpre-se um destino, o país e a Terra dotam-se de fronteira e forma, os homens ganham uma pátria e, com isso, o povo a verdade.”⁷⁴

⁷² WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 173.

⁷³ *Ibid.* p. 170.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 211.

4. O nascido da pureza

O ser abre-se enquanto mistério⁷⁵ pela poesia, já que nela ele não só se abre como se encerra, ou seja, pela poesia o ser “ocorre essencialmente” no jogo entre velamento e desvelamento. Diz um trecho do hino: “Um enigma é algo que nasce da pureza. Também / O canto dificilmente o desvendará.” (vv. 46-47) Heidegger, a respeito deste trecho, nos evidencia que: “Quatro coisas são aqui referidas e colocadas num contexto interior: 1. o que nasce da pureza; 2. este, enquanto segredo; 3. O canto, ou seja, a poesia; 4. Esta como o que dificilmente poderá desvendar o segredo do que nasce da pureza. Isto é uma indicação de que nesta poesia, que trata do rio, entrelaça-se ao mesmo tempo o dizer da própria poesia.”⁷⁶ A respeito do primeiro ponto evidenciado, deve-se destacar que o nascido da pureza resguarda em si mesmo um antagonismo. Isso porque convivem juntos tanto a origem possibilitadora de todo gerar quanto o que já se encontra gerado mesmo. Esta convivência, contudo, se dá ao modo de um confronto interior e recíproco entres estes poderes antagônicos. É a partir deste antagonismo que o nascido da pureza ganha o seu desenvolvimento. A colocação de que o nascido da pureza resguarda em si mesmo tanto a origem quanto o que dela se origina evidencia o ressoar da origem no ocorrer daquilo que é originado, ou mais propriamente, a sua co-pertença. O trecho do hino que diz esta colocação é: “Como começaste, assim permanecerás.” (v. 48) Deve-se evidenciar também que esta origem permanece no originado enquanto origem mesma. Ou como melhor nos explicita Heidegger:

A origem pura não é aquela que se limita a fazer sair de si outra coisa e a abandona a si própria, mas aquele princípio cujo poder passa constantemente por cima do nascido, lhe sobrevive correndo à sua frente e está, assim, presente na fundação do que permanece; presente não como o que é apenas um efeito que vem do passado, mas como o que precede e, assim, enquanto princípio, é ao mesmo tempo o fim determinante, ou seja, o objectivo propriamente dito.⁷⁷

Tanto origem quanto originado albergam em si mesmos dois outros poderes antagônicos que se entrecruzam. Pela origem abrangemos dois poderes geradores: nascimento e raio de luz. Pelo originado, se destaca a penúria e a disciplina. Iniciemos pelos dois primeiros poderes antagônicos. O nascimento compreende, pois, um dos poderes da origem, e

⁷⁵ Na obra *Hinos de Hölderlin* nos deparamos com a utilização de várias terminologias para dizer o mesmo, quais sejam: enigma, mistério, segredo. Enigma refere-se propriamente ao termo usado por Hölderlin no hino “O Reno”. Já os outros dois contemplam a tradução por nós utilizada da compreensão de Heidegger a partir deste mesmo hino. Queremos pontuar aqui que será possível compreender também a referência às várias terminologias no desenvolvimento de nosso texto de maneira a acompanhar as variações da própria tradução.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 226.

⁷⁷ *Ibid.* p. 227.

ele mesmo, se dá enquanto origem, à medida que se revela enquanto abismo fundador (poder gerador da Terra). Já o raio de luz, enquanto o outro poder da origem, diz o relampejar mesmo (Zeus). Ora, este último, segundo Heidegger, se revela como condição de possibilidade para o “acontecimento essencial” do deus. Estes dois poderes não podem, contudo, ser compreendidos separadamente. Isso porque cada um destes poderes ganha o seu tom próprio na tensão com o limite do outro. O conflito entre ambos garante a possibilidade mesma de cada um destes conquistar o poder que lhe é próprio.

Segundo o pensador, o nascido da pureza, por ora contemplado pelo diferendo do nascimento e raio de luz, é, pois a origem dos semideuses. No próprio ser dos semideuses se mostra estes poderes antagônicos já que ele habita a terra sendo homem, mas sob sua cabeça há a tempestade relampejante dos deuses. Isso porque a terra se revela enquanto guarida para o homem, mas aqueles por serem semideuses, também se constituem, em parte, pela essência divina. A terra, enquanto a sua geradora, a sua origem, está sempre a determinar e acompanhar o seu ser. Muito embora não sejam propriamente deuses, encontram-se próximos deles e se constituem por uma semelhança a eles. Ora, segundo Heidegger: “O carácter originário do diferendo é tanto mais autêntico quanto mais este se oculta.”⁷⁸ Isso porque o conflito, longe de pretender separar estes poderes, possibilita uma integração que preserva as suas recíprocas diferenças. Sendo assim, estes poderes se dão a partir de uma integração sem confundirem-se ou dissolverem-se um no outro. É esta integração que possibilita o ocultar-se do diferendo.

Voltemo-nos agora, para os dois outros poderes antagônicos referentes ao originado da origem. Estes são, pois, a penúria e a disciplina. Estes poderes compõem a estrutura essencial do nascido da pureza, uma vez que este abarca um antagonismo cruzado. Tal cruzamento se mostra através do conflito entre nascimento e raio de luz, entre penúria e disciplina, e ainda, entre os dois pares. Façamos agora, pois, uma reflexão sobre estes dois poderes antagônicos de maneira a compreendermos o todo estrutural que revela o ser dos semideuses. Tanto a penúria quanto a disciplina caracterizam-se pelo desvio da direção original. Estes dois poderes se voltam contra a própria origem. A penúria se estabelece assim por meio do estabelecimento de limites e dificuldades ao fluir mesmo da origem. Sendo assim, ele representa a mudança de direção do que se encontrava predestinado. Segundo Heidegger, é por este motivo que a penúria se apresenta como a necessidade de decisão. Mudar a direção significa a escolha por uma outra afluência. Ora, já no que diz respeito à

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 229.

disciplina, podemos ver outra questão. Enquanto a penúria se estabelece ao modo de ruptura, a disciplina se dá ao modo de contenção e adaptação. Segundo Heidegger: “ (...) a disciplina (...) liberta a vontade superior da origem, inserindo-a na lei e adaptando-a a ela, expressamente, como aquilo que mais propriamente lhe pertence.”⁷⁹ Ou seja, a disciplina traz à tona a necessidade de deixar a afluência seguir, sem impor-lhe mudanças de direção ou limites, mesmo que este poder se configure como um voltar-se contra a origem no seu todo.

5. A questão do mistério

Em referência ao trecho do hino sobre o mistério Heidegger nos diz: “(...) um ‘enigma’ é algo nascido da pureza. Assim chegamos ao nascido da pureza enquanto mistério. No entanto, no fundo, o carácter de mistério do nascido da pureza não é um elemento acessório, mas o enigmático faz parte da essência interior do nascido da pureza.”⁸⁰ O mistério apresenta-se pois como impossibilitado de ser desvendado até mesmo pelo canto, como diz Hölderlin, ou pela poesia, como diz Heidegger. Ora, se não é possível desvendá-lo nem mesmo pelo canto, um discurso pautado pela lógica também não chegará ao âmago do ser do nascido da pureza. Este enigma só se mostra à medida que ele é conservado enquanto mistério. Sendo assim, não se pode falar num desvelamento de um enigma, uma vez que é necessário deixá-lo enquanto tal.

Segundo Heidegger, intimidade (*Innigkeit*) é a palavra fundamental da poesia de Hölderlin. Esta nos permite melhor compreender o “ocorrer essencialmente” do mistério do nascido da pureza. Isso porque esta palavra revela a própria dinâmica do conflito entre os poderes antagônicos. Segundo Heidegger: “Só há segredo onde domina intimidade.”⁸¹ Esta palavra compreende tanto aquilo que possibilita a união quanto a divisão. Heidegger nos explicita melhor estas duas possibilidades inerentes à intimidade quando diz que:

A unidade originária (...) é aquela que unifica no facto de deixar nascer como tal, e ao mesmo tempo, mantém dividido aquilo que nasceu no antagonismo dos seus poderes essenciais. Essa união originária e tão única é aquela unidade dominante que Hölderlin, quando dela fala, designa com a palavra “intimidade”.⁸²

Ou seja, esta intimidade possibilita o antagonismo entre os poderes (pois não há uma fuga do conflito e da diferença), mas ao modo de uma união originária (pois preserva a unidade deste

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 230.

⁸⁰ Ibid. p. 231.

⁸¹ Ibid. p. 234.

⁸² Ibid. p. 234.

antagonismo). Trata-se, então, da necessidade mútua dos antagonismos dos poderes. Ou seja, a interdependência das diferenças possibilita o “ocorrer essencialmente” de cada poder do nascido da pureza. Ora, se Heidegger aponta que o nascido da pureza diz a essência do ser como destino, temos, então, que o poeta poetiza a si mesmo a partir do ser. Isso porque este lhe é destinado de modo a oferecer-lhe guarida. Sendo assim, o ser ressoa no conflito entre os poderes do nascido da pureza enquanto mistério. Este último, por sua vez, “ocorre essencialmente” enquanto e através da intimidade.

6. O canto

Deixamos pontuadas, então, duas das questões que reclamam atenção no hino “O Reno”, quais sejam: o nascido da pureza e o seu ser enquanto mistério. Torna-se necessário falarmos, neste momento, sobre a essência do canto, da própria poesia. A reflexão sobre esta questão se dá por uma necessidade inerente ao próprio conteúdo do hino. Além disso, segundo Heidegger:

A poesia é, enquanto instituição do Ser, a abertura fundadora da intimidade, e tal não quer dizer outra coisa senão que a poesia é essencialmente o que dificilmente poderá desvelar o mistério. (...) esta tarefa de dificilmente poder desvelar o segredo do nascido da pureza é a tarefa poética por excelência, a única.⁸³

A poesia, como bem evidenciado no primeiro capítulo, não diz respeito ao texto literário ou até mesmo a um poema escrito. Estamos aqui a falar de um âmbito mais originário, ou seja, aquele do seu “ocorrer essencialmente”. A possibilidade de o poeta sintonizar o seu ser com este âmbito encontra-se na historicidade mesma, uma vez que esta consolida o seu dizer poético. Este dizer se reserva à tarefa de instituição do ser, já que provém deste mesmo a possibilidade do seu dar-se. Segundo Heidegger, é pelo dizer da poesia que homens e deuses encontram a sua destinação.

O que é que se destina aos homens e aos deuses? Inicialmente devemos ter claro o que se compreende por destino. Segundo Werle: “O destino é aqui inicialmente situado no limite da pátria, na fronteira dela enquanto algo que a insere numa história, na busca do que lhe é próprio e do que lhe é estranho. Foi para isso que o poeta, no hino ‘Germânia’, estabeleceu-se numa disposição fundamental, numa preparação para pensar seu lar e a si mesmo.”⁸⁴ Pois bem, falar de limite da pátria, estabelecer a diferença entre o que é próprio e o

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 235.

⁸⁴ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 171.

que é estranho, toca na questão do *Dasein* histórico, uma vez que o destino também perfaz o ser deste ente e lhe confere uma singularidade. Sendo assim, trata-se de assumir o seu ser enquanto destino. Isso porque ir ao encontro de sua destinação é, pois, sintonizar-se com a sua essência, uma vez que pela poesia um povo “estabelece originariamente o caminho e os limites da sua História.”⁸⁵

Através da interpretação de Heidegger sobre o hino em questão podemos compreender que a poesia nos mostra como o próprio ser vem à palavra através do dizer do poeta. Ora, se a poesia se revela enquanto abertura fundadora da intimidade, o ser também tem o seu “ocorrer essencialmente” por meio de um antagonismo. A intimidade originária funda a possibilidade mesma da poesia. Sendo assim, a poesia apresenta-se enquanto um âmbito fecundo para o “acontecimento essencial” do ser. Segundo Heidegger: “Nesta abertura dizente da intimidade (...) o centro do próprio Ser, é instituído poeticamente.”⁸⁶

Retornando à questão da origem e do ser nascido, Heidegger pontua o trecho do hino em que estes dois se encontram em sintonia perfeita, qual seja: “contentar-se com a terra alemã.”⁸⁷ Isso porque esta questão traz à tona o poder fundador do rio. Este margeia a terra e abre guarida para a habitação do povo que se contenta com ela. Assim também se dá com o poeta, uma vez que seu dizer se revela enquanto fundação do ser. Ora, segundo Heidegger, estar constantemente a nascer é que faz o rio ser um rio. Quanto ao poeta, o seu dizer é que deve ser constantemente se originando, fazendo-se nascente. Originar e nascer impõem-se enquanto fundação, nutrição. Sendo assim, longe de ser uma fonte longínqua e sem vigor, este originar permanece sustentando o rio enquanto rio e o dizer poético enquanto poesia originária. Heidegger volta-se para o poema de Hölderlin por considerá-lo um principiante sempre a principiar, além de ser aquele que ressoa poeticamente o âmbito na qual o ser se dá, o âmbito do sagrado. Seu poema permite, então, que o apelo do ser se mostre mais originariamente, uma vez que este poeta foi alcançado pela disposição fundamental. É por este motivo também que ele é o poeta do sagrado. Instituinto o ser por meio da disposição fundamental que toma sua existência, o poeta funda a possibilidade de que esta abertura ressoe sagrada. Isso porque, como vimos no primeiro capítulo, esta disposição que toma o poeta se revela enquanto disposição fundamental da aflição em luto sagrado e disponível.

Através do trecho do hino “Em semideuses penso eu agora” (v. 136) Heidegger destaca que isto se tornou possível uma vez que o ser destes encontra-se amplamente

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 243.

⁸⁶ Ibid. p. 243.

⁸⁷ Ibid. p. 247.

desenvolvido no decurso do hino. Segundo o pensador: “Agora que o poeta desbravou poeticamente a essência do ser dos semideuses é que o pode deixar desdobrar a sua essência plenamente.”⁸⁸ A compreensão sobre o ser dos semideuses, a partir deste trecho, ganha um aprofundamento. O fato de os semideuses situarem-se entre os extremos os conduz ora para um lado, ora para outro. Segundo Heidegger: “Ser o sempre outro é a sua essência.”⁸⁹ À medida que se encontram nomeados, os homens vão ao encontro de sua destinação, e para manterem-se nela, torna-se necessário que eles se encaminhem para “Onde o raio não queima” (v. 162). Isso porque neste âmbito os homens encontram-se livres dos relâmpagos divinos. Contudo, quando os semideuses vêem a possibilidade de se conduzirem para a extremidade dos homens, eles mostram o modo como estes se dão no cotidiano. Pois bem, enquanto aqueles que habitam entre mortais e divinos, os semideuses são incumbidos da tarefa de conduzir os homens ao cumprimento do seu *Dasein*. No hino esta questão pode ser compreendida a partir do trecho que fala sobre o retorno da noite. Diz Heidegger: “A noite voltou, e com ela a necessidade de ser o ‘entre-dois’, de captar o relâmpago e de converter a luz intensa e incandescente na claridade amena e calma, em que os homens podem cumprir o seu ser-aí.”⁹⁰ A responsabilidade desta tarefa é conferida aos semideuses por serem eles os únicos a suportarem os relâmpagos, uma vez que os homens fogem deles, já que não os suportam. Segundo o pensador, é justamente no ápice deste momento, ao assumir esta responsabilidade e levá-la a efeito, que se torna aberta a plenitude do mistério do nascido da pureza. Neste momento final do poema se revela também o ser dos semideuses enquanto destino, ou melhor, tal ser se encontra instituído poeticamente pelo canto, pela poesia. E é por meio desta instituição que o povo sintoniza-se com sua destinação, e se torna, assim, um povo histórico. Contudo, mesmo que o ser dos semideuses se encontre agora instituído pela poesia, isto não o retira do seu caráter ocultado. Pela poesia o ser destes se abre enquanto mistério no jogo dos poderes antagônicos ressoados enquanto e através da intimidade.

A vocação do poeta se revelou, a partir da compreensão sobre o hino “O Reno”, como fundamental para a conquista da destinação histórica da Germânia. Isso porque o poeta estabelece guarida para a habitação dos homens na terra, tornando possível o cumprimento da sua história (ou ainda, o rio margeia a terra de maneira a abrir-lhe caminhos). No fim do poema, contudo, o poeta faz um convite ao pensador. Ele o convida a pensar os semideuses. Estes foram pensados pela poesia, agora esta tarefa esta reservada ao pensador, a um

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 257.

⁸⁹ Ibid. p. 261.

⁹⁰ Ibid. p. 264.

pensamento essencial, contrário àquele que calcula. O pensador guarda em si mesmo a seriedade lúcida de que falamos no outro capítulo, ou como diz o hino: “Mas um sábio conseguiu / Do meio-dia até à meia-noite, / E até que a manhã resplandeceu / Manter-se lúcido no festim.” (vv. 207-210) O convite ao pensador procura fazer jogar os âmbitos do poetar e do pensar. A necessidade de que estes âmbitos ressoem numa integridade diz respeito à abertura mesma para o “ocorrer essencialmente” da linguagem. Contudo, é partir do “acontecimento essencial” desta que a verdade do ser deixa-se ressoar no seu jogo. O ser, por sua vez, revela-se como condição fundamental para que os deuses e a divindade possam se dar.

Pois bem, buscamos perpassar ao longo do capítulo o âmbito da poesia através da vocação do poeta. Já que neste momento há um convite ao pensador, procuremos destacar o âmbito que torna possível um pensamento essencial. Heidegger explicita a necessidade de fazer jogar estes âmbitos no trecho que segue:

A intimidade do saber poético e pensante confere aquele conhecimento do Ser que se mantém suficientemente forte para ser um lugar onde se possa encontrar o deus, quer ele apareça nos caminhos ardentes e na escuridão da Terra, ou nas nuvens, nos relâmpagos; quer apareça de dia quando tudo está ligado, ou de noite, quando regressa uma “confusão ancestral”.⁹¹

Os pensadores, assim como os poetas, são os guardiões da casa do ser: a linguagem. Como os poetas, os pensadores também habitam esta casa. A tarefa de ambos é, pois, deixar que o ser se manifeste em seu jogo pela linguagem. Dessa maneira, é reservada ao pensar a tarefa de consumir “a relação do ser com a essência do homem.”⁹² Isso porque o pensar atende ao apelo do ser de modo a deixar sua palavra ressoar a verdade do ser. Este pensar é, então, contrário àquele pensamento da técnica. Para alcançarmos uma experiência outra com o pensamento, este essencial, é necessário ir até o fundamento que torna possível o pensamento atrelado à própria técnica. Somente compreendendo sua dinâmica de sustentação e colocando-a em questão torna-se possível buscar um pensamento outro, ou seja, aquele que tome o próprio ser como questão. Por abrir esse questionamento, esse pensamento essencial se volta para aquilo que a metafísica e sua consumação na técnica deixaram impensadas em seu seio: a verdade do ser. Somente assim, deixando-se tomar pelo ser, será possível um pensar que atenda ao seu apelo. Contudo, Heidegger salienta que um pensar que tão somente aponte para aquilo que deve ser questionado já funda uma abertura para o “ocorrer essencialmente” do ser.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 267.

⁹² _____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 8.

Ora, de que modo o ser deixa-se ressoar através do pensar? Assim como os poetas: por meio da linguagem. Isso porque o pensador questiona o ser e assim permite que em seu pensar o ser se anuncie no seu jogo de velamento e desvelamento. O seu pensar só é possível porque o ser mesmo em sua verdade o requisitou. Segundo Heidegger: “Na medida em que o pensar, rememorando historialmente, presta atenção ao destino do ser, ele já se vinculou ao bem disposto que é adequado ao destino.”⁹³ Podemos compreender esta questão através do próprio percurso do pensamento de Heidegger, uma vez que ele estabelece um constante diálogo com a tradição. Neste diálogo, contudo, o pensador não só rememora o percurso histórico do pensamento filosófico, mas também busca trazer à tona o que permaneceu abafado nesta tradição. O seu pensar permite, então, que esta destinação na qual ele se encontra se constitua também enquanto um âmbito de liberdade, à medida que a coloca em questão. Trata-se da experiência de um caminho em que a verdade do ser se mostra em seu jogo. Heidegger diz:

Se o âmbito da verdade do ser é um beco sem saída ou o livre espaço em que a liberdade reserva a sua essência, isto poderá decidir e julgar todo aquele que tentou, por seu próprio esforço, trilhar o caminho indicado, ou, o que ainda é melhor, abrir um caminho melhor, o que significa uma vida mais adequada à questão.⁹⁴

Pois bem, esta tarefa assumida por poetas e pensadores diz respeito a uma necessidade originária, aquela da salvaguarda do ser. Sendo assim, poetar e pensar, cada um à sua maneira, abrem guarida para o “ocorrer essencialmente” da linguagem. Estas particularidades de cada âmbito devem, no pensamento de Heidegger, estar conjugadas de modo que o “acontecimento essencial” da linguagem ressoe na complementaridade de ambos. Ora, mas esta compreensão de que poetas e pensadores são aqueles que assumem a tarefa de salvaguarda do ser parecer ressoar um certo privilégio destes em detrimento dos outros homens, dos outros mortais. Contudo, pudemos compreender que Heidegger não pretende estabelecer uma distinção moral entre modo autêntico e inautêntico, uma vez que estes se encontram intrinsecamente conjugados. Qual seria, então, a possibilidade de uma compreensão sobre o “acontecimento essencial” do ser? Ou ainda, como tal acontecimento deixa ressoar tanto o questionamento pelo ser (o pensar) como também o debruçar sobre a condição de possibilidade do próprio ser (o poetar), ou ainda, a abertura, enquanto sagrado, na qual o ser se dá?

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. p. 84.

⁹⁴ *Ibid.* p. 54.

7. *Dasein*

Heidegger nos dá a resposta a esta questão no trecho de sua obra *Aportes a la Filosofía – acerca del evento*, quando nos diz que:

Ser-aí, o fundamento, que se essencia na fundação, do ser humano vindouro. O ser-aí – o cuidado. O homem sobre este fundamento do ser-aí:

1. o procurador do ser [Seyn] (evento);
2. o mantenedor da verdade do ser;
3. o vigilante da calma do passo do último deus. Calma e origem da palavra.⁹⁵

Este trecho nos permite compreender o modo pelo qual o homem se dá enquanto essa conjugação entre pensar e poetar, à medida que ele se exerce enquanto *Dasein*. Exercendo-se dessa maneira, o homem se revela enquanto aquele que procura pelo ser (o pensar) bem como o mantenedor da verdade do ser (poetar). Muito embora o terceiro ponto se revele de fundamental importância, uma vez que o “último deus” permite compreender a origem da palavra a partir do jogo constitutivo do ser, o deixaremos de lado ao longo do desenvolvimento da temática proposta na dissertação. O que é relevante para nós aqui é a compreensão sobre o homem enquanto se exerce como *Dasein* em sua tripla disposição. Basta-nos atentar para a sua posição de vigilante do passo do “último deus” enquanto uma das disposições do *Dasein*. Isso porque, no terceiro capítulo dessa dissertação, buscaremos confrontar o conto do escritor Guimarães Rosa que dá destaque à existência do personagem Augusto Matraga com o referencial teórico de Heidegger. Isso quer dizer: o personagem será lido através dessa disposição apontada pelo pensador. Buscaremos fazer jogar pensar e poetar através da leitura do conto de Guimarães Rosa por meio do arcabouço teórico de Heidegger. Não queremos aqui deixar ressoar um discurso existencialista através de tal confronto. Mesmo porque, com Heidegger, já partimos de uma dimensão ontológica, mais originária do que a prescritiva existencialista. Augusto Matraga não é uma receita de como proceder através dessa disposição do *Dasein*. Ele não é uma fórmula a ser seguida, mas deixa ressoar através da narrativa de sua vida a própria dinâmica da poesia, do âmbito do sagrado no qual o ser se dá

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 240. (Tradução nossa).

em sua verdade. Pois bem, para levarmos a cabo essa tarefa reservada para o terceiro capítulo, procuremos agora desenvolver essa questão sobre o homem enquanto *Dasein*.

A compreensão sobre o homem enquanto aquele que se exerce como *Dasein* leva em conta a sua destinação para suportar o “ocorrer essencialmente” da verdade do ser. A partir disso vamos ao encontro de uma compreensão que procura desvecilhar-se da tomada do homem como animal racional ou ainda do prisma da subjetividade. Tal desvecilhamento nos convida, pois, a pensá-lo a partir de uma originária verdade do ser. Nesta compreensão sobre homem enquanto *Dasein* Heidegger dá destaque à co-pertença mútua entre ser e *Dasein*. Esta co-pertença mútua destaca a necessidade de cada um destes se dar por meio do outro. Isso quer dizer: tanto o *Dasein* precisa do ser para se dar quanto o ser precisa do *Dasein* para se dar. Tal imbricamento se revela à medida que se compreende o *Dasein* enquanto aquele que sustenta a abertura para o dar-se do ser mas, também, pelo fato de o ser o requisitar. Assim, o *Dasein* se constitui enquanto o âmbito mesmo do desdobramento do ser. O homem ao se assumir enquanto mortal torna-se responsável pela tarefa de deixar o ser ressoar em sua verdade, ou seja, em seu jogo constitutivo de ausência e presença. Isso porque para Heidegger “verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*).”⁹⁶ Uma aproximação ao ser em sua verdade se torna possível a partir da compreensão sobre o homem como aquele que assume a sua mortalidade. Nesse jogo entre homem, mortalidade e *Dasein*, a atualização dada ressoa a oscilação constitutiva do ser. Tal compreensão também leva em conta o que para Heidegger constitui a pergunta fundamental, ou seja, a decisiva transformação da pergunta pela verdade do ser. Compreender o homem enquanto *Dasein* é, pois, evidenciá-lo enquanto aquele que deverá assumir a guarda do ser, do seu jogo oscilatório. Destacar esse jogo de poderes antagônicos é possibilitar que a pergunta pelo ser ganhe o tônus verdadeiramente originário.

O *Dasein*, assim como o poeta, se revela enquanto o “entre”. O poeta, como vimos, revela-se o mantenedor da verdade do ser, e por isso mesmo surge a necessidade de convidar o pensador, aquele que pergunta pelo ser. Isso porque é na conjugação entre poetar e pensar que a linguagem tem o seu “ocorrer essencialmente”. O *Dasein*, como também vimos acima, deixa ser essa conjugação entre poetar e pensar. Sendo assim, ele também precisa deixar ressoar o habitar este “entre” para que possa fundar esta conjugação. Habitar este “entre” se caracteriza por fundar a possibilidade mesma dos homens e dos deuses, à medida que se abre como âmbito desta referência homens e deuses, terra e céu. Segundo Heidegger: “Deste modo

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 145.

o ser-aí é o “entre” entre o homem (como fundador da história) e os deuses (em sua história).”⁹⁷ Encontrar-se nesse “entre” é estar perpassado pela disposição fundamental sagrada e deixar que ela assim ressoe. Disposição esta na qual o *Dasein* compreende o desvelamento do ente em sua totalidade. Isso porque o homem, ao se fazer enquanto *Dasein*, deixa ressoar o jogo do ser em sua oscilação. Permitir esta oscilação é fundar a possibilidade do “ocorrer essencialmente” do ser a partir da abertura sagrada. Escolher habitar este “entre”, é permitir que o sagrado se dê. Não se trata de estabelecer somente um modo de deixar ressoar o jogo do ser, como se pudesse escolher o modo autêntico em detrimento do inautêntico. Trata-se, então, de estar entre um e outro de modo que o acontecimento do sagrado ressoe nessa dinâmica, à medida que o ser se dê em sua oscilação própria. Sendo assim, o sagrado ressoa ora mais ora menos à medida que o *Dasein* se abre para o dar-se do ser na sua verdade. Fazer uma experiência com a essência da linguagem é habitar essa dimensão do “entre”, do jogo dos poderes antagônicos através dos quais o ser se constitui. A palavra proferida pelo poeta e pelo pensador deixam ressoar justamente essa oscilação constituinte.

8. Considerações finais

O questionamento que nos guiou neste capítulo foi: em que medida a reflexão sobre o hino “O Reno”, ora desenvolvida, nos permite aprofundar o tema proposto na dissertação? No que diz respeito à questão da linguagem, devemos rememorar algumas questões já trabalhadas no primeiro capítulo, mas neste momento, sob a luz das questões desenvolvidas neste hino. Segundo Benedito Nunes: “Dessa necessidade, dessa precisão a que o poeta se torna fiel, da qual provém o apelo da linguagem, partindo da mesma fonte que mobiliza o pensamento, nasce a palavra poética fundadora.”⁹⁸ A palavra do poeta concede aos homens a possibilidade de se tornarem históricos, e assim, encontrarem a sua destinação. A força dessa palavra leva em conta a experiência do poeta com a essência da linguagem, à medida que ouve o seu apelo. O apelo que se ouve é aquele da necessidade de compreender a linguagem não somente a partir da sua derivação, mas em seu âmbito originário. Sendo assim, trata-se de trazer à tona a raiz nutridora que a torna possível. É a partir desta experiência com a essência da linguagem,

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 254. (Tradução nossa).

⁹⁸ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Ática, 1986. p. 67.

ou seja, evidenciando tanto o âmbito ôntico quanto o ontológico, que o homem vai ao encontro de sua essência. Isso porque o próprio homem é a abertura na qual a dinâmica do ser e da linguagem deixam-se ressoar. Sendo assim, uma experiência com a essência da linguagem diz respeito ao modo mesmo como o homem abre guarida para o “acontecimento essencial” do ser em seu jogo constitutivo.

Contudo, Heidegger destaca que para fazer esta experiência é necessário, pois, que o homem se disponha a regressar àquilo que lhe é mais próprio, à sua morada, àquilo que lhe propicia e o mantém sendo o que é. Posto isto, não se deve ir longe, ou melhor, não se deve sair do que já se é, para fazer esta experiência, mas o homem deve, antes, voltar-se para si mesmo, ou seja, para o lugar no qual ele já está. Ou como melhor nos diz Heidegger: “Fazer uma colocação sobre a linguagem (...) significa (...) conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência”.⁹⁹ Ora, talvez seja por isso que tal experiência se encontre tão esquecida, ou seja, pela proximidade mesma. Sendo assim, trata-se de pensar a condição de possibilidade da linguagem no seu âmbito ôntico. Novamente aqui recorreremos ao mesmo argumento: faz-se necessário um aprofundamento naquilo que torna possível a linguagem ôntica, cotidiana. Somente percorrendo os meandros que lhe sustentam será possível compreendê-la em seu “ocorrer essencialmente”. Sendo assim, a palavra poética será aquela que permitirá a compreensão sobre o jogo entre os dois âmbitos: o ôntico e o ontológico. Isso porque ela abrirá a possibilidade de que o jogo constitutivo do ser, velamento e desvelamento, ressoe nesta oscilação mesma. A linguagem ôntica, pautada pela metafísica, ofusca a possibilidade de compreensão sobre esse jogo, uma vez que privilegia somente um desses modos em que o ser se dá. Ao colocar em questão a abertura na qual se faz possível a linguagem, o poeta e o pensador abrem guarida para que esta abertura se dê no seu jogo mesmo.

Pois bem, no que diz respeito ao hino para nós em questão, Hölderlin destaca que os homens fogem ao raio de luz, ao relâmpago dos deuses, já o poeta é aquele que suporta os seus acenos e os converte para o povo. Isso lhe é possível somente porque ele habita entre mortais e divinos, como os semideuses. Por conseguir penetrar e habitar este “entre”, o dizer poético consegue fazer a intermediação entre mortais e divinos. Sendo assim, a experiência da linguagem, a partir da compreensão sobre este hino, se mostra através da vocação do poeta e

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004. p. 8.

da essência da poesia. Isso porque ele faz de sua palavra um âmbito fecundo para fundação do ser, possibilitando, assim, que o homem vá ao encontro de sua destinação e para que os acenos dos deuses sejam transmitidos ao povo.

Contudo, no que diz respeito à questão do sagrado, no hino “Germânia” pudemos ver que ele se apresentou a partir da noção de disposição fundamental, decisiva no hino. Hölderlin, neste hino, o nomeia de “isento de proveito próprio”. Sendo assim, ele se revelou enquanto uma tonalidade da própria abertura na qual o ser se dá através das disposições fundamentais. Como apontamos no início deste capítulo, a disposição fundamental do hino “O Reno” não é outra diferente do “Germânia”. Trata-se da mesma disposição que ganhou, contudo, outro tônus a partir das interpretações do segundo hino. Sendo assim, a partir do primeiro hino pudemos compreender a disposição fundamental na qual o poeta encontra-se inserido. Já no segundo hino, ela ganhou destaque a partir da destinação assumida pelo poeta. Num primeiro momento, então, trata-se de uma aproximação inicial ao âmbito aberto pela disposição, e num segundo momento é possível compreender como ela é assumida.

Outra consideração sobre o primeiro capítulo que se faz necessária rememorar, é que o sagrado, enquanto abertura, oferece o tom para o “acontecimento essencial” da divindade e dos deuses. Contudo, como Heidegger enfatiza na *Carta sobre o Humanismo*, somente quando o ser for experimentado em sua verdade se poderá pensar a essência do sagrado. No que diz respeito ao hino “O Reno”, Werle nos esclarece que “o mistério, enquanto nome para o sagrado, constitui aos olhos de Heidegger o tema mais próprio da poesia de Hölderlin.”¹⁰⁰ Neste hino compreendemos que não é possível desvendar o mistério do nascido da pureza, pois é necessário deixá-lo enquanto tal. Os poetas, contudo, são aqueles que mais se aproximam deste mistério. Sendo assim, nesta aproximação se tornou possível falarmos em uma experiência do sagrado. Isso porque ao assumir a disposição fundamental da aflição em luto sagrado o poeta permite que sua palavra ressoe esta abertura na qual o ser se dá.

Como pudemos ver também, a estrutura essencial do nascido da pureza compreende tanto a origem quanto o originado. Além disto, o ser deste e dos semideuses se abre enquanto mistério, este é, pois, a tonalidade desta abertura na qual eles se dão. Contudo, mesmo que o ser dos semideuses assim se dê, a sua palavra, ou o seu poema, não poderá desvendar esse mistério. Primeiramente, porque Heidegger enfatiza que não se trata de desvendá-lo, mas sim de mantê-lo enquanto tal. Sendo assim, o dizer da poesia, enquanto instituição do ser, permite que este se dê enquanto mistério. Isso porque segundo Heidegger: “O Ser deixa nascer a

¹⁰⁰ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 37.

poesia para se encontrar nela originariamente e, encerrando-se assim nela, abrir-se como mistério.”¹⁰¹ Sendo assim, de fato não é dada à poesia a tarefa de desvendar esse mistério, mas sim de abrir-se enquanto âmbito do “acontecimento essencial” do ser. Muito embora o ser se dê enquanto mistério, não lhe é vedada a possibilidade mesma de se revelar, uma vez que o mistério diz o modo mesmo em que o ser se revela. Isto porque esta tonalidade na qual o ser se dá permite que este último seja compreendido a partir do seu jogo constitutivo de velamento e desvelamento.

Nesta mesma direção devemos compreender, sobretudo, o sagrado. Este não poderá estar subjugado ao domínio do cálculo, ou seja, aquele domínio que pretende alcançá-lo por meio uma fórmula explicativa e dissecadora. Ou seja, não se trata de dizer o que é o sagrado ou onde ele está. Assim como o ser, trata-se de colher esta abertura enquanto mistério mesmo. Segundo Werle: “O sagrado, enquanto um mistério, anuncia-se na natureza que, em sua essência, também é um mistério, algo oculto e desoculto.”¹⁰² Devemos pontuar ainda que o sagrado tem o seu “acontecimento essencial” no âmbito do “entre”, uma vez que é neste que a disposição fundamental alcança o poeta. Por se dar neste âmbito em que o ser dos semideuses também se dá, o poeta tem a tarefa de nomear o sagrado. Ora, mas o que significa nomear o sagrado, como esta nomeação se dá? Segundo Heidegger:

Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca. Provocou em que sentido? No sentido da distância onde o evocado se recolhe como ausência. Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência.¹⁰³

No tempo da noite do mundo em que a ausência dos deuses nem sequer foi pressentida, o poeta convoca a proximidade desta ausência. Somente desta maneira, evocando a ausência, que se poderá pensar em uma nova vinda dos deuses. Ou seja, haverá a possibilidade de se nomear o sagrado. Pela palavra o poeta deixa que o sagrado ressurja. Contudo, a palavra do poeta é mediadora das extremidades. Sendo assim, ela se disponibiliza também ao *Dasein*, à medida que lhe transmite as mensagens dos deuses. O *Dasein*, por sua vez, revela-se o âmbito mesmo no qual a conjugação entre poetar e pensar se mostra. Sendo assim, o homem

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p. 223.

¹⁰² WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 65.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 16.

enquanto se exerce com *Dasein* funda a possibilidade do sagrado enquanto abertura mesma do “acontecimento essencial” do ser.

Pois bem, Heidegger no contexto da produção literária alemã elege Hölderlin como o poeta que torna possível sua reflexão sobre a poesia e o sagrado. Os motivos para tal escolha foram apontados no desenvolvimento dos dois capítulos: o fato de ele poetar a própria essência da poesia bem como a vocação do poeta; por assumir o destino histórico de um povo; e num âmbito mais amplo, trazer o ser para um questionamento essencial. Sendo assim, neste confronto com o poema de Hölderlin deve-se ter claro que não há um interesse literário, mas tão somente uma necessidade do pensamento. Ora, no contexto da produção literária brasileira será possível fazer uma escolha que permita desenvolver estas questões, ou pelo menos fazer uma aproximação a elas? Elegemos o escritor mineiro João Guimarães Rosa para tentarmos uma possível aproximação. Isso porque primeiramente este escritor tem um compromisso com a linguagem que se assemelha àquele assumido por Hölderlin e Heidegger. Além disso, o elemento metafísico e religioso revela-se o carro-chefe da obra de Rosa. Esta obra, diferentemente da de Hölderlin, não é um poema. Contudo, a elaboração do seu texto em forma de prosa revela-se tão poética quanto o poema de Hölderlin. Isso porque pudemos perceber que a essência da poesia tem o seu “ocorrer essencialmente” num âmbito mais amplo que é o da arte, seja ele enquanto poema, escultura ou pintura. Muito embora Heidegger tenha nos apontado as questões essenciais que o moveram em direção a Hölderlin, não faremos delas imposições para uma compreensão do texto de Guimarães Rosa. Isso porque tal propósito, o da imposição, seria totalmente contrário à causa mesma que move o pensamento de Heidegger. Estas reflexões a partir das interpretações do poema de Hölderlin nos servirão, tão somente, como guias. Ou seja, elas serão a condução que nos permitirá compreender o que se abre e reclama atenção no texto do escritor mineiro. Contudo, antes de emprendermos uma compreensão sobre o texto, procuraremos percorrer o horizonte a partir do qual o escritor estabeleceu as bases para sua construção literária. Isso será feito para que nos sirva de guia na tarefa de reflexão sobre o conto de Guimarães Rosa. Sendo assim, a compreensão sobre a experiência da linguagem e do sagrado será desenvolvida no confronto com o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. Sob a ocular de Heidegger buscaremos interpretar a experiência da linguagem e do sagrado através do modo como a existência do personagem em questão deixa ressoar o jogo mais originário entre poesia e pensamento.

CAPÍTULO 3: A HORA E VEZ DE AUGUSTO MATRAGA

1. Considerações iniciais

O presente capítulo busca, num primeiro momento, evidenciar a concepção de linguagem do escritor mineiro João Guimarães Rosa. Associada a esta questão buscaremos percorrer o modo mesmo como ele concebe seu processo de criação de modo a destacar como algumas destas questões convergem para a compreensão de Heidegger sobre a linguagem. A partir desta concepção de Rosa poderemos destacar também o elemento metafísico e religioso, o qual ele considera o mais importante de sua obra. Após estas considerações buscaremos, num segundo momento, descrever as imagens construídas por Rosa no último conto da obra *Sagarana*, qual seja: “A hora e vez de Augusto Matraga”. O terceiro momento deste capítulo será então o momento em que realizaremos a interpretação do conto a partir da ótica de Martin Heidegger. Buscaremos evidenciar algumas tonalidades da experiência da linguagem e do sagrado nos três momentos de sua existência bem como o modo pelas quais elas se revelam.

Pois bem, a escolha por este escritor se deve ao fato de Rosa deixar para a literatura, não somente a brasileira, mas também a mundial, um legado inesgotável. De suas obras se abrem veredas infinitas instigando, até a atualidade, estudiosos de diversas áreas. Muito embora suas obras estejam perpassadas pelo universo do sertanejo - tanto no que diz respeito ao modo de ser quanto à paisagem que se abre por detrás dos episódios - o seu legado inesgotável e seu caráter universal se dão justamente por Rosa ultrapassar os limites do regionalismo e colocar em destaque o modo de ser do ser humano, independente de sua proveniência. Este ultrapassamento do escritor, contudo, deve ser compreendido como um mergulho dentro da própria tradição literária do Modernismo. Esta, no momento no qual Rosa debruçava-se sobre o labor poético, configurava-se como literatura regionalista. O aprofundamento nesta tradição revelou-se, então, o horizonte a partir do qual o escritor estabeleceu as bases para a sua construção literária e com o qual manteve um diálogo. Ora, tal processo assemelha-se ao próprio caminho trilhado por Heidegger. Isso porque ele também estabeleceu um diálogo constante com a sua tradição, neste caso a

filosófica (não só no que diz respeito à Modernidade, mas a todo o percurso do pensamento filosófico). Com isto, a construção do seu pensamento adveio de um adentramento nesta tradição de modo a percorrer-lhe os meandros. Para o pensador isto era uma condição necessária para que se pudesse compreender o que permaneceu impensado no seio desta tradição bem como para o estabelecimento de uma base sobre a qual o seu pensamento deveria se erguer. Sendo assim, o sentido de ultrapassamento, tanto em Heidegger como em Rosa, não tem a ver com aquele de “passar por cima” da tradição, uma vez que ele só foi possível a partir de um mergulho e adentramento nela, ou seja, por um diálogo consistente com esta tradição. No que diz respeito à literatura de Rosa, contudo, vemos que este diálogo revelou o seu estilo literário como regionalista (como ele mesmo afirmou), mas com um tónus outro daqueles escritores que o cercavam, tais como Jorge Amado, Graciliano Ramos e Ariano Suassuna. Sua obra se apresenta então, enquanto um tónus outro, mas do mesmo, ou seja, uma literatura regionalista, mas outra pela tonalidade cunhada pela particular maneira de se colocar no diálogo com a sua tradição literária. Na introdução da obra de Mary L. Daniel *Guimarães Rosa: Travessia Literária* Wilson Martins interpreta este diálogo de Rosa com a sua tradição, em destaque na sua obra *Grande sertão: veredas*, da seguinte maneira:

(...) convinha, particularmente, marcar desde logo que se trata de um romance regionalista de alcance universal, pois era isso, justamente, que o inseria na tradição da literatura brasileira e, mais especificamente, na tradição do Modernismo. Com efeito, apesar das aparências, Guimarães Rosa não rompe com a tradição literária do seu país, nem poderia ser grande escritor se o fizesse: sua obra define como a tentativa, não raro bem sucedida e sempre, de qualquer forma, extremamente original, de superá-la e prolongá-la pela inclusão num processo espiritual e intelectual de outra ordem; contudo, parece inegável que essa obra não teria sido o que foi se o Modernismo não tivesse, algo atabalhoadamente, mostrado os caminhos possíveis.¹⁰⁴

Deve-se levar em conta, por último, que seu estilo regionalista não nasce somente do diálogo com a tradição literária, mas por sua afinidade com o povo da região Oeste e Noroeste de Minas Gerais, notadamente marcado por uma vida sertaneja. Este universo configurava-se, para ele, como horizonte e força motriz de sua compreensão sobre a vida, o mundo e o próprio ser humano. Ora, mas como se configura a particularidade de seu diálogo com a tradição literária, qual é o motor dela?

Primeiramente poderíamos apontar que o motor dessa peculiaridade não deixa de ser a própria tradição, ou seja, a literatura regionalista. O que o diferencia dos outros escritores é o fato de cunhar nesse regionalismo uma universalidade. Ou seja, seus personagens sertanejos

¹⁰⁴ DANIEL, Mary L. *João Guimarães Rosa : Travessia literária*. Coleção Documentos Brasileiros nº 133. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1968. p. XV.

evidenciam o ser humano, marcado por uma ambigüidade e pela provisoriedade do existir. Pode-se compreender que o intuito do escritor, ao voltar-se para o modo de ser do sertanejo, é colher o dar-se da existência humana ainda não massacrada pela tecnologia e destituída de uma compreensão pautada por um pensamento calculador. Isso se revela em duas de algumas falas suas a respeito da escolha pelo sertão e seu povo, quais sejam: “No sertão, o homem é o *eu* que ainda não encontrou um *tu*; (...) O sertanejo, você mesmo escreveu isso, ‘perdeu a inocência no dia da criação e não conheceu ainda a força que produz o pecado original’. Ele está ainda além do céu e do inferno.”¹⁰⁵ A outra fala diz assim: “Porque o povo do interior – sem convenções, ‘poses’ – dá melhores personagens de parábolas: lá se vêem bem as reações humanas e a ação do destino (...).”¹⁰⁶ Entretanto, deve-se ressaltar que, muito embora ele tenha buscado nesse modo de ser as fontes para colher o dar-se da existência humana perpassada por uma originalidade, não se evidencia uma intenção em apontar um modo de ser privilegiado em relação a outro. Pode-se compreender antes que, ao conceber os seus personagens, existe uma preocupação em evidenciar o homem como aquele que se encontra perpassado por uma constante busca de construção e reconstrução de sua existência.

Podemos perceber ainda que o horizonte do qual Rosa parte, o revela como um escritor clássico, à medida que ele se mantém em diálogo com a tradição. Contudo, este classicismo vai além principalmente pelo fato do escritor ultrapassar esta tradição e garantir uma outra possibilidade de experimentá-la, o que lhe garante uma particularidade. Ou ainda, como nos diz Wilson Martins: “Há várias maneiras de ser clássico, e a dele não é a da tradição estável nem a da imitação, mas a da renovação consciente e trabalhada para a criação contínua de um novo classicismo”.¹⁰⁷ Deve-se ressaltar ainda que a particularidade de sua obra não somente se estabelece ao cunhar uma universalidade, mas também pelo caráter inovador e experimental de sua linguagem. Isso se evidencia de modo a corroborar a fala citada acima de Martins, uma vez que ele compreende o classicismo de mãos dadas com a renovação e a experimentação. Referindo-se a Rosa, Martins considera que:

(...) já agora, é preciso conciliar a noção de clássico com a de experimentação artística, própria do romance contemporâneo, pois o clássico moderno é o experimentador (...) o que procurar extrair das virtualidades latentes do idioma as suas formas mais excessivas de expressão. Ele continua ligado à concepção lingüística da literatura, mas com duas diferenças importantes: em primeiro lugar, faz da própria literatura um tipo de linguagem, um dialeto particular, com gramática própria, vocabulário específico, sintaxe autônoma e semântica exclusiva; e, em

¹⁰⁵ COUTINHO, Eduardo F. (Org.). Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 86.

¹⁰⁶ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 8.

¹⁰⁷ DANIEL, Mary L. *João Guimarães Rosa: Travessia literária*. Coleção Documentos Brasileiros nº 133. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1968. p. XI.

segundo lugar, procura assumir consciente e deliberadamente a suprema originalidade, a que não se funda em nenhuma imitação, mas também a que as previne todas.¹⁰⁸

Compreendendo dessa maneira, encontramos-nos sintonizados com a perspectiva histórica tal como Heidegger interpreta. Sob este prisma podemos dizer que Rosa dialoga com a sua destinação histórica (literatura regionalista) de modo que esta característica cunha o seu estilo literário. Por outro lado, este diálogo busca superar esta tradição à medida que o escritor alcança as raízes que possibilitam tal tradição se erigir. Neste alcance Rosa permite que sua obra brote a partir deste mesmo solo, ou seja, a partir desta dinâmica de sustentação. Contudo, o escritor confere uma tonalidade própria à sua obra à medida que funda uma possibilidade outra de experimentar este mesmo solo. Possibilidade esta alcançada pela conquista desta dinâmica de sustentação e fundação. Tal questão é, em Heidegger, a conquista da própria liberdade – a qual lhe possibilita sintonizar-se com esse movimento de criação, ou melhor, de recriação. Tal conquista se destaca pela projeção universal que a obra de Rosa ganha. Sendo assim, esta liberdade somente se torna possível se galgada num âmbito já delimitado e emaranhado por uma determinada tradição. Ou ainda como nos diz Riobaldo: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro das grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer”.¹⁰⁹ Falar concomitantemente em beco e em liberdade ressoa algo paradoxal. Mas para Rosa a vida é mesmo um grande paradoxo, como poderemos perceber mais à frente.

Pois bem, em relação à originalidade de sua obra, podemos notar que ela revelou, por sua vez, a impossibilidade de “constituir descendência”, como disse Martins, uma vez que sua obra projeta um futuro outro da história da literatura. Outro porque conquistado a partir da dinâmica de sustentação na qual sua tradição encontrava-se fundada. Conquista esta que, para Heidegger, deve constantemente estar se fazendo para que a história ganhe a sua dinamicidade, de modo a desvencilhá-la de uma compreensão linear sobre o tempo enquanto passado, presente e futuro. A necessidade de desvencilhamento desta linearidade também pode ser apontada em Rosa, mais propriamente na fala de Riobaldo que diz: “Tudo o que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num compito”.¹¹⁰ Em *Tutaméia*, considerada a obra que mais contém elementos reveladores do seu processo de criação, Rosa

¹⁰⁸ DANIEL, Mary L. *João Guimarães Rosa : Travessia literária*. Coleção Documentos Brasileiros nº 133. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1968. p. XII.

¹⁰⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A., 1986. p. 268.

¹¹⁰ *Ibid.* 273.

também aponta sua vontade de evidenciar a questão da história a partir de um outro prisma que não o tradicional. Não pretendemos aqui dizer que em relação à história Heidegger e Rosa a compreendam do mesmo modo. Isso parece bem evidente num dos prefácios de *Tutaméia*, nomeado *Aletria e hermenêutica*, o qual se inicia assim: “A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota”.

Ao estabelecermos essas aproximações de compreensão não pretendemos, contudo, defender que Heidegger e Rosa digam o mesmo em relação à história. Isso, primeiramente, porque a partir deste pensador estamos no confronto aberto pela filosofia e pela tarefa que lhe é própria. Já a partir de Rosa, é outro âmbito que se nos abre e convida a adentrar, ou seja, aquele da literatura. De qualquer maneira existe um ponto comum que une o pensador e o escritor em relação à história. Trata-se, pois, da tentativa de compreendê-la a partir de um horizonte destituído de um pensamento lógico. Neste prefácio/conto, Rosa diz ser a anedota a origem mesma das estórias. Num exercício hermenêutico, o escritor percorre as várias características da anedota, tais como: o caráter fugaz, o humor, a abstração, o desvencilhamento da lógica, a poesia, o âmbito de transcendência e a capacidade de “captar o incognoscível”. Pois bem, a partir destas considerações sobre a anedota, a qual se revela a origem da estória, adentramo-nos num âmbito outro de compreensão sobre a história. Âmbito este que, em Rosa, procura evidenciar “a coerência do mistério geral que nos envolve e cria”.¹¹¹ Sendo assim, trata-se de uma compreensão que procura desvencilhar-se da interpretação tradicional de história enquanto cunhada pela temporalidade linear (sucessão de passado, presente e futuro). Isso porque para o desenvolvimento destas questões que movem o escritor torna-se necessário um modo de compreendê-la que esteja mais atrelado à noção de estória. Ou seja, noção esta a partir da qual o processo de criação encontra um âmbito mais amplo de liberdade, principalmente para questões como a do mistério, uma vez que dissociadas de uma compreensão lógica e linear. Pois bem, em se tratando desta questão somos levados a refletir sobre os elementos que o escritor considera os mais importantes de suas obras, quais sejam: o metafísico e o religioso.

¹¹¹ ROSA, João Guimarães. *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 30.

2. Os elementos metafísico e religioso

À primeira vista soam estranhos serem estes os elementos mais importantes de sua obra, uma vez que a linguagem parece mesmo estar em grande destaque. Contudo, como mais à frente poderemos perceber, a linguagem também se deixa ver a partir do elemento metafísico. De início, entretanto, procuraremos compreender a tonalidade religiosa que permeia suas obras. Este elemento religioso não deve ser interpretado, evidentemente, como uma apologia a uma instituição religiosa, uma vez que o escritor era conhecedor de inúmeras religiões, por isso, os temas de suas obras estão notadamente marcados por este vasto conhecimento. Em uma de suas correspondências com o tradutor italiano de sua obra o escritor nos revela os personagens históricos com os quais tem uma afinidade no âmbito da religiosidade bem como o espírito no qual seus livros foram escritos:

Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bérqson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente. Por isto mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) enredo: 2 pontos; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos.¹¹²

Primeiramente poderíamos então dizer que não se trata de uma preocupação em desenvolver conteúdos religiosos, mas da tentativa de vasculhar, rondar e até mesmo destacar um âmbito que ultrapassa o do humano. Franklin de Oliveira ao evidenciar a importância da transcendência do homem na obra de Rosa nos diz assim: “Penso em Hölderlin: ‘Aquele que ama as realidades mais profundas amará também o que há de mais vivo na vida’. Este é o amor pânico de Guimarães Rosa. Por isso há na sua obra constante referência à religião. Mas a religião, para ele não era matéria teológica, sim intuição e sentimento do universo: o mundo e nele, a radiosa aventura humana”.¹¹³ Recorrendo agora à própria fala do escritor, percebemos como ele se caracterizava: “Sou só RELIGIÃO – mas impossível de qualquer associação ou organização religiosa: tudo é o quente diálogo (tentativa de) com o ∞ ”.¹¹⁴ O fato de o escritor ser essencialmente religioso nos destaca, assim, a fonte na qual suas obras estiveram embebidas. A partir dessa confissão do escritor podemos ainda perceber o ponto de partida dos temas de suas obras. Isso porque em se tratando deste tema, o da religião ou da religiosidade, somos levados a compreender a necessidade de uma abertura para o

¹¹² BIZZARRI, Edoardo. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizarri*. São Paulo: T. A. Queiroz: Instituto Cultural Ítalo Brasileiro, 1980. p. 90-91.

¹¹³ OLIVEIRA, Franklin de. *Revolução Roseana*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 182-183.

¹¹⁴ Depoimento à Revista Manchete, 11 de junho de 1963. In: http://www.vidasusofonas.pt/joao_guimaraes_rosa.htm. Acesso em: 18 de jun. 2008, 22:53.45.

aprofundamento destas questões que não se pautam por um pensamento cartesiano. Tal abertura é, para o escritor, o âmbito mesmo da intuição, da revelação e da inspiração, como ele mesmo afirmava. Esta afirmação levava em conta a necessidade de se interpretar as suas obras a partir de um prisma anti-intelectual. Sendo assim, enveredar-se pelo caminho pautado pela “megera cartesiana” (nas palavras do escritor) era estar destituído da possibilidade de um contato com estes âmbitos abertos por sua literatura. Isso porque o escritor nos diz que: “Todos os meus livros são simplesmente tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbadora e rebelde a qualquer lógica, que é chamada realidade, que é a gente mesmo, o mundo, a vida”.¹¹⁵

No que diz respeito às suas obras, podemos perceber que muitos dos seus personagens estão numa íntima relação com este âmbito religioso, uma vez que as questões como Deus, transcendência e a própria condição de mistério que envolve a vida, são extremamente recorrentes. Perpassando suas obras nos deparamos com o desenvolvimento destas questões. No conto “Páramo” da obra *Estas Estórias*, o narrador/personagem tece várias considerações a respeito da morte. Esta se configura, para o personagem, não somente como o findar, ou seja, não mais existir, mas também como uma mudança crucial no trânsito da vida. Esta última o assalta e ele se vê num confronto com uma outra realidade, uma outra paisagem que lhe desperta para o elemento oculto que permeia a vida. A sua fala a respeito disso pode caracterizar melhor: “E, hoje em dia, tenho a certeza: toda liberdade é fictícia, nenhuma escolha é permitida; já então, a mão secreta, a coisa interior que nos movimenta pelos caminhos árdus e certos, foi ela que me obrigou a aceitar”.¹¹⁶ Ora, já no conto “A menina de lá” de *Primeiras Estórias* percebemos o caráter premonitório de uma criança que prevê inclusive a própria morte. Em “A hora e vez de Augusto Matraga”, o personagem deste conto, o qual este estudo pretende trabalhar, retoma as forças para reconquistar sua existência convertendo-se a uma religião. Contudo, ele percebe que o modo de ser religioso, tal como ele realiza, não é garantia para a conquista de sua hora e vez. Riobaldo, por sua vez, personagem da obra principal *Grande sertão: veredas*, revela-se essencialmente religioso. Numa de suas falas a respeito da religião ele nos diz: “Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que a salvação-da-alma”.¹¹⁷ Mais à frente, em relação a Deus, ele confessa:

¹¹⁵ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S. A. (Edição Círculo do Livro) 1984. In: <http://blogdopedronelito.blogspot.com/2006/05/as-pessoas-no-morrem-ficam-encantadas.html>. Acesso em: 19 mai. 2008, 16:17.39.

¹¹⁶ ROSA, João Guimarães. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 265.

¹¹⁷ _____. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A., 1986. p. 8.

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaimem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo.¹¹⁸

Pois bem, as considerações aqui tecidas sobre a importância deste elemento na obra de Rosa não serão nossos guias para a interpretação do conto proposta na segunda parte deste capítulo. Isso porque elegemos o referencial teórico de Heidegger para esta tarefa, o qual se estabelece a partir de um outro horizonte, ou seja, aquele da filosofia. Tais considerações visaram, tão somente, trazer à luz a compreensão que permeia a obra deste escritor além de corroborar a possibilidade de um confronto da literatura roseana com o pensamento de Heidegger. Mas devemos destacar uma outra tonalidade muito importante destes elementos metafísico e religioso, a qual Rosa destaca da seguinte maneira: “a religião é um assunto poético”.¹¹⁹ Ora, a partir desta consideração, somos levados a compreender este âmbito religioso do qual fala o escritor, a partir de um outro prisma. Isso porque agora o abordaremos a partir da poesia que permeia a sua obra. Poesia essa que nasce de um compromisso com a linguagem. Dessa maneira, também somos levados a conduzir nossa compreensão sobre a linguagem para o âmbito que Rosa nomeia de metafísico. Pois bem, este elemento metafísico da linguagem será a próxima questão a ser desenvolvida.

3. Linguagem e vida

Antes de darmos início ao desenvolvimento do elemento metafísico da sua linguagem, buscaremos destacar alguns dos outros elementos que envolvem a originalidade de seu estilo literário. A sua prosa de cunho notadamente expressionista revela o nosso escritor como um artífice da palavra. Isso porque o seu processo criativo parece mesmo envolver todo um trabalho artesanal meticuloso. O escritor soube explorar profundamente as inúmeras possibilidades da língua portuguesa, e de outras também, uma vez que era conhecedor de vários idiomas.¹²⁰ Algumas destas inúmeras possibilidades foram: recursos de verbalização, substantivação, sonoridade, criação de neologismos e de léxicos, apropriação de regionalismos e arcaísmos, entre tantos outros. Contudo, como o presente estudo não pretende

¹¹⁸ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A., 1986. p. 48.

¹²¹ COUTINHO, Eduardo F. (Org.). Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 92.

¹²² Falava cinco línguas e lia em mais quinze línguas. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991, p. 82.

desenvolver questões como estas, cabe a nós somente as mencionarmos. É necessário evidenciar, portanto, a singularidade que sua obra ganha a partir da utilização destes recursos. Estes, segundo o escritor, foram utilizados de modo a criar outras possibilidades de expressão. Sendo assim, a sua linguagem inaugural e original parte dos recursos já existentes na própria língua portuguesa. A originalidade, contudo, está no modo mesmo como o escritor se apropria destes elementos, deixando nascer esta linguagem que de imediato nos incomoda, mas ao mesmo tempo, nos instiga.

Outra questão que moveu a criação de um idioma próprio foi a sua necessidade de não submeter-se à imposição das regras gramaticais. Ao lermos suas obras nos sentimos diante de uma postura anárquica perante a gramática. Rosa desconstrói a estrutura preestabelecida pela linguagem gramatical de modo a reestruturá-la à sua maneira, sem deixar, contudo, ressoar uma falta de compromisso ou de preocupação com a linguagem. Isso se tornou necessário para ele porque “A gramática e a chamada filologia ciência lingüística, foram inventados pelos inimigos da poesia”.¹²¹ Vale destacar ainda que além do fato de o escritor não se submeter às regras gramaticais, estava em jogo a necessidade de devolver à linguagem a vida que lhe é tirada pelos dizeres sem consistência, pelo desgaste cotidiano de seu uso. Isso porque segundo o escritor: “o idioma é a única porta para o infinito, mas infelizmente está oculto sob montanhas de cinzas. Daí resulta que tenha de limpá-lo (...)”.¹²² Isso nos permite interpretar que mesmo neste processo de revitalização, de fazer brotar o vigor da linguagem encontrava-se presente o seu processo artesanal. Sendo assim, o seu método consistia em trazer à tona o instante de nascimento da palavra. O alcance deste instante original é possível, segundo o escritor, através deste processo de limpeza da palavra. Nessa mesma direção é necessário evidenciar que a utilização de algumas particularidades dialetais da sua região levou em conta justamente a originariedade deste linguajar próprio, além daquilo que ele compreendia como “sabedoria lingüística”. Contudo, o escritor destaca neste diálogo (a partir do qual estamos fundamentando as considerações de Rosa sobre a linguagem) que mesmo neste processo que envolve recursos de expressão, destacam-se muitos elementos de origem metafísica. Isso porque para ele é necessária uma abertura outra para uma compreensão sobre estes elementos, uma vez que somente a razão não conseguiria abarcar.

¹²¹ COUTINHO, Eduardo F. (Org.). Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 71

¹²² *Ibid.* p. 84.

Sendo assim, devemos evidenciar que o estilo literário inaugurado pelo escritor não deve ser interpretado simplesmente como uma eleição estética, mas sim como uma preocupação com a linguagem. Para Rosa, ela dar-se-ia de maneira indevida, pois o homem já se encontra assim em relação à própria vida. Este posicionamento do escritor é pontuado por uma preocupação com o fazer literário no contexto por ele vivido, no qual, segundo Rosa, os escritores estavam se ausentando de sua principal missão: o homem. A escrita literária, segundo Rosa, estaria subordinada a um propósito que não o seu, à medida que alguns escritores utilizavam-se dela simplesmente como um instrumento, um meio para ganhar destaque social. Pode-se dizer, assim, que na sua preocupação com a linguagem, ou ainda, com o descaso dos escritores frente ao fazer literário, destaca-se também uma preocupação com o descuido do homem em relação à própria vida. Isso porque para ele não existe diferença entre homem e escritor. Ouçamos a confissão que Rosa professa a respeito:

Não deve haver nenhuma diferença entre homens e escritores; esta é apenas uma maldita invenção dos cientistas que querem fazer deles duas pessoas totalmente distintas. Acho isso ridículo. A vida deve fazer justiça à obra, e a obra à vida. Um escritor que não se atém a esta regra não vale nada, nem como homem nem como escritor. Ele está face a face com o infinito e é responsável perante o homem e perante a si mesmo. Para ele não existe uma instância superior.¹²³

Contudo, esta co-pertença entre obra e vida não quer dizer aqui um espaço para idiossincrasias. Neste apelo evidencia-se, propriamente, o fato de Rosa querer trazer a linguagem para o lugar que é seu bem como repensar o lugar do homem e o seu modo de lidar com a vida. Segundo ele, é sob estas leis que sua vida e seu compromisso de escritor são regidos. Portanto, a sua crítica em relação a alguns escritores leva em conta a relação destes com o seu idioma. Para Rosa, é a partir desta relação que se pode conhecer o caráter de um homem.

A radicalidade deste posicionamento perante a linguagem reflete a necessidade de se compreender a literatura intimamente atrelada à vida. O lema do escritor é: “(...) a linguagem e a vida são uma coisa só. Quem não fizer do idioma o espelho de sua personalidade não vive; e como a vida é uma corrente contínua, a linguagem também deve evoluir constantemente”.¹²⁴ Isso porque o escritor leva em conta um compromisso radical e sincero para com o processo de criação. Desse modo, uma literatura deve está permeada por esta relação do escritor com língua e com a própria vida. Sendo assim, esta preocupação com a linguagem, principalmente com a sua revitalização, reflete a necessidade de uma revitalização da própria relação do

¹²³ COUTINHO, Eduardo F. (Org.) Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 74.

¹²⁴ *Ibid.* p. 83.

homem com a vida e consigo mesmo. A literatura deve, então, nascer desta íntima relação do escritor com a vida. Compreendendo dessa maneira, a própria literatura torna-se a possibilidade mesma desta relação. Sendo assim, ela não se revela simplesmente enquanto um instrumento com o qual se maneja arbitrariamente, mas sim como um âmbito que funda a possibilidade do acontecimento desta relação do homem com a vida e com a linguagem. Esta compreensão nos direciona ao compromisso, praticamente religioso, da relação de Rosa com a linguagem. Segundo ele: “Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava com Deus”.¹²⁵

Esta questão acima destacada por Rosa pretende evidenciar a íntima relação entre linguagem e vida que caracteriza o elemento metafísico de sua escrita e o que ele reclama reconhecimento. Ao falar dessa questão Rosa reclama o processo de criação à condição humana, uma vez que através deste compromisso com a linguagem “se coloca o homem no papel de amo da criação”.¹²⁶ Isso porque para ele “meditando sobre a palavra, ele [o homem] se descobre a si mesmo. Com isso repete o processo de criação”.¹²⁷ Tal repetição revela-se na tarefa assumida por Rosa de resgatar o instante original da palavra, ou seja, ao colocar-se neste processo de recriação e ressignificação. Ao assumir esta tarefa o escritor encontra-se sintonizado com o próprio movimento da vida que não se deixa aprisionar. Uma palavra revitalizada é plena de vigor, uma vez que está sempre em consonância com a dinâmica mesma do existir.

A força da palavra, da própria linguagem, diz respeito à sua possibilidade mesma de o homem, com ela, poder vencer o mal, à medida que a assume como uma tarefa. Isso porque através da linguagem o homem pode se redescobrir na sua relação com Deus e dar voz a isto que o concerne e envolve. Isso nos direciona para as questões como o bem e o mal em destaque na obra de Rosa. Contudo, o modo como esta questão é trabalhada reflete a necessidade de compreendermos o ser humano permeado por uma ambigüidade: nem somente bom, nem somente mau. A palavra rio, para o escritor, reflete bem esta compreensão, uma vez que para ele esta palavra permite entender a profundidade da alma do homem: mesmo que a superfície reflita uma certa turbulência, suas profundezas deixam vibrar tranqüilidade. Além

¹²⁵ COUTINHO, Eduardo F. (Org.) Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 88.

¹²⁸ Ibid. p. 83.

¹²⁹ Ibid. p. 83.

disso, para Rosa “rio é uma palavra mágica para conjugar a eternidade”.¹²⁸ Isso ressoa o que Rosa considera como a sua vontade de libertar o homem do peso da temporalidade. Tarefa esta possibilitada pela própria linguagem, uma vez que ela permite ao homem experienciar e transitar por âmbitos que transcendem a sua condição de mortal e temporal. Entretanto, reconhecer-se enquanto cunhado pela temporalidade é assumir a sua finitude, a sua imperfeição. Ou nas palavras de Riobaldo: “Tempo é a vida da morte: imperfeição”.¹²⁹

Questões como vida e morte entram no tema que Rosa nomeia de paradoxo. Para o escritor a importância deste leva em conta a sua possibilidade de destacar algumas tonalidades, as quais a palavra não alcança completamente. Sob este prisma podemos compreender algumas das falas de Rosa sobre o seu processo de criação, à medida que deixam ressoar um grande paradoxo. Numa delas ele diz que o seu processo de criação envolve muito trabalho e dedicação. Numa outra fala ele diz não precisar inventar os contos, pois eles exigem-lhe escrevê-los. Contudo, em outra fala ele diz ter escrito um conto revelado inteiramente durante um sonho, em um processo mediúnico. Neste caso, o paradoxo do seu processo de criação se evidencia nestes dois elementos que parecem se contradizer (inspiração e intuição, bem como o trabalho exigido por este primeiro momento), mas que acabam por se completarem.

No que diz respeito à vida é importante dar voz àquilo que Riobaldo professa com grande sabedoria: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”.¹³⁰ É nesta dinâmica da vida que o homem se encontra lançado e assim ele existe enquanto faz o próprio aprendizado do existir. Tal horizonte interpretativo também deixa ressoar a compreensão do escritor sobre o ser humano. Novamente recorrendo à fala de Riobaldo, o qual Rosa considera como o seu irmão, podemos entender o significado da provisoriidade do ser humano: “Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra montão”.¹³¹ Falar de destino a partir destas considerações só é possível se o compreendermos como algo alheio e inacabado, uma vez que o homem deve se colocar em constante construção e reconstrução de sua existência. Sendo

¹²⁸ COUTINHO, Eduardo F. (Org.) Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991. p. 72.

¹²⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A., 1986. p. 520.

¹³⁰ *Ibid.* p. 241.

¹³³ *Ibid.* p. 15.

assim, a fugacidade de qualquer segurança ou bem-estar deve ser o grande motivador do homem em busca de crescimento e aprendizado contínuos.

Ora, e a morte, como ela é compreendida sob o prisma roseano? Se por um lado existir é saber-se finito, imperfeito, inacabado, provisório, temporal, a morte se desvela como o momento mesmo da per-feição, da inteireza, da plenitude, da eternidade. No seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, em homenagem póstuma a João Neves da Fontoura, e renunciando a própria morte, ele nos diz: “Vésper luzindo, ele cumprira. De repente, morreu: que é quando um homem vem inteiro pronto de suas próprias profundezas. Morreu, com modéstia. Se passou para o lado claro, fora e acima de suave ramerrão e terríveis balbúrdias”.¹³² No conto que pretendemos interpretar isso se destacará com propriedade, uma vez que o personagem conquista a sua hora e vez no momento mesmo de sua morte.

4. Sagarana

Para uma interpretação do tema proposto na dissertação foi eleito o conto “A hora e vez de Augusto Matraga” contido em *Sagarana*. Este foi o seu primeiro livro de contos publicados (1946), escritos, primeiramente, em 1937.¹³³ Antes, contudo, segundo Perez, o escritor já havia escrito vários poemas, reunidos na obra *Magma* (1936). No ano de 1937 os contos (escritos num período de sete meses de grande dedicação do escritor) foram enviados ao prêmio Humberto de Campos, instituído pela Editora José Olímpio. Segundo Perez, tal envio nasceu da necessidade de Rosa de uma consideração sobre o valor de seus textos. Contudo, o escritor perde a premiação por um voto. Já em 1945 resolve retomar estes contos e os reescreve, retirando desta publicação, contudo, três contos, quais sejam: “Questões de Família”, “Uma História de Amor” e “Bicho Mau”. Nesse momento é lançada a obra *Sagarana* com nove contos pela Editora Universal. O sucesso da obra, segundo Perez, o levou ao prêmio da Sociedade Felipe d’Oliveira. Rosa é tomado pela necessidade de reescrevê-los depois de se dedicar à sua carreira de embaixador, pois sentia a necessidade de “retonar à saga, à lenda, ao conto simples, pois quem escreve estes assuntos é a vida e não a lei das regras chamadas poéticas”.¹³⁴ Isso porque ele não conseguiria abandonar aquilo que considerava a sua tarefa: escrever. Mary também nos descreve a raiz semântica da palavra

¹³² ROSA, João Guimarães. O verbo e o logos – Discurso de Posse. In: _____. *Em memória de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968. p. 85.

¹³³ PEREZ, Renard. *Guimarães Rosa*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 40.

¹³⁴ COUTINHO, Eduardo F. (Org.) *Diálogo com Rosa*. In: _____. *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991, p. 70.

Sagarana: “(...) exemplo da justaposição de elementos de origem variada: *saga*, substantivo comum português de proveniência germânica, e *rana*, adjetivo tupi que significa ‘tosco, rude’”.¹³⁵

Destacando a própria concepção de Rosa sobre a palavra “*saga*” compreendemos que o título desta obra aponta, pois, para a necessidade de um retorno ao seu processo criativo, o qual não poderia abandonar. Contudo, um outro elemento revela a origem deste título. Neste período que compreende a primeira e a segunda redação dos livros, mais propriamente o período que vai de 1938 até 1942, o escritor trabalhava como cônsul-adjunto no consulado brasileiro de Hamburgo, conforme descreve Delfini¹³⁶. Este período da vida do escritor veio à tona atualmente pela possibilidade de publicação do seu diário, escrito por ele neste período. Já existem pesquisas sendo realizadas a partir deste diário, e um dos pesquisadores, Reinaldo Marques, aponta a presença de algumas anotações sobre a palavra alemã *Sage*. Segundo este pesquisador esta é uma “palavra alemã que remete à narrativa oral, elaborada a partir da fantasia, mas que se refere a acontecimentos em lugar, tempo e com pessoas definidas”.¹³⁷ Sem dúvida o livro dá grande destaque à presença da oralidade e da fantasia através da força criativa de seus inúmeros episódios. Contudo, é importante evidenciar também a importância desta palavra no pensamento de Heidegger, no que diz respeito à questão da linguagem. Esta palavra ganha no léxico heideggeriano um cunho próprio. No seu pensamento, esta palavra destaca a essência da linguagem desvincilhada de uma compreensão metafísica. Longe de se estabelecer enquanto ferramenta de expressão, a partir deste prisma, a linguagem se mostra como o próprio “ocorrer essencialmente” do ser. Pois bem, retornando aos dados biográficos do escritor, podemos perceber que Rosa exerceu outras profissões, mesmo quando era escritor. Todas as suas experiências configuraram o seu horizonte de criação. Além de cônsul, Rosa foi médico e soldado. Segundo ele: “Foram etapas importantes de minha vida, e, a rigor, esta sucessão constitui um paradoxo. Como médico conheci o valor místico do sofrimento; como rebelde, o valor da consciência; como soldado, o valor da proximidade da morte”.¹³⁸

Ora, no que diz respeito aos contos que compõem *Sagarana*, vemos que não existe um fio temático único, pois perpassam temas e questões diversos, quais sejam: tensão entre bem e mal; a força da religiosidade; a provisoriidade da existência humana; entre outros. Nesse sentido, o motivo da escolha do conto em questão se deve à importância da sua

¹³⁵ DANIEL, Mary L. *João Guimarães Rosa : Travessia literária*. Coleção Documentos Brasileiros nº 133. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1968. p. 70.

¹³⁶ DELFINI, Mariana. Palavras de Guerra. *Revista BRAVO*. Abril, Fev. 2008. p. 30.

¹³⁷ *Ibid.* p. 30.

¹³⁸ COUTINHO, Eduardo F. (Org.) Diálogo com Rosa. In: _____. *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991, p. 30.

concepção sobre a vida e a própria existência humana, já elaborada neste conto. Concepção esta que ganha o seu ápice em sua obra *Grande sertão: veredas*. Deve-se levar em consideração também que, dentre os contos, é o que Rosa considera: “história mais séria, de certo modo síntese e chave de todas as outras, (...). Quanto à forma, representa para mim vitória íntima, pois, desde o começo do livro, o seu estilo era o que eu procurava descobrir”.¹³⁹

Pois bem, o conto em questão trata da existência do personagem Augusto Matraga que se distingue em vários momentos de sua vida. Num primeiro momento, sua existência é marcada por uma vida desregrada. Vivendo no Murici era um homem malvado e impulsivo, pois não ligava para mulher, para filha nem para qualquer outra pessoa. Prepotente e valentão passava por cima de tudo e de todos: dos seus capangas, das mulheres com as quais se envolvia e de sua família – fazendo valer apenas a sua vontade. Ou seja, nesse momento o personagem se caracteriza por uma prepotência em relação à vida e aos outros. Contudo, por ser impossível dominar ou apoderar-se da vida, esse querer assume a forma de uma desmedida, por querer mais do que se pode ter. É esse excesso de força que enfraquece o personagem. Matraga, pois ao querer justamente dominar a vida ele perde tudo o que antes tinha como certo, pronto e acabado. Essa postura em relação à vida acaba por fazer com que ele seja abandonado por tudo e por todos, o que pode ser visualizado no episódio em que sua mulher e sua filha o abandonam e seus antigos capangas revoltam-se contra ele, dando-lhe uma grande surra e deixando-o semimorto, ficando sem família e sem força.

Nesse movimento de ver-se abandonado, Matraga fica parado de costas num chão de terra batida, como se um grande hiato houvesse na sua vida. O personagem mergulha no mais profundo de sua existência, marcado por um vazio, pela solidão. Tem início então um segundo momento da vida de Matraga em que ele é acolhido por um casal de negros, que cuidam dele como se fossem pais. Vivendo num lugar afastado, o personagem se converte e se recupera vagarosamente, re-começando uma nova vida. Nesse momento o personagem tem a sua vida toda voltada para a penitência, para o bom comportamento: muito religioso, trabalhando o dia inteiro e ajudando a todos. De imediato, nos parece que esse segundo momento do personagem é marcado por uma postura perante a vida diferente da primeira. Isso porque a sua relação com a vida pretende ser aquela do respeito e compromisso com as pessoas. Contudo, podemos perceber que na sua tentativa de ligar-se com Deus ele ainda

¹³⁹ CARTA de G. R. a João Condé. In: ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1984. p. 11.

deixa ressoar sua prepotência, uma vez que continua impondo sua força até mesmo na conquista do reino do céu.

Um dia, porém, chega ao lugar onde Matraga e o casal de negros viviam um bando de jagunços, que é acolhido por eles com grande hospitalidade. Esse acontecimento marca o terceiro momento da existência do personagem, ele que vivia na penitência, começa a retomar os seus antigos gostos: mulheres, cigarro, o manejo de armas. Contudo, esta retomada agora se configura de uma outra maneira, uma vez que o personagem reconquista a sua existência no retorno para aquilo que ele é, mas a partir de um outro prisma, agora resignificado. Para a conquista desta nova vida e para reencontrar seu caminho ele resolve deixar a casa de seus pais adotivos. Nas suas andanças encontra novamente o bando de jagunços que um dia ele acolheu. Porém, ocorre uma grande desavença entre Matraga e o chefe dos jagunços, acabando num duelo onde ambos morrem, mas não antes que o personagem seja reconhecido, concretizando-se, assim, a sua hora e vez.

5. “Matrata não é Matraga, não é nada”

A abertura do conto é coroada pelo provérbio capiau que diz: “Sapo não pula por boniteza, mas porém por precisão”. Ora, qual a precisão que este conto convoca e convida? Primeiramente vasculharemos os meandros dos três momentos da existência do personagem Augusto Matraga de modo que o próprio texto nos responda. Através da sua existência procuraremos compreender qual é essa necessidade, essa urgência da sua vida. Pois bem, além do provérbio capiau também está em destaque no início do conto o anúncio da precariedade na qual a existência do personagem se encontra irremediavelmente lançada, muito embora Nhô Augusto pretenda afirmar o contrário, como veremos adiante. Tal precariedade, inicialmente, se deixa afirmar pela descrição do personagem e pelo nome do lugar onde mora o nosso personagem: “MATRAGA NÃO É MATRAGA, não é nada. Matraga é Esteves. Augusto Esteves, filho do Coronel Afonso Esteves, das Pindaíbas e do Saco-da-Embira. Ou Nhô Augusto – o homem nessa noitinha de novena, num leilão de atrás da Igreja, no arraial da Virgem Nossa Senhora das Dores do Córrego do Murici”.¹⁴⁰ Ora, poderemos compreender, mais à frente, que as circunstâncias de sua origem bem como o modo como o personagem lidou com elas, revela Nhô Augusto lançado às pindaíbas. Além disso, o outro nome do lugar onde ele mora representa o solo mesmo onde sua existência foi

¹⁴⁰ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 341.

cultivada e a partir do qual o personagem se ergueu. Isso revela o quanto ele se encontra irremediavelmente estabelecido naquele solo, uma vez que Embira é o nome de um cipó usado para amarrar. Ou seja, o seu lugar de origem revela-se determinante em toda trajetória da sua existência, uma vez que esta proveniência jamais o abandona.

Neste primeiro parágrafo do conto nos deparamos também com um aceno, o qual nos revela o modo como Nhô Augusto estabelece suas relações com os outros, com as pessoas que o rodeiam: o leilão. Ou melhor, sua relação com a vida e com as pessoas parece caracterizá-lo como um comerciante. Isso porque ele lida com as pessoas como se fossem coisas, objetos com os quais se maneja no uso desenraizado das relações de comércio. Contudo, o leilão da Igreja já havia terminado. Agora, depois da “gente direita” se retirar, o leilão revela-se outro: aquele das pessoas. Isso mesmo: duas prostitutas vêm-se arrematadas pelos homens que restaram da novena da Igreja. Até mesmo o nome verdadeiro dessas mulheres não é levado em conta, já que manuseadas enquanto peças de um leilão. Um destes homens que restaram, é, pois, Nhô Augusto: “alteado, peito largo, vestido de luto, pisando pés dos outros e com os braços em tensos, angulando os cotovelos, varou a frente da massa, se encarou com a Sariema, e pôs-lhe o dedo no queixo. Depois, com voz de meio-dia, berrou para o leiloeiro Tião: - Cinquenta mil-réis!... Ficou de mãos na cintura, sem dar rosto ao povo, mas pausando para os aplausos”.¹⁴¹ Esta postura do personagem, ao impor a sua força caracterizada pelo modo como ele se aproxima das pessoas e também pela imposição do dinheiro, revela a sua pretensão de ser mais forte que a própria vida. Isso porque o personagem impõe concomitantemente à força física, a outra força, qual seja: a de dominação, inerente ao significado do dinheiro. Contudo, ocorre uma confusão de brigas vindas de vários lados, e o namorado de Sariema a conduz para fora do leilão, delicadamente, para que ninguém observasse, principalmente o valentão Nhô Augusto que pretendia arrematá-la. Mas o nosso personagem novamente impõe a sua força e os separa, trazendo-a para sua proximidade e estapeando o namorado de Sariema. E como se não bastasse, o personagem a leva embora, como posse sua, como peça comprada, e no meio do caminho, a olha com mais reparo e a despreza por sua má fisionomia e por seu porte. Descarta-a como quem se desvencilha de um objeto comprado equivocadamente.

Tal desprezo também se revela na sua relação com a esposa Dona Dionóra e a filha Mimita. A esposa:

(...) conhecia e temia os repentinos de Nhô Augusto. Duro, doido e sem detença, como um bicho grande do mato. E, em casa, sempre fechado em si. Nem com a menina se

¹⁴¹ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 342.

importava. Dela, Dionóra, gostava, às vezes; da sua boca, das suas carnes. Só. No mais, sempre com os capangas, com mulheres perdidas, com o que houvesse de pior. Na fazenda – no Saco-da-Embira, nas Pindaíbas, ou no retiro do Morro Azul – ele tinha outros prazeres, outras mulheres, o jogo do truque e as caçadas. E sem efeito eram sempre as orações e promessas, com que ela o pretendia trazer, pelo menos, até a meio caminho direito.¹⁴²

Mulheres, jogos, caçadas revelam uma vida permeada pela busca constante do prazer egoísta. Só pensava em si mesmo, pois não se dava conta nem levava em consideração o outro que habitava e compartilhava o seu em torno. Contudo, este modo do personagem lidar com a vida se acentua: “Agora, com a morte do Coronel Afonso, tudo piorara, ainda mais. Nem pensar. Mais estúrdio, estouvado e sem regras, estava ficando Nhô Augusto. E com dívidas enormes, política do lado que perde, falta de crédito, as terras no desmando, as fazendas escritas por paga, e tudo de fazer ânsia por diante, sem portas, como parede branca”.¹⁴³ Sua vida vai se estabelecendo num beco que parece não encontrar mesmo qualquer saída. Contudo, esta prisão é construída por ele, pois é o personagem quem vai construindo esta morada sem portas. Ora, também podemos interpretar a fragilidade e a precariedade do seu lugar de origem, a partir do trecho que o tio de Dionóra descreve:

Fora assim desde menino, uma meninice à louca e à larga, de filho único de pai panacrácio. (...) Mãe do Nhô Augusto morreu, com ele ainda pequeno... Teu sogro era um leso, não era p’ra chefe de família... Pai era como que Nhô Augusto não tivesse... Um tio era criminoso, de mais de uma morte, que vivia escondido, lá no Saco-da-Embira... Quem criou Nhô Augusto foi a avó... Queria o menino p’ra padre... Rezar, rezar, o tempo todo, santimônia e ladainha...¹⁴⁴

Desse modo, compreendemos que a necessidade impositiva do personagem brota, então, desta precariedade na qual ele se encontra estabelecido. Trata-se da rebeldia contra a fraqueza e a precariedade que constituem a sua existência. Sendo assim, o personagem encontra a necessidade de afirmar a sua força contra essa falta de firmeza e a pobreza do seu solo, da sua morada, da sua origem. Contudo, com a imposição de tanta força Nhô Augusto não deixou brechas para a verdadeira força, qual seja: a da atenção ao movimento da vida e ao discurso que lhe é inerente. Esta última, trata-se, então, de uma força que não se impõe nem pretende reter nada, pois ela diz respeito propriamente ao jogo inerente ao movimento da vida a impulsionar o homem na reconquista constante do seu existir. Ora, por não encontrar-se impelido e em consonância com esta força, ele torna-se cego para os acenos que a vida lhe dá. Isso porque ele se encontra pré-ocupado, empenhado somente consigo si próprio. Ao se fazer

¹⁴² ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 345.

¹⁴³ *Ibid.* p. 346.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 346.

assim, o personagem não abre guarida para que o seu olhar contemple mais propriamente o discurso que o envolve.

Este discurso, no conto em questão, chega personalizado na figura do Quim Recadeiro. Embora este personagem seja de grande confiança de Nhô Augusto, o nosso personagem principal encontra-se de olhos vedados até mesmo para esta pessoa tão próxima. Ou podemos dizer ainda que seja por tamanha proximidade que este recado não encontre reverberação em sua existência. Nhô Augusto encontra-se não somente de olhos fechados, mas principalmente de ouvidos tampados, ou ainda, seus sentidos não conseguem distinguir o que reclama uma atenção e cuidado. O primeiro recado, já anunciando os demais, revela-se no chamamento da esposa de Nhô Augusto para que ele volte à sua casa verdadeira para resolver algumas pendências da viagem da família para fazenda no Morro Azul. Trata-se de um convite para um retorno a si mesmo, para encontrar a verdade dentro de si, para o reconhecimento da sua origem. A este convite Nhô Augusto novamente lhe dá as costas, rebela-se contra ele, e nem sequer permite que ele reverbere completamente: “Mas Nhô Augusto nem deixou o mensageiro acabar de acabar: - Desvira, Quim, e dá o recado pelo avesso: eu lá não vou!... Você apronta os animais, para voltar amanhã com Siá Dionóra mais a menina, para o Morro Azul. Mas, em antes, você sobe por aqui, e vai avisar aos meus homens que eu hoje não preciso mais deles, não”.¹⁴⁵

Pois bem, por não se dispor à escuta desta mensagem, o personagem não se dá conta do avesso que a própria vida lhe anuncia. Sua mulher e filha, ao abandono e descaso de Nhô Augusto, resolvem deixá-lo. Dionóra resolve aceitar o convite do amante Ovídio para construir uma história outra com ele. Mesmo temendo as atrocidades do marido, Dionóra resolve seguir caminho junto a seu amante. Vejamos como o narrador do conto relata esta passagem: “E então Dona Dionóra enxugou os olhos e também sorriu, sem palavra pra dizer. De voltar para o retiro, sem a companhia do marido, só tinha porque se alegrar. Sentia, pelo desdêxo. Mas até era bom sair do comércio, onde todo o mundo devia estar falando da desdita sua e do pouco-caso, que não merecia”.¹⁴⁶ Dionóra, também tratada como peça de mercadoria, resolve rebelar-se contra essa condição de objeto e subjugada ao domínio do seu marido. Na busca por esse outro caminho, contudo, Quim Recadeiro alerta a dona Dionóra: “- Volta para trás, minha patroa, que o caminho por aí é outro! Mas seu Ovídio se virou positivo: - Volta você, e fala com seu patrão que Siá Dona Dionóra não quer viver mais com ele, e que ela de agora por diante vai viver comigo, com o querer dos meus parentes todos e com a

¹⁴⁵ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 345.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 346.

benção de Deus!”¹⁴⁷ Ovídio já estava à sua espera e Dionóra, já decidida, nem sequer se estremece ou questiona sua escolha.

Como dissemos antes, o primeiro anúncio de Quim Recadeiro, através do convite de sua mulher para um retorno ao lar, já prenunciava outros avisos. Quim, agora, anunciará a Nhô Augusto a queda definitiva de sua casa, de seu lar. Entretanto, o personagem encontrava-se dentro dela e é levado junto com os escombros. Isso porque no anúncio deste recado Nhô Augusto vê-se num emaranhado de destroços, não somente o da família e do lar, mas agora também se anuncia o das relações com seus capangas. Prevendo matar o amante de sua mulher, Nhô Augusto exige a Quim que chame os seus capangas para resolverem esta ofensa. O nosso personagem neste momento exige: “Chama os meus homens! Dali a pouco, porém, tornava o Quim, com nova desolação: os bate-paus não vinham... Não queriam ficar mais com Nhô Augusto... O Major Consilva tinha ajustado, um e mais um, os quatro, para seus capangas, pagando bem. Não vinham, mesmo”.¹⁴⁸ Seus capangas, neste momento, também se revoltam contra os maus tratos, as dívidas de Nhô Augusto para com eles e a pretensão de dominá-los como se fossem seus escravos. Mais um anúncio se dá ao personagem para que ele se atente para o seu modo prepotente e arrogante. Mas novamente ele se encontra impermeável a este discurso. A rigidez com que ele impõe a sua força não oferece fecundidade para a reverberação desta mensagem.

Contudo, a vida continua a tecer e destecer o seu discurso, mesmo deparando-se com a rigidez. Entra em cena novamente a personalização deste discurso, o qual encontra ressonância na fala de Quim Recadeiro:

- Mal em mim não veja, meu patrão Nhô Augusto, mas todos no lugar estão falando que o senhor não possui mais nada, que perdeu suas fazendas e riquezas, e que vai ficar pobre, nojá-já... E estão conversando, o Major mais outros grandes, querendo pegar o senhor à traição. Estão espalhando... – o senhor dê o perdão p’r’a minha boca, que eu só falo o que é preciso – estão dizendo que o senhor nunca respeitou filha dos outros nem mulher casada, e mais que é que nem cobra má, que quem vê tem de matar por obrigação... Estou lhe contando p’ra modo de o senhor não querer facilitar. Carece de achar outros companheiros bons, p’ra o senhor não ir sozinho... (...) Mas Nhô Augusto era couro ainda por curtir, e para quem sai, em tempo, de cima da linha, até apito de trem é mau agouro. Demais, quando um tem que pagar o gasto, desembesta até o fim. E, desse jeito, achou que não era hora para ponderados pensamentos. Nele, mal-e-mal, por debaixo da raiva, uma idéia resolveu por si: que antes de ir à Mombuca, para matar o Ovídio e a Dionóra, precisava de cair com o Major Consilva e os capangas. Se não, se deixasse rasto por acertar, perdia a força. E foi.¹⁴⁹

¹⁴⁷ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 348.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 349.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 350.

Duas das caracterizações do narrador do conto merecem destaque nesta citação acima. A primeira diz respeito ao que ele descreve como a falta de atenção do personagem para a necessidade que a vida lhe exigia de olhar para os seus feitos todos e refletir sobre isso. Mesmo com a descrição de Quim Recadeiro sobre a sua maneira dominadora e cruel de lidar com as pessoas, bem como a revolta destas para com seus atos, Nhô Augusto não permite que uma mínima fenda de luz lhe alcance e lhe ajude refletir. Sendo assim, o personagem parece alcançar somente a escuridão e a cegueira diante da força e do discurso inerentes à vida. A segunda caracterização do narrador diz respeito à possibilidade que o personagem alegava de perder a força, caso decidisse esquecer a revolta de seus capangas. Ora, Nhô Augusto não compreendia, porém, a desmedida à qual estava lançado. Isso porque diante da imposição de tanta força ele desejava mais do que podia ter: ser mais forte que a própria vida. Sendo assim, ele não compreendeu que se perdesse a sua força, ganharia uma outra maior. Justamente por não se confrontar com a sua precariedade, com a sua finitude e limitações, Nhô Augusto vê-se forçado a perder tudo o que ele antes tinha como certo, pronto e acabado. Por não fazer o aprendizado da perda, do esquecimento, o personagem se vê forçado a assumir isso diante da reviravolta que a vida lhe impõe. O personagem encontra-se, neste momento, distante de qualquer contemplação de ordem reflexiva ou de atenção ao movimento da vida que se faz num constante jogo de conquista e reconquista. Desta maneira, Nhô Augusto segue em sua ignorância e desatenção em direção à chácara do Major onde seus antigos capangas resolveram se estabelecer.

Aos poucos passos em direção à chácara o cenário da sua desforra já estava construído:

Cresceu poeira, de peneira. A estrada ficou reta, cheia de gente com cautela. Chegou à chácara do Major. (...) Mas o Major piscou, apenas, e encolheu a cabeça, porque mais não era preciso, e os capangas pulavam de cada beirada, e eram só pernas e braços. – Frecha, povo! Desmancha! Já os porretes caíam em cima do cavaleiro, que nem pinotes de matrinhã na rede. Pauladas na cabeça, nos ombros, nas coxas. Nhô Augusto desdeu o corpo e caiu. Ainda se ajoelhou em terra, querendo firmar-se nas mãos, mas isso só lhe serviu para poder ver as caras horríveis dos seus próprios bate-paus, e, no meio deles, o capiauzinho mongo que amava a mulher-atoa Sariema.¹⁵⁰

O corpo de Nhô Augusto, destroçado pelos antigos capangas, é conduzido para fora das terras do Major para que o marcassem a ferro e terminassem de matá-lo. Ao final da surra o personagem é tratado como um bicho que deve ser marcado para identificar o seu dono. Isso porque Nhô Augusto não se encontrava mais no poder de conduzir o próprio corpo, porque

¹⁵⁰ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 351.

quase sem vida. Nem sequer se podia mais falar da existência dele: “- Não tem mais nenhum Nhô Augusto Esteves, das Pindaíbas, minha gente?!... E os cacundeiros, em coro: - Não tem não! Tem mais não!... Puxaram e arrastaram Nhô Augusto, pelo atalho do rancho do Barranco, que ficou sendo um caminho de pragas e judiação”.¹⁵¹ Na beira do barranco Nhô Augusto é marcado, como bicho, a ferro e fogo. Contudo, neste momento o personagem ressurgue num grito de dor e despenca barranco a fora. Como que lançado ao abismo, ao desamparo, Nhô Augusto é tomado como morto, uma vez que daquela altura e depois de tanta surra seria praticamente impossível encontrar qualquer resquício de vida naquele corpo. Ora, como poderemos ver no segundo momento da sua existência, ainda existia uma pequena chama de vida que fora alimentada e cuidada por um casal de negros como se fossem seus pais. Contudo, o seu ressurgimento o revela um homem diferente deste que se apresentou até o momento.

6. A conversão de Nhô Augusto

Ao nos depararmos com a caracterização do personagem neste segundo momento somos levados a afirmar que, à primeira vista, Nhô Augusto de fato havia morrido. Depois de levar tanta surra e cair por um despenhadeiro era impossível encontrar vida naquele corpo tão judiado. Contudo, o personagem se recupera, mas o modo como ele se coloca frente à vida e às pessoas parece mesmo revelar a morte daquele outro Nhô Augusto. Isso porque agora ressurgue um outro homem, aparentemente, diferente daquele que conhecemos no primeiro momento. Devemos agora, então, compreender a base que tornou possível a recuperação e o ressurgimento deste outro homem. Ora, neste momento o conto nos revela que no fundo do barranco morava um casal de negros que o acolhe justamente por encontrar vida naquele corpo maltratado. O casebre descrito pelo narrador revela uma vida também muito judiada e precária a qual vivia o casal: “era um cofo de barro seco, sob um tufo de capim podre, mal erguido e mal avistado, no meio das árvores, como um ninho de maranhões”.¹⁵² Contudo, esta pobreza não impossibilitou a compaixão por aquele homem branco, e o casal carrega o corpo de Nhô Augusto para o casebre e o acolhe. A negra, assim nomeada inicialmente, se assusta com o grande sofrimento daquele homem, uma vez que sente o desamparo da sua dor. Contudo, o personagem é cuidado pelo casal como se fosse seu filho e encontra condições para se recuperar vagarosamente. A força para recuperação é conquistada no cuidado que o

¹⁵¹ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 352.

¹⁵² *Ibid.* p. 353.

casal tem para com ele. Isso se deixa ver na primeira fala de Nhô Augusto ao clamar por sua mãe diante da angústia que estava vivenciando naquele momento:

As dores melhoraram. E, aí, Nhô Augusto se lembrou da mulher e da filha. Sem raiva, sem sofrimento, mesmo, só com uma falta de ar enorme, sufocando. Respirava nos arrancos, e teve até medo, porque não podia ter tento nessa desordem toda, e era como se o corpo não fosse mais seu. Até que pôde chorar, e chorou muito, um choro solto, sem vergonha nenhuma, de menino ao abandono. E, sem saber e sem poder, chamou alto, soluçando: - Mãe... Mãe...¹⁵³

Destituído da posse de seu corpo, ou da força nutridora para que se mantivesse, Nhô Augusto clama por sua mãe. Ora, o que poderemos perceber é que, de fato, aquele corpo e aquele homem tornam-se outro. Ou melhor, Nhô Augusto não é mais aquele homem dominador e valentão de antes bem como o seu mundo também se revela outro e distante daquele primeiro. Sendo assim, o seu chamamento revela a necessidade dos cuidados indispensáveis à formação e sustentação de um ser humano. É por esse motivo que nesse momento o personagem chama pelos cuidados da mãe, pela força de nutridora da terra. Essa força não será mais aquela configurada no primeiro momento da sua existência: os cuidados da avó que o queria para padre bem como a sua família construída posteriormente. Esta força se configura agora nos cuidados oferecidos pelo casal ao personagem. Contudo, este ainda é tomado de muita tristeza diante da saudade de sua família e da perda de tudo o que ele antes se achava possuidor. Arrependido dos seus mal feitos ele clama por absolvição dos seus pecados. Prontamente, então, o casal traz o padre para que ele se confesse. Neste momento da sua existência o discurso inerente ao movimento da vida lhe chega através dos aconselhamentos do padre:

- Eu acho boa essa idéia de se mudar para longe, meu filho. Você não deve pensar mais na mulher, nem em vinganças. Entregue para Deus, e faça penitência. Sua vida foi entortada no verde, mas não fique triste, de modo nenhum, porque a tristeza é aboio de chamar o demônio, e o Reino do Céu, que é o que vale, ninguém tira da sua algibeira, desde que você esteja com a graça de Deus, que ele não regateia a nenhum coração contrito! (...) - Reze e trabalhe, fazendo de conta que esta vida é um dia de capina com sol quente, que às vezes custa muito a passar, mas sempre passa. E você ainda pode ter muito pedaço bom de alegria... Cada um tem a sua hora e a sua vez: você há de ter a sua.¹⁵⁴

Pois bem, o personagem, neste momento, escuta os aconselhamentos do padre e se converte. Esta conversão, contudo, não diz respeito à mudança de uma religião para outra, mas sim a uma mudança radical de sua existência conquistada pela religiosidade. Tal conversão se tornou sustentável porque na sua infância tornaram-se evidentes as tentativas da avó de

¹⁵³ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 355.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 356.

formá-lo padre. Sendo assim, devemos destacar que o germe de sua existência se mostra, neste momento, na religiosidade assumida pelo personagem. Devemos levar em conta ainda que tal conversão se deva também à situação limítrofe à qual fora lançado. Isso porque diante do confronto com o limite da sua existência percebemos que o personagem encontra na religiosidade a força para se restituir.

A partir das palavras do padre, Nhô Augusto começa a se restabelecer e encontra a força para a reconquista de sua existência. O personagem encontra-se resignado, tomado de uma serena alegria e confiante na conversão. A partir desta experiência lhe é possível conquistar a sua força de sustentação. Isso se mostra a partir do momento que ele recomeça a andar, ainda que amparado por muletas. O personagem dá, então, início aos seus planos de mudança junto com o casal que agora se revela como a sua base: “junto com o casal de pretos samaritanos, que, ao hábito de se desvelarem, agora não o podiam deixar nem por nada, pegou chão, sem paixão”.¹⁵⁵ O lugar escolhido para tal mudança é um pequeno sítio muito distante, única posse sua que sobrara de todas as suas perdas. Tal lugar jamais fora cobiçado e desejado pelo personagem, mas neste momento da reconquista de sua existência ganha significado. Contudo, a partir desta mudança planejada pelo personagem parecem ainda restar alguns resquícios daquele primeiro momento de sua existência. Isso se revela no seu momento de partida com o casal: “(...) E, ao sair, Nhô Augusto se ajoelhou, no meio da estrada, abriu os braços em cruz, e jurou: - Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!...”¹⁵⁶ Ora, em que medida podemos apontar a reverberação do primeiro momento de sua existência neste segundo? A resposta a esta questão se evidencia na imposição de sua força para a conquista da salvação, do “reino do céu”. O personagem novamente impõe a sua tentativa de dominação até para a chegada de sua hora e vez. Ou seja, mesmo que o objetivo que agora se coloca para Nhô Augusto não seja alcançado por uma conquista, ele será à porretada, à força.

O povoado do Tombador, para onde se direcionou Nhô Augusto e o casal, recebe estes novos moradores. O modo como se portava o nosso personagem atraiu a atenção dos antigos moradores. Isso porque ele se comportava como quem realmente pretendia acertar uma dívida para com a vida. Tal questão se evidencia, primeiramente, na personalização do nome da negra que se afirmava agora como a sua mãe: Quitéria. A partir dos cuidados de sua mãe o personagem encontra a força nutridora para se reerguer e poder quitar as suas dívidas. Isso se mostra no trecho que descreve o novo comportamento de Nhô Augusto: “Trabalhava

¹⁵⁵ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 357.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 357.

que nem um afadigado por dinheiro, mas, no feito, não tinha nenhuma ganância e nem se importava com acrescentes: o que vivia era querendo ajudar os outros. Capinava para si e para os vizinhos do seu fogo, no querer de repartir, dando de amor o que possuísse. E só pedia, pois, serviço para fazer, e pouco ou nenhum conversa”.¹⁵⁷ O horizonte que sempre o impulsionava para tal comportamento era a possibilidade de conquista de sua e hora e vez. Era nesta força que o personagem se apoiava para seguir todos os ditames do padre: abandonar os vícios como jogos, bebidas e cigarros, não pensar em vingança nem em mulheres. Sendo assim, a sua dedicação ao trabalho excessivo o ajudava a não cair nas tentações do corpo. Além disso, no tempo que lhe sobrava, o personagem estava entregue às orações. O seu novo comportamento bem como a estranheza deste novo lugar configuravam-se para o personagem como a possibilidade do esquecimento dos seus mal feitos bem como a conquista da força necessária para recomeçar e conquistar a sua hora e vez.

Contudo, podemos perceber que estes planos de Nhô Augusto caem por terra. Isso se evidencia, primeiramente, no episódio em que um antigo conhecido seu aparece no povoado do Tombador. O personagem considerava este lugar distante de qualquer contato com o seu passado, mas aparece por lá Tião da Thereza e lhe conta o destino de sua família e de seus antigos capangas. A ex-esposa, Dona Dionóra, planejara casamento com Ovídio, levando em consideração a possibilidade da morte de Nhô Augusto. A filha, Mimita, tornara-se prostituta. O Major Consilva apossara-se de todas as suas terras. E Quim Recadeiro fora assassinado ao pretender vingar a morte de seu patrão. Nhô Augusto fica desolado diante destas notícias, interrompe Tião e lhe pede para esquecer que o encontrou: “– Pára, chega, Tião!... Não quero saber de mais coisa nenhuma! Só te peço é para você fazer de conta que não me viu (...) Não é mentira muita, porque é a mesma coisa em como se eu tivesse morrido mesmo... Não tem mais nenhum Nhô Augusto Esteves, das Pindaíbas, Tião...”¹⁵⁸ Ora, vemos que Nhô Augusto afirma não existir mais aquele homem malvado, impulsivo e prepotente de antes. Contudo, o narrador do conto nos descreve que esta força de antes ainda latejava nesta outra existência do personagem. Isso porque a partir do confronto com seu passado, ao qual fora lançado a partir das palavras do Tião, Nhô Augusto pela primeira vez se questiona sobre a escolha que fizera para alcançar a salvação. Podemos perceber, ainda, o retorno de sentimentos como vontade de dominação, a entrega aos vícios, o esquecimento do valor do trabalho e a importância das orações. Sua vontade era mesmo retomar a força prepotente de antes para ajustar os fatos

¹⁵⁷ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 358.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 360.

passados. Isso porque, neste momento, ele se vê desestimulado pela demora da conquista de sua destinação, e por isso deseja a pressa das ações irrefletidas como antes.

O personagem, neste momento, encontra-se numa encruzilhada: já sabia as conseqüências da vida levada na maldade, mas também desejava, pelo menos, honrar a morte do companheiro Quim Recadeiro. Nesta dificuldade Nhô Augusto se viu confrontado com a solidão, com a escuridão da incerteza. Contudo, ele reflete e compreende que o seu destino estava se cumprindo, e por isso ele se via lançado a este conflito. Pois bem, duvidoso da escolha entre o sofrimento e a honra, o medo prevalece e o personagem retorna ao trabalho e às orações. Além do medo a tristeza também o acompanhava, ainda mais agora com as notícias do seu passado. Contudo, ele continuava obedecendo aos ditames do padre e ajudando a todos. A vida, porém, lhe impulsiona a uma outra mudança na sua existência. Vejamos como ela é descrita:

Até que, pouco a pouco, devagarinho, imperceptível, alguma coisa pegou a querer voltar para ele, e crescer-lhe do fundo para fora, sorradeira como a chegada do tempo das águas, que vinha vindo paralela: com o calor dos dias aumentando, e os dias cada vez maiores, o joão-de-barro construindo casa nova, e as sementinhas, que hibernavam na poeira, esperando na poeira, em misteriosas incubações. Nhô Augusto agora tinha muita fome e muito sono. O trabalha entusiasmava e era leve. Não tinha precisão de enxotar as tristezas. Não pensava em nada.¹⁵⁹

Esta citação anuncia um retorno que ganhará destaque mais à frente. Mas ela também descreve uma cadência que está em consonância com movimento da vida, ou seja, ela se encontra atrelada a este movimento. Tal citação nos permite compreender também a estação da primavera – ícone mesmo da vida em seu florescer, em seu ressurgir, em seu latejar, em seu mistério próprio. Nhô Augusto parece, então, estar em consonância e permeado por esta fecundidade. Ora, mas ele só abre espaço para esta fecundação porque, pela primeira vez, ele se deixa esvaziar. Ao não pensar em nada, ele se liberta das afirmações impositivas nas quais se encontrava oprimido, sufocado. Desobstruído de tantas imposições o personagem abre uma fenda para um ressurgimento, para renovação, para novas descobertas. Tal experiência, contudo, não mais se estabelece pelo exterior, mas cresce-lhe internamente, enquanto uma necessidade sua. E assim sua vida parece ganhar, agora, outros contornos: “Então, depois do café, saiu para a horta cheirosa, cheia de passarinhos e de verdes, e fez uma descoberta: por que não pitava?!... Não era pecado... Devia ficar alegre, sempre alegre, e esse era um gosto inocente, que ajudava a gente a se alegrar...(...) Não, não era pecado!... E agora rezava até

¹⁵⁹ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. 363.

muito melhor, e podia esperar melhor, mais sem pressa, a hora da libertação.”¹⁶⁰ Ao descobrir a vida com mais cor e brilho o personagem caminha em direção à sua liberdade, à medida que o alcance da sua destinação se apresenta agora sob o império da conquista desapressada.

Concomitantemente a esta reconfiguração da sua existência, chega ao povoado uma tropa de jagunços solicitando ao povo comida e hospedagem de modo a restabelecer a força para continuar a travessia. Nhô Augusto prontamente oferece toda uma infra-estrutura para estes jagunços. Na conversa e no confronto com o mundo destes valentões o nosso personagem se sente instigado pela valentia deles. Ele chega até a pegar em arma e atirar na árvore, testando sua antiga vivência. Nhô Augusto também se vê reconhecido pelo chefe dos jagunços Joãozinho Bem-Bem como alguém que não viveu sempre naquele lugar, trabalhando na roça. Além disto, o chefe dos jagunços é tomado por grande simpatia pelo nosso personagem e o convida para se juntar ao grupo:

- Mano velho, o senhor gosta de brigar, e entende. Está-se vendo que não viveu sempre aqui nesta grotta, capinando roça e cortando lenha... Não quero especular coisa de sua vida p'ra trás, nem se está escondendo de algum crime. Mas, comigo é que o senhor havia de dar sorte! Quer se amadrinhar com meu povo? Quer vir junto? (...) O convite de seu Joãozinho Bem-Bem, isso, tinha de dizer, é que era cachaça em copo grande! Ah, que vontade de aceitar e ir também...¹⁶¹

Pois bem, este convite do chefe dos jagunços anuncia a reviravolta na vida de Nhô Augusto. Ao recusá-lo o personagem funda e estabelece a possibilidade de conquistar a sua hora e vez. Isso porque esta recusa revela o aprendizado que o personagem começa a conquistar. Agora ele compreende que não se trata de ser religioso ou valentão, mas sim de harmonizar-se com o movimento da vida e o discurso que lhe é inerente. Vejamos como o narrador descreve esse momento: “E só então foi que ele soube de que jeito estava pegado à sua penitência, e entendeu que essa história de se navegar com religião, e de querer tirar sua alma da boca do demônio, era a mesma coisa que entrar num brejão, que, para a frente, para trás e para os lados, é sempre dificultoso e atola sempre mais. Recorreu ao rompante: - Agora que eu principiei e já andei um caminho tão grande, ninguém não me faz virar e nem andar de-fasto!”¹⁶² Ora, esta citação destaca o seu desapego para com a afirmação impositiva da sua religiosidade bem como o quanto o personagem se encontra seguro do caminho já conquistado até o momento. A partir da força e da segurança desta conquista todo o pesadelo do seu passado vai se desmoronando e o presente se configura mais vivo e cheio de cor: “(...) agora, Nhô Augusto sentia saudades de mulheres. E a força da vida nele latejava, em ondas

¹⁶⁰ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 364.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 371-372.

¹⁶² *Ibid.* p. 372.

largas, numa tensão confortante, que era um regresso e um ressurgimento. Assim, sim, que era bom fazer penitência, com a tentação estimulando, com o rasto no terreno conquistado, com o perigo e tudo. Nem pensou mais em morte, nem em ir para o céu (...).”¹⁶³

Pois bem, agora que Nhô Augusto realizou o aprendizado da conquista, da perda, do esquecimento, e sente a vida latejar em sua tensão própria, ele sai em direção à conquista de sua hora e vez. Esta saída, diferentemente daquela do primeiro para o segundo momento, não se coloca enquanto destinação estabelecida. O personagem, como um errante, sai sem rumo certo porque acredita que a sua hora e sua vez o aguardam em outro lugar: “Quando ele encostou a enxada e veio andando para a porta da cozinha, ainda não possuía idéia alguma do que ia fazer. Mas, dali a pouco, nada adiantavam, para retê-lo, os rogos reunidos de mãe preta Quitéria e de pai preto Serapião. – Adeus, minha gente, que aqui é que mais não fico, porque a minha vez vai chegar, e eu tenho que estar por ela em outras partes! (...) – (...) Quando coração está mandando, todo tempo é tempo!...”¹⁶⁴ Tal disposição do personagem leva em conta a urgência, a precisão que a vida lhe convoca. Neste momento ele se abre para a escuta desta convocação e permite que sua existência a reverbere. Contudo, ele não se encontra mais à espera do seu tempo, pois vai ao encontro dele. Aconselhado pela mãe Quitéria Nhô Augusto parte em cima de um jumento, uma vez que este era um animal sagrado.

7. A hora e vez de Augusto Matraga

Na partida do povoado do Tombador sem direção preestabelecida, sem rumo certo, como um errante, o nosso personagem permanece contemplando a dinâmica da natureza. Desde o início da primavera a reverberar em sua existência até o presente momento, Nhô Augusto disponibiliza-se a um olhar contemplativo. Não só isso: ele também se deixa permear pelas belezas contempladas. Neste momento ele se permite ser tocado pelo discurso envolvente da vida. O seu sentimento também não é mais o mesmo de culpa, rancor ou vingança. Para ele tudo ressoava uma harmonia perfeita, não somente a natureza, mas dela para com ele também. Esta sintonia da existência do personagem com o fluxo da vida se evidencia no trecho em que o narrador descreve a sua celebração da natureza: “Cantar, só, não fazia mal, não era pecado. As estradas cantavam. E ele achava muitas coisas bonitas, e tudo era mesmo bonito, como são todas as coisas, nos caminhos do sertão. (...) Pela primeira vez na sua vida, se extasiou com as pinturas do poente, com os três coqueiros subindo da linha da

¹⁶³ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 373.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 375.

montanha para se recortarem num fundo alaranjado, onde, na descida do sol, muitas nuvens pegam fogo.”¹⁶⁵ Esta sintonia do personagem se deve à sua disponibilidade para o fecundo. Sendo assim, pela primeira vez a vida encontra uma fenda em sua existência para ressoar em sua tensão própria, em seu jogo.

Ainda nessa mesma direção devemos destacar o seu encontro com um cego no meio do caminho. Tal episódio evidencia o reconhecimento de Nhô Augusto da cegueira na qual se encontrava antes, diferentemente daquele cego por destino de Deus. É destacada, então, uma abertura disponibilizante do nosso personagem, não só no que diz respeito ao sentido dos olhos, mas como de todos os outros. Nesse momento ele reconhece a importância da atenção para o que a vida lhe convoca, à medida que se disponibiliza ao seu chamado. Tal experiência revela o caminho de conquista da sua liberdade: - “Qualquer paixão me adverte...” Oh coisa boa a gente andar solto, sem obrigação nenhuma e bem com Deus!... E quando o jegue empacava (...) Nhô Augusto ficava em cima, mui concorde, rezando o terço, até que o jericó se decidisse a caminhar outra vez. E também, nas encruzilhadas, deixava que o bendito asno escolhesse o caminho (...).”¹⁶⁶ O nosso personagem se apresenta agora sem a imposição e a prepotência de antes, pois se deixa conquistar e harmonizar pelo caminho escolhido. Contudo, por este caminho não encontrar-se preestabelecido, o seu aprendizado é ainda maior. Isso porque agora o nosso personagem se exerce à partir dinâmica do jogo no qual a liberdade das suas ações é possível pela obediência à própria cadência desta dinâmica. Isso nos parece paradoxal, mas ressoa a fala de grande sabedoria de Riobaldo em *Grande sertão: veredas*: “O beco para a liberdade se fazer.”¹⁶⁷

Contudo, mesmo sem o estabelecimento de um rumo certo, a vida o conduz a um retorno e a um reencontro. Na obediência às escolhas do jumento, Nhô Augusto aproxima-se em direção do seu lugar de origem. O arraial do Rala-Coco era próximo ao do Murici. Lá também lhe foi possível reencontrar Joãozinho Bem-Bem e o bando de jagunços que um dia ele acolheu em sua casa. Agora, portanto, é Nhô Augusto quem se deixa acolher pelo bando e é tratado com grande hospitalidade. Paralelamente a este reencontro do nosso personagem com o bando, ocorre no arraial uma agitação respeito a uma morte à traição acontecida há pouco tempo. Os jagunços “Estavam aboletados, bem no centro do arraial, numa casa de fazendeiro, onde seu Joãozinho Bem-Bem recebeu Nhô Augusto, com muita satisfação. (...) Nós estamos de saída, mas ainda falta ajustar um devido, para não se deixar rabo para trás...

¹⁶⁵ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 376.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 378.

¹⁶⁷ _____. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A., 1986. p. 268.

Depois lhe conto. O senhor mesmo vai ver, daqui a pouco... Come com gosto, mano velho.”¹⁶⁸

Pois bem, podemos perceber que em meio a esta hospitalidade e acolhimento principiava um conflito entre o bando de jagunços e uma família daquele arraial. Este conflito teve origem a partir da morte à traição de um do bando dos jagunços, inclusive estimado por Nhô Augusto desde aquele primeiro encontro no Tombador. Contudo, o assassino de Juruminho encontrava-se foragido, e neste caso, a família é quem deveria pagar pela afronta e traição. Enquanto este conflito ainda não se resolvia e tinha fim, Joãozinho Bem-Bem retoma o convite a Nhô Augusto para se juntar ao bando: “- ... eu gostei da sua pessoa, em-desde a primeira hora, quando o senhor caminhou para mim, na rua daquele lugarejo... Já lhe disse, da outra vez, na sua casa: o senhor não me contou coisa nenhuma de sua vida, mas eu sei que já deve ter sido brigador de ofício. Olha: eu, até de longe, com os olhos fechados, o senhor não me engana: juro como não há outro homem p’ra ser mais sem medo e disposto para tudo. É só o senhor mesmo querer...”¹⁶⁹ O chefe dos jagunços chega a oferecer as armas do Juruminho, agora pedindo novo dono. Nhô Augusto sente-se tentado pelo convite, mas o recusa em meio à repetição de uma oração.

Após este convite o pai do assassino de Juruminho é trazido a Joãozinho Bem-Bem de modo que o conflito seja resolvido. Contudo, a solução deste não se daria de forma harmoniosa nem através de um diálogo. Morte à traição é resolvida com outra morte, e como o assassino havia fugido seria alguém da família quem deveria morrer no lugar dele. O velho, pai do assassino, chega pedindo perdão e clemência ao chefe dos jagunços: “O velhote chorava e tremia, e se desacertou, frente às pessoas. Afinal, conseguiu ajoelhar-se aos pés de seu Joãozinho Bem-Bem. – Ai, meu senhor que manda em todos... Ai, seu Joãozinho Bem-Bem, tem pena!... Tem pena do seu povinho miúdo... Não corta o coração de um pobre pai...”¹⁷⁰ O chefe dos jagunços, contudo, não teve piedade alguma do pai do assassino. Naquele caso de morte à traição, de tiro dado em homem de costas, a regra era vingar a morte do jagunço do seu bando. Não havia mesmo perdão para tal atitude. Mas novamente o pai do assassino roga-lhe perdão e profere palavras de clemência. Estas, contudo, não são atendidas e Joãozinho Bem-Bem lhe pede que escolha um de seus filhos e a arma pela qual se realizará a vingança, bem como exige as filhas para desfrute do seu bando. Diante destas exigências o pai se revolta e roga-lhe todo tipo de desgraça. Neste momento ocorre um silêncio e quem vem à

¹⁶⁸ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 379.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 380.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 381.

palavra é Nhô Augusto. Suas palavras, contudo, são a favor deste velho em sofrimento diante daquela situação. O nosso personagem intercede também em nome de Deus, pois considera esta escolha do bando como uma ação destituída de qualquer compaixão pelo outro. Joãozinho Bem-Bem, contudo, compreende aquele pedido de Nhô Augusto como uma afronta diante da traição a qual foi submetido. O chefe dos jagunços resiste e nega seu pedido de modo que o nosso personagem não somente defende como também assume a causa do velho que ali se encontrava acuado:

– Pois pedido nenhum desse atrevimento eu até hoje nunca que ouvi nem atendi!... (...) – Pois então... – e Nhô Augusto riu, como quem vai contar uma grande anedota – ... Pois então, meu amigo seu Joãozinho Bem-Bem, é fácil... Mas tem que passar primeiro por riba de eu defunto... Joãozinho Bem-Bem se sentia preso a Nhô Augusto por uma simpatia poderosa, e ele nesse ponto era bem-assistido, sabendo prever a viragem dos climas e conhecendo por instinto as grandes coisas.¹⁷¹

Tem início, então, uma viragem decisiva na vida de Nhô Augusto que culminará na conquista de sua hora e vez. Isso porque o retorno para a proximidade do seu lugar de origem impulsiona-o ao ressurgimento da sua valentia, só que agora conquistada por uma atenção à vida. Ou seja, não se trata mais da valentia por si só, pelo autoritarismo, mas sim aquela conjugada ao aprendizado da sua religiosidade. Percebemos, então, uma viragem que revela o personagem numa conjugação entre valentia e santidade. Não se trata mais de impor um modo em relação ao outro, ou de assumir um em detrimento do outro, mas de se colocar no jogo constante de atualizações. Retornando ao conto percebemos que o pedido de Nhô Augusto desencadeia um outro conflito não previsto pelo bando nem mesmo pelo nosso personagem. Um dos jagunços do bando assume a afronta do nosso personagem e dá início a uma grande confusão de tiroteios, facas e brigas. Contudo, Joãozinho Bem-Bem, tomado pela estima pelo nosso personagem, exige que aquele conflito seja resolvido somente entre os dois. Já cessadas as balas das armas, os dois iniciam um duelo armados somente à faca. Cada um convida o outro à desistência e à fuga para que não ocorresse morte, mas a valentia dos dois não permitiu que eles assumissem esta escolha. Os dois deram, então, prosseguimento a esta luta, onde Joãozinho Bem-Bem é o primeiro a morrer pela faca de Nhô Augusto. Contudo, quem recebe amparo primeiramente é o nosso personagem, mas ele exige os cuidados para com o seu companheiro, pois este se encontrava mais necessitado. O chefe dos jagunços, mesmo antes deste momento final de sua vida, deixa suas palavras de companheirismo para com Nhô Augusto: “– Estou no quase, mano velho... Morro, mas morro na faca do homem mais maneiro de junta e de mais coragem que eu já conheci!... Eu sempre lhe disse que era bom

¹⁷¹ ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 383.

mesmo, mano velho... É só assim que gente como eu tem licença de morrer... Quero acabar sendo amigos...”¹⁷² Depois destas palavras o chefe dos jagunços morre e o nosso personagem é, então, aclamado por sua valentia pelo povo ali em volta. Na tentativa de conduzi-lo para dentro de casa Nhô Augusto pede para que seu fim se dê ao ar livre, de modo que ele pudesse contemplar o céu. Neste momento do conto o nosso personagem é reconhecido como Augusto Matraga, das Pindaibas. A conquista da sua hora e vez tem o seu ápice no duelo e se concretiza no momento mesmo da sua morte e do seu reconhecimento:

Eu logo vi que só podia ser você, meu primo Nhô Augusto... Era o João Lomba, conhecido velho e meio parente. Nhô Augusto riu: - E hein, hein João?! – P’ra ver... Então, Augusto Matraga fechou um pouco os olhos, com sorriso intenso nos lábios lambuzados de sangue, e de seu rosto subia um sagaz contentamento. Daí, mais, olhou, procurando João Lomba, e disse agora, sussurrando, sumido: - Põe a benção na minha filha... seja lá onde for que ela esteja... E, Dionóra... Fala com a Dionóra que está tudo em ordem! Depois, morreu.¹⁷³

Pois bem, buscaremos agora, depois de descrever as imagens elaboradas por Rosa neste conto, interpretá-lo à luz da ocular de Martin Heidegger. A descrição destas imagens concomitantemente à compreensão do pensamento de Heidegger buscará a impossibilidade de que um âmbito se sobreponha ao outro. Sendo assim, tentaremos destacar as questões trabalhadas pelo pensador a partir da força das imagens do conto, de modo que literatura e filosofia deixem-se complementar no confronto que estabeleceremos. Ou seja, os conceitos não serão, para nós, fôrmas nas quais enquadraremos estas imagens, mas tampouco deixaremos a força da compreensão sobre os conceitos abandonados neste diálogo. Nossa interpretação pretenderá realizar um encontro do pensamento de Heidegger com o âmbito aberto pela literatura de Rosa, levando em conta a universalidade cunhada na obra deste escritor.

8. Interpretação do conto sob a ocular de Martin Heidegger

Neste momento, buscaremos, então, destacar algumas tonalidades do dar-se da existência humana já acenadas nos três momentos de sua trajetória de vida. Através destas, buscaremos compreender a experiência da linguagem e do sagrado bem como a sua reverberação nas diferentes escolhas assumidas pelo personagem. Contudo, a interpretação das nuances desta experiência não pretende estabelecer uma distinção moral nem apontar o privilégio de uma tonalidade em detrimento de outra. Trata-se de compreender os modos a

¹⁷² ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 385.

¹⁷³ *Ibid.* p. 386.

partir dos quais esta experiência da linguagem e do sagrado se deixa reverberar nas atualizações da existência do personagem. Tais atualizações levam em conta que todas as escolhas e experiências realizadas por ele são interpretadas como inerentes ao dar-se do homem no mundo. Sendo assim, ao percebermos que sua existência ressoa ora mais ora menos a sua morada essencial, isso advém da possibilidade de sua própria morada: a linguagem. Isso porque como destacamos nos dois primeiros capítulos é inerente ao “acontecimento essencial” do ser a dinâmica entre ausência e presença, velar e desvelar. Sendo assim, a própria dinâmica do ser permite que ele seja compreendido somente a partir de uma de suas possíveis atualizações, ao invés de ser interpretado em sua oscilação própria. Assim também no que diz respeito à linguagem. Compreendê-la como ferramenta de expressão é uma possibilidade sua. Isso porque é inerente ao seu “ocorrer essencialmente” reverberar-se enquanto decadência, ainda que ela provenha de um solo mais originário. Enquanto decadência, contudo, o homem deixa ressoar menos o que há de mais essencial neste acontecimento, mas ela também provém de uma dimensão mais originária e essencial. Seguindo este caminho interpretativo, procuraremos evidenciar aqui é o “como” o homem, no exercício de suas atualizações, deixa ressoar menos ou mais o jogo da linguagem (pensar e poetar) e o sagrado.

Destacadas estas questões, devemos lembrar que a nossa interpretação buscará destacar em que medida a experiência da linguagem, a partir da existência do personagem, se revela nas suas atualizações no mundo. Esta busca não será focada na compreensão sobre a linguagem enquanto comunicação, ou seja, pela palavra professada pelo personagem. Ou seja, não se trata de compreender em que medida a sua palavra deixa ressoar o jogo da linguagem. A partir do que já se revelou em relação à existência do personagem, buscaremos destacar as tonalidades da experiência da linguagem e do sagrado a partir das atualizações exercidas pelo personagem. Ou seja, trata-se de compreender em que medida o personagem ora deixa ressoar mais ora menos o apelo do ser e da linguagem a partir do modo mesmo como ele se coloca no mundo. Isso porque para Heidegger, ao exercermos-nos enquanto homem, já estamos respondendo a este apelo, mesmo que permaneçamos no silêncio. Sendo assim, nossas atualizações no mundo já são o modo mesmo como deixamos reverberar a escuta a este apelo.

Pois bem, antes de darmos início à interpretação faz-se necessário também retomar o modo como Heidegger compreende o conceito de experiência. Para o pensador, uma tal experiência da linguagem e do sagrado não é operacionalizada pela vontade do homem. Fazer uma experiência quer dizer que “(...) esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. ‘Fazer’ não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos

produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer aqui tem o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.”¹⁷⁴ Contudo, mesmo que o homem não se harmonize ou se sintonize a isto que lhe convoca e vem ao encontro, ele realiza uma experiência. As várias tonalidades do acontecimento desta experiência evidenciam em que medida o homem deixa reverberar ora mais ora menos a realização dela. Sendo assim, no que diz respeito à linguagem e o sagrado, podemos compreender que só pelo fato de ser “homem” ele já realiza esta experiência da linguagem, uma vez que é ela que garante ao homem ser o ente que ele é. Contudo, se ele se deixa atravessar e transformar por esta experiência, ele permite que a linguagem ressoe mais o seu “acontecimento essencial” (poetar e pensar), revelando o sagrado enquanto abertura mesma do “ocorrer essencialmente” do ser. Neste último caso, a linguagem se revelará enquanto morada essencial do homem a partir do modo mesmo em que o homem a deixa ressoar no mundo, ou seja, nas suas atualizações. Ao deixar ressoar tanto este âmbito ôntico quanto ontológico, o homem permite que sua essência se harmonize e se exerça a partir desse jogo. A experiência compreendida a partir deste horizonte, segundo Heidegger, é assumida pelo homem à medida que ele se exerce enquanto *Dasein*. Tal questão leva em conta a sua destinação para suportar o “ocorrer essencialmente” da verdade do ser. Ora, a partir deste prisma vamos ao encontro de uma compreensão que procura desvecilhar-se da tomada do homem enquanto animal racional ou ainda do prisma da subjetividade. Tal desvecilhamento nos convida, pois, a pensá-lo a partir de uma originária verdade do ser. Isso porque o *Dasein* possibilita que o ser ressoe em sua oscilação, à medida que o retira da possibilidade de ser compreendido somente em uma de suas atualizações. Ora, no caso do personagem, evidenciaremos também em que momento da sua existência ele se deixa transformar por esta experiência e reverberar mais propriamente este jogo a partir das suas atualizações no mundo.

Pois bem, das questões trabalhadas nos dois primeiros capítulos elegemos estas lembradas acima para nos servir de guia para a interpretação do conto. Inicialmente devemos também retomar o sentido da epígrafe do conto e nos colocarmos novamente a pergunta sobre a necessidade, a precisão pela qual o personagem se sentiu tomado. Como não nos é possível ainda respondê-la, deixaremos que ela também nos sirva de guia para nossa interpretação. O primeiro momento da existência do personagem nos revelou um homem rebelado contra a sua condição de mortal, de finito, de precário, de limite. Isso se mostrou na

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco. 2003. p. 121.

personalização da precariedade na qual sua família de origem se encontrava lançada bem como no lugar onde ele nasceu. Ou seja, a descrição do seu lugar de origem nos caracterizou o irremediável do existir humano. Estar constantemente a originar é, pois, realizar o exercício da precariedade. Posteriormente, tal precariedade do personagem se evidenciou na perda de sua mulher e filha, na surra levada por seus antigos capangas, deixando-o praticamente morto. Pois bem, já a rebeldia contra a sua precariedade, ser revelou na sua prepotência, no seu modo de exercer a dominação sobre os outros que o cercavam, ou seja, na dificuldade de assumir a sua finitude e limitação. Sendo assim, o personagem exercia este excesso de força, a sua rigidez, por não suportar a precariedade da existência humana. Tal questão em Heidegger se evidencia na compreensão acerca do homem inerente ao pensamento da técnica. Este, por ser um pensamento que calcula, que estanca, que pretende subjugar o seu em torno a um domínio, ludibria o homem com o aparente sentimento de poder dominar e calcular tudo o que o rodeia, inclusive as pessoas e a própria vida. Trata-se, então, da compreensão acerca do homem enquanto animal racional, e não como aquele que se reconhece enquanto um mortal. Isto se evidenciou no primeiro momento da existência do personagem a partir da sua relação consigo mesmo, com sua família e seus capangas. Matraga estabelecia propriamente uma relação de comércio com as mulheres no leilão bem como com seus capangas, como se fossem posses suas. Com o descaso para com a sua família pode-se perceber a sua tentativa de dominá-la e de subjugá-la somente à sua vontade. Neste primeiro momento podemos compreender a referência de Heidegger àquele homem destituído da posse da sua essência. Ao colocar-se assim nas suas relações, o homem estabelece suas relações enquanto um sujeito diante de um objeto. Sob este prima, o homem se encontra sob o império da objetivação próprio à essência da técnica.

Sob este império, o homem, no caso o nosso personagem, se apresenta enquanto um rebelde contra aquilo que o constitui. Ao rebelar-se contra o irremediável: a imperfeição, a finitude e a carência que lhes são próprias, Matraga encontra-se destituído de uma escuta mais originária. Dessa maneira, o apelo do ser e a convocação da linguagem não encontram espaço fecundo de modo a reverberar mais propriamente o seu “acontecimento essencial”. Ora, se Matraga se deixasse transformar por tal apelo sua existência encontraria o húmus necessário para o reconhecimento da incompletude e da precariedade próprias ao existir humano. Ao não se deixar permear por esta escuta, o nosso personagem somente se coloca como aquele que impõe a sua força. O homem que se nos apresenta se revela impermeável à dinamicidade na qual as suas atualizações no mundo devem se dar. Ao pretender aprisionar as suas possibilidades de atualizações, inclusive das pessoas que o rodeiam, Matraga exige da vida

um fundamento e uma base que sejam de uma solidez inquestionável. Revoltar-se contra a precariedade é, pois, afirmar a necessidade de um fundo permanente no qual ele possa se estabelecer. Nas palavras de Rosa podemos apontar que Matraga não compreende que: “Toda segurança é aparente, todo bem-estar terrivelmente interino. (...) A escolha e a luta são nossas inseparáveis companheiras.”¹⁷⁵ Sendo assim, diante do chamado à conquista da constante construção e desconstrução de sua existência, Matraga responde através do imperativo do domínio e do estancamento. Ao pretender estabelecer essa morada permanente, o nosso personagem pode ser interpretado como aquele homem que é interpelado a deixar ressoar mais a sua morada essencial. No que diz respeito ao pensamento de Heidegger, trata-se então de ver a sua essência aquém da compreensão inerente ao pensamento da técnica. Isso porque através da interpretação do hino “Germânia”, pudemos compreender a necessidade de se colocar em questão a essência do homem esquecida na modernidade, ou seja, a partir de sua apatricidade. Tal questão nos evidencia o convite para que o homem não se sinta em casa para transcender em direção ao *Dasein* enquanto “acontecimento essencial” do ser na sua verdade. Compreendendo dessa maneira, devemos atentar para o fato de que o homem tem que estar aberto para as outras possíveis atualizações da sua existência e se desfazer daquelas que lhe dão a sensação de patricidade. Ora, o homem que não se reconhece enquanto mortal se esquece dessa apatricidade e permanece lançado ao extremo esquecimento do ser, à medida que não o compreende a partir do seu jogo constitutivo de ausência e presença. Sendo assim, o nosso personagem, neste momento, não se exerce de modo a deixar sua existência ressoar mais propriamente este jogo.

Contudo, mesmo diante desse modo de atualização no qual Matraga encontra-se enredado, ele continua sendo interpelado a um regresso para o lugar que é seu, para sua origem, para o reconhecimento da sua mortalidade. Devemos retomar novamente aqui que, para Heidegger a experiência da mortalidade não deve ser entendida como findar ou deixar de ser. Ela se apresenta ao homem ao modo de uma antecipação, ou seja, ela é experimentada sempre e a cada vez na finitude e na precariedade que lhe são próprias. Retornando ao conto, vimos que o convite para o regresso ao seu lugar de origem se evidenciou, primeiramente, no chamamento de sua mulher para voltar para sua casa verdadeira. Em seguida, seus antigos capangas o abandonam, uma vez que eram tratados como objetos de sua posse. Por fim, Quim Recadeiro tece toda a trama na qual o nosso personagem encontrava-se emaranhado de modo que ele pudesse se confrontar com as escolhas de suas ações irrefletidas e dominadoras. Existe

¹⁷⁵ ROSA, João Guimarães. O verbo e o logos – Discurso de Posse. In: _____. *Em memória de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968. p. 73.

aqui, propriamente, um convite para que Matraga desfaça-se da pretensão de estabelecer um fundo permanente para sua existência. Por não colocar-se nesta escuta ele vê este fundo a lhe desmoronar, já que ele não se rendeu ao chamado do reconhecimento de sua precariedade. Novamente ele se revolta contra o irremediável do existir humano, e resolve impor novamente a sua força. Ora, por achar-se no poder de tudo dominar, a existência de Matraga culmina em uma desmedida, uma vez que se encontra sob imperativo do excesso de força. Sob tal imperativo, Matraga não se permitia a experiência do esquecimento, da perda, do esvaziamento, do exercício constante de atualizações. Diante disso, este excesso de força volta-se contra ele mesmo. Isso ganha destaque no episódio em que ele perde tudo o que ele antes tinha como certo, pronto e acabado: sua família, seus capangas, suas terras, sua casa. Ou seja, nesse momento vemos que a vida lhe impõe o aprendizado da perda, do esvaziamento, uma vez que ele não soube fazê-lo por si próprio. Matraga se verá, então, destituído de qualquer poder, até mesmo de sustentar o seu próprio corpo. Isso porque seus antigos capangas se revoltam contra ele e lhe dão uma grande surra, deixando-o semimorto. Lançado ao fundo de um barranco, como que lançado ao abismo, Matraga novamente se vê forçado a experimentar a falta de um fundo permanente, a falta de solidez do existir humano. O nosso personagem, após esta surra, é tomado como morto ao cair naquele barranco.

Contudo, no fundo daquele barranco morava um casal de negros que acolhe Matraga, já que encontrara vida naquele corpo judiado. Ele novamente se vê confrontado com a precariedade à medida que se depara com os limites de seu corpo bem como experiencia o limiar da morte. Tal precariedade também se revela no paupérrimo casebre do casal de negros bem como no chamamento do nosso personagem pelo seu lugar de origem: a irremediável pobreza (muito embora esta última questão ainda não lhe apresente configurada nestes termos). Ou seja, a vida novamente o convoca a este aprendizado do precário, do limite, do finito. No cuidado exercido pelo casal de negros Matraga se recupera vagarosamente. Após sua recuperação é aconselhado pelo padre a trabalhar, rezar e não pensar mais em seu passado. Matraga passa por uma conversão religiosa e decide mudar-se para um antigo sítio seu com o casal de negros. Neste lugar o personagem tem uma postura perante a vida diferente da primeira: trabalhava muito, ajudava a todos e rezava as orações aprendidas com a avó na infância. A partir desta outra postura assumida pelo personagem ele aguarda a conquista da sua hora e vez. Contudo, na espera deste momento de libertação e redenção da sua existência, podemos perceber que Matraga ainda se posiciona de maneira dominadora. Mesmo com esta postura de resignação e obediência para com a vida, ele deixa sua existência ressoar novamente uma imposição. Isso porque Matraga pretende assegurar a conquista de sua

hora e vez mesmo que pela força. A dimensão temporal do futuro se apresenta aqui como algo que pudesse ser aprisionado ou subjugado à sua vontade. Já o passado pretende ser dissolvido pelo personagem pela imposição de uma outra postura, aparentemente, diferente da primeira, ou seja, pela tentativa de apagá-lo de sua memória. Ao se afirmar como um homem religioso e trabalhador o personagem pretendia dissipar qualquer resquício do seu modo antigo de lidar com a vida e com as pessoas. Pois bem, este momento do conto nos permite ver, a partir da ótica de Heidegger, um modo de compreender o tempo da maneira como a metafísica fomentou ao longo de sua história, ou ainda, o modo mesmo como o exercemos na cotidianidade. Contudo, a partir do seu pensamento afirma-se a necessidade de deixar ressoar mais propriamente a temporalidade originária para que o ser possa ser compreendido em sua oscilação e o homem vá ao encontro de sua essência. Percebemos, então, que ao querer e pretender assegurar a conquista de sua hora e vez Matraga continua impossibilitando que sua existência reverbera mais propriamente o apelo do ser e da linguagem. Isso porque em se tratando de “experiência” devemos atentar para o fato de que não somos nós quem operacionalizamos, mas sim disponibilizamos nosso ser para tal. Sendo assim, vemos que neste segundo momento da sua existência Matraga ainda não se encontra disponível para tal experiência, uma vez que pretende assegurar à força a conquista de sua hora e vez.

Ora, de imediato a existência do personagem, neste segundo momento, reflete uma postura, aparentemente, diferente daquela do primeiro momento. Isso porque vemos um homem religioso, trabalhador e prestativo para com as pessoas ao seu redor. Pois bem, não há dúvida da diferença entre estes dois momentos, se interpretamos a sua existência partir destas considerações. Contudo, é necessário aprofundar um pouco mais de modo a compreender em que medida estes dois momentos de sua existência afirmam impositivamente esta mesma força. Ou seja, em que medida o segundo momento ressoa o primeiro, porém, às avessas. No primeiro momento o personagem impõe a sua força de modo prepotente, virando as costas para o discurso ao seu entorno, ou seja, sem dar atenção às pessoas que o cercam e ao que a vida lhe diz em seu discurso. Ou seja, o personagem não se coloca no jogo constante de atualizações, ou ainda, não se permite sintonizar com a dinâmica deste jogo. No segundo momento, o qual, à primeira vista, parece ressoar diferente do primeiro, Matraga também impõe a sua força. Isso pode ser visto, primeiramente, na sua fala sobre a conquista, à força, do “reino do céu”. Mas esta questão também se mostra na maneira como ele oprime tudo o que antes o caracterizava: jogos, mulheres, cigarro e caçadas. Ora, este argumento poderia ressoar contraditório à medida que interpretamos todas estas questões, no primeiro momento, como decisivas para a sua desmedida. Contudo, a desmedida não tem haver propriamente com

as suas escolhas (jogos, mulheres, cigarro e caçadas), mas sim com o modo a partir do qual ele realiza estas escolhas. Ou seja, trata-se do “como” tais escolhas foram atualizadas e lançadas à desmedida pelo personagem. Isso é visível, primeiramente, pela consideração de que o escritor Guimarães Rosa não pretende estabelecer nenhum juízo de valor acerca das escolhas do homem. Ou seja, não está aqui em questão o privilégio do modo de ser do jagunço, do religioso, ou de qualquer outro modo. O que está muito mais em jogo, a partir do horizonte heideggeriano, é a atualização das suas possibilidades de ser. Sendo assim, ao afirmar com tanta força a sua religiosidade, Matraga não se abre para outras possibilidades de atualização da sua existência. Isso porque ele atualiza este modo de ser religioso pela opressão de tudo que se encontra vigorando e reverberando dentro de si. Este modo no qual ele exerce a religiosidade estanca a possibilidade mesma de deixar que o apelo do ser e da linguagem ressoe mais a sua oscilação própria. É neste sentido que afirmamos que este segundo momento reflete o primeiro, porém, às avessas. Ou seja, trata-se, na verdade, do exercício de atualização da mesma força, nos revelando assim, o mesmo Matraga, só que virado pelo avesso. Contudo, não pretendemos, com este argumento, estabelecer uma distinção moral e nem sequer deixar de considerar o aprendizado que é inerente a este modo, mesmo que impositivo e dominador. O que se pretende aqui é acentuar que estes dois modos, aparentemente diferentes, acabam por afirmar o mesmo.

Ora, se estes dois momentos da existência de Matraga deixam ressoar menos o jogo da linguagem e sagrado, caminhemos em direção ao terceiro momento de sua existência. Este se apresenta diferentemente dos dois primeiros à medida que vemos Matraga se exercendo a partir do aprendizado da precariedade, da finitude. Isso porque não se evidencia a imposição de força alguma. Tal questão se mostra na sua fala sobre a conquista de sua hora e vez, só que agora destituída do asseguramento do quando desta conquista. Contudo, devemos destacar um episódio anterior, iniciado no segundo momento da sua existência, no qual já podemos ver a existência de Matraga se deixando harmonizar e transformar por uma experiência. Podemos, neste momento, deixarmos-nos guiar pela fala de Hölderlin que diz: “(...) onde está o perigo, cresce também a salvação.”¹⁷⁶ O episódio que dá início a esta salvação é aquele da estação da primavera a reverberar em sua existência. Pela primeira vez o personagem se harmoniza com o discurso que o envolve deixando que a vida se lhe abra preche de sentidos e sem a pretensão de um estancamento de sua dinâmica. Esta experiência desencadeia o reconhecimento do personagem de que não é a sua religiosidade que irá salvá-lo bem como a descoberta de que

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 362.

não fazia mal retomar os seus antigos gostos. A partir do pensamento de Heidegger vemos que neste momento o personagem deixa reverberar mais propriamente uma temporalidade originária. Isso porque ele não se encontra mais oprimido e sufocado pela atualização do seu passado bem como pela tentativa de apagá-lo. Agora ele se exerce a partir da conjugação dos seus antigos gostos a partir do aprendizado da religiosidade, assumida naquele momento. Pois bem, à medida que ele deixa ressoar mais esta temporalidade originária, podemos perceber então que o nosso personagem nos revela este homem do qual fala Heidegger à medida que se exerce enquanto *Dasein*, pois se reconhece enquanto mortal. Isso porque somente a partir deste reconhecimento, vivenciando sua precariedade e a possibilidade da impossibilidade de todas as possibilidades (a morte) que o presente se configura a partir de atualizações que ressoam aquilo que ele foi (passado) em direção ao que ele poderá ser (porvir). Assumindo-se enquanto mortal, o *Dasein* torna-se âmbito da verdade do ser, compreendida enquanto tempo, na sua dinâmica de ausência e presença. Ora, é a partir deste momento que o por vir do nosso personagem se coloca a caminho, uma vez que a conquista de sua hora e vez se deixa aproximar.

A partir deste prisma vemos que se abre a possibilidade de que Matraga se deixe transformar pela experiência da linguagem e do sagrado. O nosso personagem neste momento de desprendimento em relação ao asseguramento da conquista de sua hora e vez resolve ir embora sozinho, sem direção estabelecida, sem rumo certo. Ele parte como um errante. Ora, isso não quer dizer que para uma tal experiência o homem deva partir para um lugar distante ou sair de onde ele está. Pelo contrário, para uma experiência com a essência da linguagem, pontua Heidegger, é necessário que o homem se disponha a regressar àquilo que lhe é mais próprio, à sua morada, àquilo que lhe propicia e o mantém sendo o que é. Posto isto, não se deve ir longe, ou melhor, não se deve sair do que já se é, para fazer esta experiência, mas deve o homem antes voltar para o lugar no qual ele já está. Vemos, neste momento, então, Matraga em cima de um jumento sendo conduzido para o seu lugar de origem. Isso se evidenciou pelo local onde o desfecho do conto se realiza: próximo a Pindaíbas. Trata-se, então, do apelo para o encontro de sua essência, para o reconhecimento daquilo que lhe constitui, possibilitando que seu ser reverbere mais propriamente o “acontecimento essencial” do ser. Ora, por não mais impor a sua força para a conquista de sua hora e vez, caminhando como um errante, ele conquista a verdadeira força. Isso porque agora é a do suficiente, pois em consonância com sua precariedade e com o que necessariamente se impõe. Este retorno para a origem também o convoca a um apelo: o de fazer-se constantemente nascente, o aprendizado da constante conquista e reconquista de sua existência.

A existência do personagem neste momento permite compreender o homem à medida que se exerce enquanto *Dasein*, uma vez que é através do reconhecimento da sua mortalidade que Matraga vai ao encontro da sua hora e vez. Contudo, neste conto, este reconhecimento culmina na morte definitiva, ou como a descreve Rosa em seu conto *Páramo*: eqüestre, ceifeira, ossosa, tão atardalhadora. Muito embora em Heidegger tal reconhecimento não diga respeito propriamente à morte enquanto deixar de ser, no conto tal questão culmina nela. Percebemos Matraga, neste terceiro momento, em conquista de sua liberdade, uma vez que ele se abre à conquista de sua destinação destituído do asseguramento dela. Tal episódio, contudo, tem seu desfecho no duelo final entre Matraga e Joãozinho Bem-Bem onde ambos morrem, mas não antes que o nosso personagem seja reconhecido. Na conquista da sua hora e vez coincidem, então, dois reconhecimentos: o de Matraga com ele mesmo, ou seja, no reconhecimento de sua precariedade (já iniciado quando ele se permite exercer à partir do jogo de atualizações) e na realização da morte definitiva, e aquele pelos outros, no retorno para o seu lugar de origem, no reconhecimento da sua morada.

Pois bem, a experiência da linguagem e do sagrado se revela em todos os momentos da existência do personagem, uma vez que se apresentam várias tonalidades do dar-se da existência humana. No primeiro e no segundo momento pudemos ver que tal experiência deixou ressoar menos o “acontecimento essencial” do ser em seu jogo constitutivo. Isso porque ao ser interpelado pela linguagem, Matraga não se deixou transformar por este apelo, uma vez que se encontrou preso em duas únicas possibilidades de atualização de sua existência: o homem prepotente e aquele religioso. Contudo, no terceiro momento ele se abre a esta transformação e deixa sua existência reverberar o apelo da linguagem. Isso se mostra quando Matraga compreende que não se trata de ser religioso ou valentão, mas sim de harmonizar-se com o constante jogo de atualizações no qual o existir humano encontra-se lançado. Colocando-se neste jogo e reconhecendo a sua mortalidade Matraga conquista sua hora e vez. Nesta tarefa assumida pelo homem (à medida que se exerce enquanto *Dasein*) a experiência com a essência da linguagem (poetar e pensar) revela o sagrado enquanto abertura. Ora, a existência de Matraga, neste terceiro momento, permite destacar a conjugação entre a procura pelo “ocorrer essencialmente” do ser (pensar) e a manutenção da abertura na qual o ser se dá em seu jogo (poetar) à medida que suas atualizações no mundo (ôntico) revelam o ser em seu “acontecimento essencial” (ontológico). Ao se exercer assim (questionando o ser e voltando-se para a abertura na qual o ser se dá), permitindo que a dinâmica (ôntico e ontológico) seja preservada, o homem se dá enquanto conjugação de poetar e pensar. Ora, justamente pelo homem habitar neste “entre” que estes âmbitos se

mostram em sua dinâmica oscilante. O “entre” é, pois, o âmbito em que a oscilação se mostra nela mesma. O homem ao se exercer enquanto *Dasein* funda a possibilidade do sagrado enquanto abertura mesma do “acontecimento essencial” do ser. Sendo assim, o *Dasein* faz uma experiência com o sagrado ao deixar o ser ressoar em seu jogo, ou seja, ao fazer uma experiência com a essência da linguagem. Retornando ao provérbio capiau que inicia o conto, vemos que a necessidade e a precisão que interpelam Augusto Matraga é o próprio apelo para que ele exerça a sua mortalidade de modo a deixar-se transformar por esta experiência. No conto, como já dito, este exercício culmina na morte definitiva. Momento em que ele atualiza a única e fatídica possibilidade, a qual somente ele pode exercer.

CONCLUSÃO

O primeiro capítulo desenvolve-se em torno da reflexão de Heidegger acerca do hino “Germânia” do poeta Hölderlin. Tal encontro com o poeta nasceu da própria necessidade do pensamento. Para Heidegger torna-se necessário compreender o ser a partir do próprio jogo oscilante no qual ele se dá. Este diálogo não se trata, então, de contribuições para a estética ou de um exercício interpretativo. Ao entrar em cena a questão da poesia é a própria essência da linguagem que deve ser compreendida em seu jogo entre poetar e pensar. Isso se torna possível a partir do confronto mesmo entre o pensamento de Heidegger e o poema de Hölderlin. Ora, qual o motivo que torna este poeta o escolhido para este diálogo? Primeiramente, isso se mostra na própria questão que Heidegger destaca nos poemas de Hölderlin. No hino “Germânia”, por exemplo, a questão gira em torno da pátria, ou seja, do próprio ser. Nesta direção está em destaque também, e não menos importante, a fuga dos deuses que caracteriza a modernidade. Para Heidegger, o poeta aponta que no passado (Grécia) se evidenciava uma proximidade dos deuses, já no mundo moderno (Germânia) ocorre o fenômeno da fuga destes. Contudo, ele destaca que esta fuga adveio da própria “vontade” dos deuses, uma vez que no mundo moderno eles já não encontram mais guarida para o seu advento. Isso porque a sua própria fuga nem sequer fora pressentida.

Pois bem, a reflexão em torno deste hino trouxe à tona a necessidade de se pensar o sagrado a partir do próprio “acontecimento essencial” do ser. Somente a partir deste prisma torna-se possível compreender a própria possibilidade do advento e da fuga dos deuses. Dessa maneira, trata-se de voltar o olhar para a pátria de modo a destacar em que medida a fuga não se deixou sequer pressentir. Em uma outra perspectiva essa questão traz à tona um questionamento em torno do ser. Este precisa ser compreendido em seu jogo oscilante de modo que não caia no esquecimento o próprio encobrimento do ser. A sua dinâmica consiste em mostrar-se encobrindo, e por isso é necessário que ele se mostre em sua oscilação própria. Sendo assim, estas questões trazem à tona o fato da fuga dos deuses não ser pressentida, bem como o próprio

esquecimento do encobrimento do ser. Tais questões impulsionam e culminam na necessidade de se compreender o ser em sua verdade. Esta revela o próprio movimento do “acontecimento essencial” do ser. Movimento este que se constitui na referência entre ser e linguagem. Compreender o ser em sua verdade é evidenciá-lo em seu jogo oscilante. Para tal, a linguagem é requisitada de modo que uma experiência com a sua essência evidencie o “acontecimento essencial” do ser em sua oscilação própria. Somente assim torna-se possível compreender o sagrado enquanto a própria abertura na qual o ser se dá em seu jogo. Sendo assim, torna-se imprescindível pensar uma experiência com a essência da linguagem de modo que o sagrado se revele enquanto abertura mesma do “acontecimento essencial” do ser. Tais reflexões advindas do diálogo com o hino “Germânia” convidam para uma discussão em torno do destino da modernidade, uma vez que desconhecido. Neste período da modernidade não se pressente a fuga dos deuses, não se evidencia o esquecimento do encobrimento do ser bem como o homem encontra-se distante da sua essência mortal. Ora, todas estas questões caminham em direção às reflexões de Heidegger sobre a superação da metafísica, ou seja, a superação do pensamento cunhado pela filosofia ocidental. Para o pensador, a modernidade concentra toda a escuridão que ofuscou a possibilidade mesma do reconhecimento da fuga dos deuses, do esquecimento do encobrimento do ser e do homem enquanto mortal.

Pois bem, Heidegger, na discussão em torno da modernidade, dá um grande destaque a este poeta. As reflexões do pensador em torno do hino “O Reno” do mesmo poeta buscam destacar o papel do poeta a partir do modo mesmo como a sua existência e a sua palavra se deixam ressoar e como esta questão nos permite ver a própria experiência da linguagem e do sagrado. No segundo capítulo pudemos compreender que o poeta é, pois, o porta-voz do sagrado e representa a possibilidade mesma de se pensar em uma viragem deste tempo marcado pela escuridão. Viragem que se caracteriza pelo reconhecimento da mortalidade do homem, da sua precariedade, bem como pela necessidade de se compreender o ser em sua oscilação própria. Esta falta de reconhecimento do homem de sua precariedade se mostra na concepção do homem enquanto sujeito e a partir da qual ele se encontra sob o império da objetivação do pensar próprio à essência da técnica. Isso porque o pensamento ocidental, enquanto metafísica, cunhou a modernidade um modo de ser marcado pela técnica. A

modernidade se revela, pois, o cume mesmo no qual a escuridão da noite ganha sua plenitude.

No hino “O Reno” encontra-se em destaque o ser do semideuses. Na reflexão empreendida por Heidegger em torno deste hino evidencia-se a essência e a vocação do poeta. Este se revela enquanto um semideus, uma vez que não é um simples mortal, mas também não é Deus. Destino se revela, pois, a palavra fundamental deste hino uma vez que nos permite compreender o próprio ser dos semideuses. Pensar o poeta em consonância com esta palavra é interpretá-lo enquanto o homem que assume o destino cunhado pelo seu tempo. Contudo, este assumir não tem a conotação de uma passividade. Trata-se, então, da necessidade de evidenciar a própria condição de possibilidade desta destinação. Isso porque é necessário herdar isto que lhe é destinado, mas pelo alcance do fundo que torna possível este destino, de modo a ir ao encontro da conquista de sua liberdade. Dessa maneira, é possível pensar a possibilidade de uma superação daquilo mesmo que se lhe envia. O poeta é, então, aquele que faz a experiência desta destinação e a torna palavra de modo a conduzi-la para o povo. Isso é possível porque sua escuta se diferencia da dos homens e dos deuses. Por habitar neste entre sua escuta se revela como intermediária de modo a tornar possível uma escuta da origem. A partir desta escuta a palavra do poeta pode vir à tona enquanto resposta mesma ao apelo da origem, do próprio ser. Esta palavra não se apresenta somente enquanto uma resposta como as outras, pois sua palavra poética permite que o próprio ser se mostre em seu jogo oscilante. Sendo assim, sua palavra deixa ver a dinâmica de ausência e presença na qual o ser se dá. Tal questão se evidencia pelo fato de a atualização desta palavra abrir outras possibilidades de atualizações, uma vez que destituída do império da objetivação, da cristalização. Dessa maneira, a linguagem, para o poeta, não se encontra subjugada à sua instrumentalização nem se apresenta como posse sua.

Pois bem, no fim deste hino há um convite ao pensador para que ele também pense os semideuses. Há aqui a necessidade de que os âmbitos da poesia (mantenedor da verdade do ser) e do pensamento (procurador do ser) se mostrem em sua vizinhança. A reunião destes dois âmbitos torna possível pensar o fazer uma experiência com a essência da linguagem. Trata-se da necessidade de que a linguagem ressoe nessa complementaridade de modo que o ser seja compreendido em sua oscilação própria. Somente assim é possível falar de uma salvaguarda do ser, uma vez que parte de uma

necessidade originária. Depois de destacarmos a experiência com a essência da linguagem a partir da complementaridade destes dois âmbitos pudemos ver como Heidegger compreende o homem e como ele permite que sua existência se abra, radicalmente, enquanto âmbito do “acontecimento essencial” do ser, permitindo-nos assim, evidenciar a própria experiência com a essência da linguagem. Através deste referencial pudemos compreender que o homem, à medida que se exerce enquanto *Dasein*, se mostra na conjugação entre poetar e pensar. Isso leva em conta, primeiramente, o fato de o homem ser aquele requisitado pelo ser para o acontecimento de sua verdade. O homem é, então, o âmbito mesmo do “ocorrer essencialmente” do ser. Concomitantemente, a essência da linguagem requer o homem para se deixar ressoar. Ao se falar de uma experiência da linguagem e do sagrado deve-se levar em conta o reencontro do homem com a sua essência, ou seja, como aquele que se exerce enquanto *Dasein*. Dessa maneira, ele faz uma experiência com o sagrado ao deixar o ser ressoar em seu jogo, ou seja, ao fazer uma experiência com a essência da linguagem (poetar e pensar). Isso porque permitir que esta oscilação se abra enquanto tal é, pois, fundar a possibilidade do “ocorrer essencialmente” do ser a partir do sagrado enquanto abertura. O homem, ao se exercer enquanto *Dasein*, no reconhecimento da sua própria mortalidade, vai ao encontro de sua destinação de modo a superá-la. Esta é, pois, a tarefa que torna possível pensar em uma viragem desta época marcada pela indigência.

Estas reflexões caminham, pois, em direção à necessidade de se compreender o ser sem a obscuridade que é própria ao pensar da modernidade. Lançar luz sobre a questão do ser, contudo, não quer dizer dissipar a obscuridade que lhe é própria, mas sim evidenciar a própria tensão entre velar e desvelar, encobrimento e desencobrimento, ausência e presença. Seguindo este caminho interpretativo deve-se levar em conta que o que Heidegger compreende por superação da metafísica encontra-se sintonizado com esta mesma perspectiva. Ou seja, nesta superação não está em jogo abandonar ou desconsiderar a compreensão cunhada pela filosofia ocidental. Tal superação advém da compreensão de que o discurso inerente à metafísica estanca o “acontecimento essencial” do ser em uma única atualização, evidenciando esta como a única possível do seu acontecimento. Sendo assim, a possibilidade do outro início do pensamento (ontologia), leva em conta a necessidade de penetrar nas raízes que tornaram possível o primeiro início (metafísica) de modo a dar destaque ao que permaneceu impensado no seio desta tradição. Somente neste exercício de sintonizar-se com a própria destinação

torna-se possível pensar na superação da metafísica. Tal superação só é possível transcendendo isso que nos foi destinado. Contudo, esta transcendência parte da própria destinação de modo a superá-la, tornando possível compreender o ser em seu “acontecimento essencial”, ou seja, deixando o ser ressoar no jogo entre poeitar e pensar da essência da linguagem.

No que diz respeito ao confronto estabelecido com a literatura do escritor mineiro a questão da experiência da linguagem e do sagrado foi considerada a partir das atualizações exercidas pelo personagem nos três momentos de sua existência. No terceiro capítulo, buscamos, inicialmente, destacar em que medida a obra deste escritor permitia tal aproximação. Por um lado, esta questão se mostrou no reconhecimento da universalidade cunhada em sua obra: o homem que está em questão em suas obras dá destaque à essência mesma do ser humano, independente de sua proveniência. Por outro lado, tal aproximação com o pensamento de Heidegger é possível pelo modo mesmo como Rosa concebe a linguagem e o seu processo de criação. Longe de estabelecer uma relação com a linguagem enquanto ferramenta de expressão e comunicação, Rosa procura devolver a vida que lhe é retirada no seu uso instrumental. Neste compromisso com a linguagem e com a própria literatura – neste momento marcada pelo regionalismo – o escritor alcança uma originalidade conquistada pelo aprofundamento na própria tradição literária de sua época. Dessa maneira, sua literatura se mostra enquanto regionalista, mas ao mesmo tempo se abre como um âmbito radical de questionamentos de ordem universal, tanto no que diz respeito à vida quanto ao próprio homem. Outra questão que se apresentou para nós como possibilidade deste diálogo é o reconhecimento da importância dada aos elementos metafísico e religioso, os quais o escritor considera como os mais importantes em sua obra. Tal questão também se evidenciou pela projeção universal cunhada nestes elementos, uma vez que eles se mostram no próprio processo criativo do escritor bem como nos questionamentos inerentes a este tema.

Pois bem, a partir do confronto com o conto “A hora e vez de Augusto Matraga” pudemos ver os modos mesmos como a sua existência deixou reverberar a experiência da linguagem e do sagrado. O primeiro momento da sua existência se estabelece a partir da afirmação de uma única possibilidade de atualização. Nesta, não há brechas para que o personagem se reconheça enquanto mortal, finito, precário. Isso porque ele se encontra na necessidade de afirmar justamente o contrário: a possibilidade

de tudo dominar no exercício da sua prepotência. Contudo, por ser impossível dominar a vida, as pessoas e a si mesmo, ele se vê destituído de tudo e de todos, pois perde tudo o que antes ele tinha como certo e acabado. Ao vivenciar toda esta perda ele opta por ter uma vida completamente diferente da primeira: converte-se e torna-se extremamente trabalhador. Contudo, percebemos que se trata da mesma escolha de antes, só que virada pelo avesso. Não se torna possível até este momento falar de uma superação da sua existência, uma vez que neste segundo momento se afirma o avesso do primeiro. A superação é possível no alcance mesmo da sua destinação, ou seja, no seu aprofundamento, uma vez que abandoná-la ou querer ir contra ela, é ainda permanecer nela. Ou seja, virar pelo avesso uma opção, fazer um caminho inverso, é ainda encontrar-se arraigado a este mesmo solo. O terceiro momento, contudo, evidencia a transcendência do personagem. Isso porque ele se abre para o aprendizado que a vida lhe impõe, pois mesmo onde cresce o perigo, cresce também o que salva, como diz Hölderlin. Sendo assim, ele compreende que não é a sua valentia nem a sua religiosidade que lhe possibilitam a sua superação, mas sim se exercer a partir do constante jogo de atualizações da sua existência. Neste exercício e nesta tarefa assumida destaca-se o homem como aquele que se exerce enquanto *Dasein*. Somente neste momento torna-se possível ao personagem fazer uma experiência com a essência da linguagem destacando o sagrado enquanto abertura do “acontecimento essencial” do ser. Ao reconhecer-se enquanto mortal e realizando o constante jogo de atualizações, o personagem transcende aqueles modos nos quais antes ele se afirmava. Tal transcendência, contudo, torna-se possível no seu retorno ao lugar de origem, ou seja, no aprofundamento e na sintonização com a sua destinação. Deixando-se harmonizar por esta experiência ele atualiza seu passado de modo a forjar o futuro da sua história. Futuro este que se mostra no instante mesmo de sua morte, ou seja, na conquista de sua hora e vez.

Pois bem, dentre as inúmeras questões que permanecem abertas neste trabalho podemos destacar a necessidade de se aprofundar o próprio sentido de superação. O diálogo de Heidegger com o pensamento ocidental, marcado pela metafísica (primeiro início), traz à tona a possibilidade de um outro início do pensamento. Ao destacar a superação da metafísica, contudo, Heidegger evidencia a necessidade de um mergulho nela de modo a transcendê-la. Isso porque na escuridão da modernidade encontra-se presente o próprio amanhecer de um outro tempo. Sendo assim, o outro início do

pensamento só é possível pelo diálogo estabelecido com o primeiro início. Ou seja, não se trata de abandonar este primeiro início ou de ir contra ele, mas sim de se adentrar cada vez mais nele de modo a alcançar-lhe o fundo mesmo que o torna possível. Uma reflexão sobre este tema em Heidegger nos permitirá aprofundar o sentido de superação e transcendência a partir do prisma da ontologia fundamental.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEMAN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959. p. 11-16; 96-125; 155-183; 234-240.
- ANDRADE, Sônia Maria Viegas. *A palavra poética e a palavra filosófica no Grande sertão : veredas*. Belo Horizonte : Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1977.
- ARAÚJO, Augusto César Dias de. *Da essência do sagrado: um estudo a partir da compreensão de verdade e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Juiz de Fora: PPCIR, ICHL, UFJF, 2004.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. *Textos-aula: Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Hedegger, entre 1916-1927*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Filosofia e Teologia. 1º semestre de 2006. (Textos inéditos).
- _____. *Textos-aula: Filosofia da Religião*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Filosofia da Religião. 2º semestre de 2006. (Textos inéditos).
- _____. *Textos-aula: Metafísica e Religião*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Metafísica e Religião. 1º semestre de 2007. (Textos inéditos).
- BIZZARRI, Edoardo. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizarri*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz: Instituto Cultural Ítalo Brasileiro, 1980.
- BUSSOLOTI, Maria Aparecida Faria Marcondes. (Edição, organização e notas). 1. ed. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu Tradutor Alemão Curt Meyer-Clason*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- CANABRAVA, Euryalo. *Guimarães Rosa e a Linguagem Literária*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 264-270.
- CÂNDIDO, Antônio. *Sagarana*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 243-247.
- _____. *O Homem dos Avelhos*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 294-309.
- COELHO, Nelly Novaes. *Guimarães Rosa e o "Homo Ludens"*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 256-263.
- COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Diálogo com Guimarães Rosa*. In: _____. *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 62-97.
- DANIEL, Mary L. *João Guimarães Rosa : Travessia literária*. Coleção Documentos Brasileiros nº 133. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio Editôra, 1968.
- DELFINI, Mariana. *Palavras de Guerra*. *Revista BRAVO*. Abril, Fev. 2008. p. 28-39.
- FOGEL, Gilvan. *Da pobreza e da orfandade sem vergonha. Considerações sobre o Riobaldo, de «Grande sertão : veredas », de João Guimarães Rosa*. p. 65-99.
- _____. *A propósito de um poema de João Cabral de Melo Neto*. *Sofia* – ano VII – nº 08 – 2001/2. p. 161-193
- _____. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

- FRANÇA, Rodrigo Toledo. *Por um aprofundamento do Sagrado: o tema do quadripartido em Martin Heidegger*. Juiz de Fora: PPCIR, ICHL, UFJF, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____. *A palavra de Nietzsche "Deus morreu"*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p.243-305.
- _____. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 237-334.
- _____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979.
- _____. *Hölderlin e la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- _____. *Para quê poetas?* In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 309-367.
- _____. *Ser e Tempo*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2004, v. I e II.
- _____. *Sobre a essência da verdade*. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 127-145.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- LEAL, Flávio. *Matraga e bem-bem: conflito ético. Uma leitura de "A hora e vez de Augusto Matraga" de João Guimarães Rosa*. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/guimrosa.html>. Acesso em: 18 ago. 2006, 13:05.18.
- LOPES, Paulo César C. *Utopia cristã no sertão mineiro: uma leitura de "A hora e vez de Augusto Matraga" de João Guimarães Rosa*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.
- MENEZES, Edna. *Aspectos antromórficos em Conversa de Bois na viagem pelo labirinto de Sagarana*. Disponível em: <http://www.revista.agulha.nom.br/ednamenezes7.html>. Acesso em: 24 de out. 2006, 13:36.52.
- MOURÃO, Rui. *Processo da Linguagem, Processo do Homem*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 283-290.
- MONÉGAL, Emir Rodriguez. *Em busca de Guimarães Rosa*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 47-61.
- NUNES, Benedito. *Literatura e Filosofia: (Grande sertão: veredas)*. p. 188-205.
- _____. *De Sagarana a Grande Sertão: Veredas*. In: _____. *Crivo de Papel*. 1. ed. São Paulo: Ática, 1998. p. 247-262.
- OSWALDINO, Marques. *O Repertório Verbal*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 101-112.
- OLIVEIRA, Franklin de. *Revolução Roseana*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 179-186.
- PEREZ, Renard. *Guimarães Rosa*. In: _____. COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Fortuna Crítica: Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991. p. 37-41.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *Matraga, seu pai, seu filho*. Disponível em: http://w.w.w.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0048-01.shtml. Acesso em: 02 de ago. 2006, 17:39.21.
- ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. *Corpo de Baile*. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

- _____. *Estas estórias*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. *Magma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- _____. *O verbo e o logos – Discurso de Posse*. In: Em memória de João Guimarães Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968. p. 55-88.
- _____. *Primeiras estórias*. 14. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. *Sagarana*. 31. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Tutaméia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SILVA, Elias dos Santos. *A dualidade humana em “A hora e vez de Augusto Matraga”*. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.phtml?cod=34733&cat=Artigos>. Acesso em: 19 out. 2006, 17:25.36.
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- ZARADER, Marléne. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Germânia¹⁷⁷

I

- 1 Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos,
- 2 As imagens divinas no País antigo,
- 3 A eles já não posso invocar de forma alguma; se no entanto,
- 4 Ó águas da pátria! agora convosco
- 5 Carpe o amor do coração, que mais quer ele,
- 6 Em luto sagrado? É que pleno de esperança jaz
- 7 O País, e como em dias quentes
- 8 Rebaixado, nos ensombra hoje
- 9 Ó saudosos! um céu premonitório.
- 10 Cheio está ele de promessas e, me parece,
- 11 Ameaçador também, mas quero ater-me a ele,
- 12 E não deixar que a alma me fuja para trás
- 13 Para junto de vós, passados! que me sois caros em demasia.
- 14 É que ver o vosso rosto belo,
- 15 Como outrora, receio que seja mortal,
- 16 E dificilmente é permitido acordar os mortos.

II

- 17 Ó deuses que fugistes! também vós, ó presentes, outrora
- 18 Mais reais, tivestes os vossos tempos!
- 19 Nada quero negar, aqui, e nada pedir.
- 20 É que quando tudo acabou, e o dia se extinguiu,
- 21 O sacerdote é o primeiro atingido, mas com amor o segue
- 22 O tempo e a efígie, também, e o seu costume
- 23 Para o País sombrio e nada já consegue brilhar.
- 24 Só como de chamas sepulcrais propaga-se então
- 25 Um fumo dourado, a lenda, sobre ele
- 26 E envolve, agora, a frente de escuridão, a nós cépticos,
- 27 E ninguém sabe o que lhe acontece. Sente
- 28 As sombras daqueles que já foram,

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p.18-21. (Tradução Lumir Nahodil).

29 Os velhos que revisitam a Terra.
30 É que os destinados a aí vir nos empurram
31 E mais não se demora de homens divinos
32 A sagrada turba, já, no céu azul.

III

33 Já verdeja afinal, renunciando um tempo mais rude,
34 O campo para eles cultivado, preparada está a oferenda
35 Para o festim e vale e rios abrem-se
36 De par em par em torno de montes proféticos,
37 De forma que possa mirar até o Oriente
38 O homem e daí muitas transformações o comovam.
39 No entanto, cai do éter
40 A imagem fiel e chovem os ditos divinos
41 Para ele incalculáveis e uma voz ecoa no mais íntimo do bosque.
42 E a águia vinda do Indo,
43 Que sobrevoa os cumes nevados do Parnasso,
44 Muito acima das colinas de sacrifícios
45 Da Itália, em busca de presa alegre
46 Para o pai, não como antes, mais exercitada no voo,
47 A velha, transpõe jubilante
48 Os Alpes por fim e enxerga os países variegados.

IV

49 A sacerdotisa, a mais taciturna filha de Deus,
50 Ela que gosta bem demais de fruir em silêncio a mais profunda
51 simplicidade,
52 É a ela que [a águia] procura, a que olhou de olho bem aberto,
53 Como se não soubesse, há pouco, quando uma tempestade
54 Lhe tronitrou, ameaçadora de morte, sobre a cabeça;
55 Pressentia, a criança, algo de melhor
56 E finalmente um espanto se expandiu no céu,
57 Porque alguém de grande fé, como ela própria,
58 Seria o poder abençoante da altura;

59 Por isso enviaram um mensageiro que, reconhecendo-a rapidamente,
60 Pensa, sorrindo, assim: A ti, ó inquebrantável, tem de
61 pôr-te à prova outra palavra, e exclama-a em voz alta,
62 A jovem águia, olhando a Germânia:
63 “És tu a escolhida
64 “Tu que tudo amas e para carregares uma sorte pesada
65 “Te fortaleceste.”

V

66 Desde então, quando, escondida na floresta e entre papoila em flor,
67 Cheia da doce sonolência, ébria, em mim
68 Não reparavas, muito tempo ainda antes que, também,
69 inferiores sentissem
70 Ó orgulho da virgem e se espantassem de quem e de onde serias,
71 Mas tu própria não o sabias. Eu reconheci-te
72 E discretamente, enquanto sonhavas, deixei-te,
73 Partindo a meio-dia, um sinal de amizade,
74 A flor da boca, e ficaste a falar solitária.
75 Mas também enviaste uma profusão de palavras douradas,
76 Ó bem-aventurada! com os rios e eles jorram inesgotáveis
77 Para todas as regiões. É que quase como a Santa,
78 Que é a mãe de todas as coisas e traz em si o abismo
79 A que os homens costumam chamar a oculta,
80 Assim de Amor e Sofrimento
81 E cheio de pressentimentos
82 E cheio de paz está o teu peito.

VI

83 Ho!, Bebe brisas matinais,
84 Até que te abras,
85 E nomeia o tens diante os olhos,
86 Não mais deve ficar em segredo
87 O que está por pronunciar
88 Após estar encoberto há muito tempo;

89 É que aos mortais fica bem o pudor
90 E assim é sábio falar a maior parte do tempo
91 Também dos deuses.
92 Mas onde se tornou mais abundante que fontes cristalinas
93 O ouro, e ficou séria a ira no céu,
94 Entre o dia e a noite tem de
95 Um dia aparecer uma verdade.
96 Transcreve-a três vezes,
97 Mas inexpressa também, como está,
98 Ó inocente! tem de continuar.

VII

99 Nomeia, ó filha, tu, da Terra sagrada!
100 Enfim, a mãe. Rumorejam as águas junto à rocha
101 E as tempestades na floresta, e ao nome dela
102 Ecoa de um tempo remoto a divindade do passado.
103 Como é diferente! e justamente brilha e fala
104 O futuro, também alegre, das lonjuras.
105 Mas no centro do tempo
106 Vive tranqüilo com a sagrada
107 Terra virgem o éter,
108 E com prazer, para recordação, são eles,
109 Os não necessitados,
110 Recebidos hospitaleiramente pelos não necessitados
111 Nos teus dias de festa,
112 Germânia, onde tu és sacerdotisa
113 E dás conselhos, indefesa, a toda a volta,
114 Aos reis e aos povos.”

O Reno¹⁷⁸

I

- 1 Na hera escura estava eu sentado, à porta
- 2 Da floresta, justamente à hora em que o meio dia dourado,
- 3 Vinha a descer, visitando a fonte
- 4 Das escadas da cordilheira dos Alpes,
- 5 Que para mim se chama o construído pelos deuses,
- 6 O castelo dos celestes
- 7 De onde porém, segundo a velha crença,
- 8 Ainda decididamente muito chega
- 9 Aos homens; assim
- 10 Ouvi eu inadvertidamente
- 11 Um destino, visto que ainda há pouco
- 12 A minha alma, na sombra quente,
- 13 Discutindo consigo muitas coisas,
- 14 Vagueou até a Itália
- 15 E para as longínquas costas da Moreia.

II

- 16 Mas agora, no meio da cordilheira,
- 17 Profundamente entre os cumes prateados
- 18 E entre o verde alegre,
- 19 Onde as florestas olham para ele tremendo
- 20 E as cabeças das rochas amontoadas umas sobre as outras
- 21 Olham dias inteiros para baixo, ali
- 22 No precipício mais frio ouvi
- 23 Implorar por redenção
- 24 O jovem, ouviram-no enfurecer-se
- 25 E acusar a Terra-Mãe
- 26 E o trovejador que o gerou,
- 27 Compadecidos os progenitores;
- 28 Mas os mortais fugiram desse lugar,

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 1979. p.147-153. (Tradução Lumir Nahodil).

29 Pois era medonho, visto que no escuro
30 Em amarras se retorcia,
31 O furor do semideus.

III

32 Era a voz do mais nobre dos rios,
33 Do Reno nascido livre,
34 E outra coisa esperou ele quando, em cima, dos irmãos,
35 Do Ticino e do Ródano
36 Se despediu querendo percorrer o mundo e, impaciente, o
37 Impeliu em direcção à Ásia a alma real.
38 Mas são insensatos
39 Os desejos perante o destino.
40 Os mais cegos, porém,
41 São os filhos de deuses. Pois o homem conhece
42 A sua casa e o animal sabe onde
43 Construir a sua, mas àqueles foi-lhes
44 Infundido, na alma inexperiente,
45 a falta de não saberem para onde ir.

IV

46 Um enigma é o que nasce da pureza. Também
47 O canto dificilmente o desvendará. Pois
48 Como começaste, assim permanecerás,
49 Por muito grande que seja a penúria
50 E a disciplina, visto que a maior parte
51 É devido à nascença,
52 E ao raio de luz que
53 Vem ao encontro do recém-nascido.
54 Mas onde há alguém
55 Que se mantenha livre
56 Por toda a sua vida, e o desejo do coração
57 Possa cumprir sozinho, assim nascido feliz
58 De alturas propícias, como o Reno;

59 E assim de um seio sagrado,

60 Como ele?

V

61 Por isso um grito de alegria é a sua palavra.

62 Não gosta, como as outras crianças,

63 De chorar enfraldado;

64 Visto que onde as margens pela primeira vez

65 Lhe tocam o lado, retorcidas,

66 E, encostando-se-lhe sedentas,

67 Desejam puxa-lo a si, o insensato,

68 E protegê-lo bem,

69 Entre os próprios dentes, rindo,

70 Despedaça ele as serpentes e corre

71 Com a presa e se na pressa

72 Um maior não o domar,

73 O deixar crescer, como o relâmpago tem

74 De cindir a terra e, como enfeitiçadas, fogem

75 Atrás dele as florestas e, desmoronando-se, os montes.

VI

76 No entanto um deus quer poupar os filhos

77 À vida apressada e sorri

78 Quando os rios, pouco sóbrios, mas entravados

79 Pelos Alpes sagrados,

80 Na sua profundidade, como aquele, se revoltam.

81 Em tal forja, então,

82 Também se forja tudo o que é puro,

83 E é belo ver como ele, a seguir,

84 Tendo deixado os montes,

85 Atravessando calmamente a terra alemã,

86 Se contenta e acalma o desejo

87 Em actividade benfazeja, lavrando a terra,

88 O pai Reno e alimenta os filhos queridos

89 Nas cidades que ele fundou.

VII

90 Mas nunca, nunca se esquece.
91 Porque antes acabará a casa
92 E a lei, e degradar-se-á
93 A vida dos homens, antes que um tal rio
94 Possa esquecer a origem
95 E a pura voz da juventude.
96 Quem foi o primeiro a
97 Perverter os laços amorosos
98 E a transformá-los em amarras?
99 Foi nessa altura que
100 Escarneceram do seu direito próprio
101 E, certamente, do fogo celeste,
102 Os arrogantes e, nessa altura,
103 Desprezando os caminhos mortais,
104 Enveredaram por vias audazes
105 Querendo equiparar-se aos deuses.

VIII

106 Mas os deuses têm quanto baste
107 De imortalidade própria e se necessitam
108 De algo, os celestes,
109 É de heróis e humanos e
110 Demais mortais. É que, visto
111 Os bem-aventurados nada sentirem por si só,
112 Deverá, se dizer tal coisa for permitido,
113 Um outro, em nome dos deuses,
114 Sentir compassivo,
115 Tal é a pessoa de que eles precisam; no entanto,
116 Seu juízo é que a sua própria casa
117 Destrua e o que lhe é mais querido
118 Descomponha como se de um inimigo se tratasse
119 E enterre seu pai e filho sob os escombros,

120 Se alguém como eles quiser ser e não

121 Sofrer a desigualdade, o visionário.

IX

122 Por isso, feliz é aquele que encontrou

123 Um destino bem merecido

124 Onde ainda a recordação

125 Das deambulações e dos sofrimentos

126 Docemente regurgita na margem segura

127 Para que para aqui e para ali

128 Possa olhar, até às fronteiras

129 Que Deus à nascença

130 Para sua morada lhe marcou.

131 Então repousa ele, de modéstia feliz,

132 Porque tudo que ele quisera,

133 O divino, vem abraçá-lo por si mesmo,

134 Livre de constrangimento e sorridente

135 Agora que ele repousa, o destemido.

X

136 Em semideuses penso eu agora

137 E devo conhecer os caros

138 De tantas vezes que a sua vida assim

139 Me comoveu o peito saudoso,

140 Mas a quem, ó Rousseau, como a ti

141 Foi dada uma alma invencível,

142 Forte e tenaz

143 E um sentido seguro

144 E o doce dom de escutar,

145 De falar de tal modo que, de uma plenitude sagrada,

146 Tal como o deus do vinho, tola e divinamente

147 E sem lei dá a fala dos mais puros

148 Compreensível aos bons, mas que, com razão,

149 Fere de cegueira os falhos de atenção,

150 Os escravos sacrílegos, como nomearei esse estranho?

XI

151 Os filhos da Terra são, tal como a Mãe,
152 Dotados de um amor que tudo abrange, e assim também recebem
153 Sem esforço os felizes, e tudo.
154 Por isso também surpreende
155 E assusta ao homem mortal
156 Pensar no céu que
157 Com os braços amantes
158 Amontoou sobre os seus ombros,
159 E o peso da alegria;
160 Então parece-lhe, muitas vezes, o melhor
161 Morar, quase totalmente esquecido, aí
162 Onde o raio não queima,
163 Na sombra da floresta,
164 No meio dum verde fresco, junto ao lago de Biel,
165 E, despreocupado e pobre em sons,
166 Como os principiantes, aprender com os rouxinóis.

XII

167 E como é sublime, então, de um sono sagrado
168 Erguer-se e da frescura da floresta,
169 Despertando agora, ao fim da tarde,
170 Ir ao encontro da luz mais suave,
171 Quando aquele que ergueu as montanhas
172 E delineou os percursos dos rios,
173 Depois de ter, sorrindo, também
174 Guiado a vida atarefada e falha de fôlego
175 Dos humanos, como as velas com as suas brisas,
176 Também repousa e para a discípula, agora,
177 Ele, o Criador, encontrando mais coisas boas
178 Do que más,
179 Para a Terra hodierna, ele, o dia, se inclina.

XIII

180 Então celebram as núpcias os homens e os deuses
181 Celebra tudo que é vivo,
182 E compensando está
183 Por um instante o destino.
184 E os fugitivos procuram a hospedaria
185 E os audazes uma doce sonolência,
186 Os amantes, no entanto,
187 São o que eram, estão
188 Em casa, onde a flor rejubila
189 Com o calor inofensivo
190 E o espírito as árvores escuras
191 Sussurrando envolve, mas os irreconciliados
192 Estão mudados e correm
193 Para se darem as mãos
194 Antes que a luz amena
195 Se ponha e a noite venha.

XIV

196 Mas a alguns passa
197 Isto depressa, outros
198 Os conservam por mais tempo.
199 Os deuses eternos estão
200 Sempre cheios de vida; até à morte,
201 Contudo, também um homem pode
202 Conservar na sua memória o melhor,
203 E então experimenta o sublime.
204 No entanto cada um tem a sua medida.
205 Visto ser pesada de suportar
206 A desgraça, mais pesada, porém, a felicidade.
207 Mas um sábio conseguiu
208 Do meio-dia até à meia-noite,
209 E até que a manhã resplandeceu
210 Manter-se lúcido no festim.

XV

211 A ti Deus pode aparecer, meu Sinklair! num caminho ardente

212 Debaixo dos pinheiros, ou na escuridão da floresta

213 De carvalhos, envolto em aço, ou nas nuvens,

214 Tu conhece-lo, já que conheces juvenilmente

215 A força do Bem, e nunca te está

216 Oculto o sorriso do dominador

217 De dia, quando

218 Febril e acorrentado brilha

219 Tudo que é vivo, ou também

220 De noite, quando tudo está misturado,

221 Sem ordem e regressa

222 Uma confusão ancestral.