

Projeto de pós-doutorado

Título: *Quem são os deuses de Heidegger?- Sobre Hölderlin e o uso filosófico da linguagem poética*

Nome: Claudia Drucker

Instituição de origem: Universidade Federal de Santa Catarina

Departamento de origem: Filosofia

Período: 01/03/2011 a 29/02/2012

Instituição de destino: Universidade de São Paulo

Departamento de destino: Filosofia

Supervisor: Marco Aurélio Werle

Resumo: O projeto visa elucidar as razões para o que parece ser uma mudança radical na posição heideggeriana a respeito do discurso sobre os deuses. Divide-se a obra em três partes principais, sendo que o mote das primeiras duas é: “a filosofia é ateísmo”. Quem se põe na posição do pensador precisa exercer a “arrogância” de não aceitar nenhuma fonte garantidora da plausibilidade do discurso além do próprio pensamento. A crença em Deus, a rigor, não tem lugar dentro da filosofia. Pergunta-se: o trabalho intensivo de interpretar filosoficamente a poesia de Hölderlin se configura em um abandono desta posição? A consideração da linguagem acaba por exigir a reabilitação dos deuses como tema filosófico legítimo? Haverá uma relação puramente poética com o sagrado que não é da ordem da revelação bíblica?

I. Justificativa, 2

II. Hipóteses de trabalho, 4

III. Orientação metodológica, 6

IV. Etapas da investigação, 8

IV a. A reconstrução genética, 8

IV.b Segundo período: a morte de Deus, 10

IV c. A recuperação da possibilidade do discurso sobre os deuses, 12

V. Cronograma, 14

VI. Referências bibliográficas, 14

I. Justificativa

A filosofia da religião não foi uma das tendências mais fortes do último século. Para muitos filósofos do século passado a religião não precisa sequer ser demolida, ou porque já o fora por Darwin, Marx, Nietzsche e Freud, ou porque é simplesmente irrelevante. Nas últimas décadas, contudo, o ambiente para a discussão da religião tornou-se mais propício, mais por força das circunstâncias históricas e políticas do que por um movimento interno ao diálogo filosófico.

Seja qual for o impulso, com a mudança histórica sobreveio um interesse considerável sobre a relação de Heidegger com a religião. Heidegger, além de ser um dos pensadores mais influentes do século passado, decerto não trata Deus como um assunto irrelevante e indigno de reflexão. Era de se prever que surgissem estudos sobre o assunto (entre outros: Duque 1999, Hebeche 2005, Vedder 2006, Crowe 2007). Não porque seja seguro afirmar que seu pensamento é religioso; de fato, não é seguro sequer afirmar que o homem o tenha sido, para além da herança recebida por alguém da sua época e lugar. O recurso à biografia, aqui, nada prova. Uma afirmação prudente e pouco controversa, neste campo, é que se trata de uma filosofia que ao menos permite que a pergunta sobre a religião seja levada a sério –ao contrário de tantas outras filosofias recentes. Primeiro, devido à recusa de tomar a ciência como modelo para a Filosofia. Quem admite que há modos legítimos do discurso para além do científico talvez não possa descartar, *a priori*, a revelação, seja ela de que tipo for. Somem-se as alusões esparsas, mas recorrentes, ao tema do divino por parte de Heidegger, para que seja plausível apostar na relevância da pergunta sobre o papel do divino no seu pensamento .

O presente projeto dará alguns passos preliminares no sentido de delimitar a relevância do tema da religião diante do programa geral do pensamento heideggeriano. A

investigação é uma via de duas mãos. O que seja o programa heideggeriano também é o tema da investigação, e não um pano de fundo cujo significado já é conhecido. Ainda que se possa usar uma classificação geral para definir este programa --como, por exemplo, “a retomada da questão do sentido do ser”, conforme *Ser e tempo* (1927)— ele continua tão controverso hoje como o era então --senão mais ainda. O pensamento de Heidegger aos olhos de muitos leitores parece ter como meta não chegar a lugar algum nem dizer nada. Deste ponto de vista, a conferência “O que é Metafísica?”, de 1929, pode ser considerada o resumo do pensamento de Heidegger (GA 9).¹ As objeções feitas a este texto podem ser consideradas as objeções modelares ao caráter supostamente autodestrutivo e incompreensível deste pensamento (Carnap 1965 [1932], Cabrera 1998). O caráter não-objetivo do ser faz com que só possa ser tratado indiretamente. O ser, precisamente, não é um ente, nem um objeto, mas se retrai em favor do desabrigar do ente. O ser é marcado pela retração, que deixa apenas rastros e vestígios no próprio movimento de desencobrimento do ente. Do ponto de vista de um pensamento que só admite a positividade do ente e concebe a negação como derivada de uma posição inicial, o ser não é nada, e do nada não se pode falar, sob pena de contradizer-se.

Por ora, diga-se apenas que uma filosofia do ser tematiza o ente sob uma perspectiva transformada, isto é, sob a perspectiva do abismo, negatividade ou recusa que o envolve na sua totalidade. A pergunta sobre o ser é feita, portanto, quando perguntamos sobre o ente de um modo peculiar, isto é, consciente do seu fundo não-entitativo e retrátil. Do ser só nos damos conta quando percebemos que a toda objetividade corresponde, de modo muito mais determinante, uma “trans-objetividade”, para tomar emprestada uma expressão de Eudoro de Sousa (Sousa 1995, p. 119). Além do mais, consoante com a orientação fáctica e histórica do pensamento de Heidegger, a pergunta sobre o ser está sempre confundida com a pergunta sobre a existência humana nos seus comportamentos concretos. Ser, ente e homem exigem-se mutuamente, pois só o homem, na sua vida fáctica, é interpelado pela diferença entre ser e ente.

¹ Os escritos de Heidegger serão citados pelo número do volume da obra coligida, ainda inconclusa, ou pela data de publicação.

O presente projeto sugere que um estudo sobre a presença do divino em alguns momentos decisivos da trajetória filosófica de Martin Heidegger é uma forma tão boa quanto outras de apresentar tal trajetória. Assim, reafirma-se a necessidade de desenvolver uma investigação de mão dupla. Acompanhar as diversas fases e contextos em que o divino comparece na obra de Heidegger pode ser uma forma de apresentar esta obra. Por outro lado, não se lhe deve impor um vocabulário, e portanto já uma maneira de pensar, que não lhe corresponde. As alusões ao divino que a perpassam de ponta a ponta não devem ser compreendidas pelo ângulo de qualquer outra filosofia da religião já existente. A religião é um comportamento da vida fáctica, mas deve ser interpretada do ponto de vista do triângulo que une homem, ente e ser.

Trata-se, portanto, de buscar uma entrada filosoficamente interessante para dentro de uma obra monumental, cujos momentos decisivos são aqueles em que se pode observar o surgimento de concepções nitidamente distintas de filosofia. Cada fase do programa filosófico de Heidegger corresponde a uma forma como o tema do divino é trabalhado, e tomar-se-ão três delas. Seguindo a divisão proposta por Otto Pöggeler em 1963, os três principais períodos da obra heideggeriana correspondem às perguntas pelo sentido do ser, pela história do ser e pela topologia do ser (Pöggeler 1990). Adotar-se-á esta divisão em traços gerais. Mostrar-se-á que há transformações bastante significativas no modo de tratar o tema do divino. A primeira fase compreende à fase imediatamente anterior a *Ser e tempo* e ao programa de *Ser e tempo* e ao projeto da “hermenêutica da facticidade”-- título de um curso de 1923 (GA 63). A segunda fase corresponde à História do ser, quando a hipótese do esquecimento progressivo do ser serve de fio condutor. É também o período em que Heidegger se encontra mais próximo a Nietzsche e mais disposto a concordar com uma certa versão da sentença nietzscheana sobre a morte de Deus. A terceira fase corresponde ao afastamento de Nietzsche (que representa o caminho tomado pela humanidade ocidental) e à aproximação do poeta Hölderlin (que representa o caminho que ainda se oferece, embora não devidamente escutado, à mesma humanidade). O esboço do modelo filosófico correspondente a cada uma destas três fases encontra-se na seção abaixo.

II. Hipóteses de trabalho

A hipótese prévia que orientará a investigação é que o autor tem como programa ater-se ao que se pode afirmar do ponto de vista somente do pensamento e se mantém fiel ao seu programa. Não recusa, em princípio, a possibilidade da revelação; apenas põe em dúvida o seu pertencimento à filosofia, como se a primeira não fosse ditada unicamente pela experiência do pensamento. Entregar-se à fé em uma verdade revelada, seja a do cristianismo ou de qualquer outra religião, ainda não é fazer filosofia; mais do que isto, enquanto filósofo, o filósofo deve ser capaz de se despir de toda crença em uma revelação. A sobriedade heideggeriana parece não proibir o filósofo de ser uma pessoa religiosa, desde que isto não “contamine” a sua filosofia. Esta parece-me ser a posição que perpassa a obra de Heidegger desde o ensaio “Fenomenologia e teologia”, de 1927, até a conferência “A pergunta sobre a técnica” de 1953 (GA 9, 7).

Estamos longe de uma conciliação entre religião e filosofia no sentido medieval. De fato, a reconciliação é explicitamente recusada em pelo menos duas ocasiões. Em 1925, Heidegger coloca-se ao lado de Nietzsche: “A investigação filosófica é ateísmo, e permanece sendo. [...] Esta arrogância do pensar é a necessidade íntima da filosofia e a verdadeira força; e justamente no ateísmo ela chega a ser o que uma vez disse um dos grandes: uma ‘gaia ciência’” (Heidegger 2006, p. 108) No curso de 1935, *Introdução à metafísica*, encontramos a distinção categórica entre o modo de perguntar da fé e o do pensamento. Ao comentar a pergunta leibniziana “por que o ente e não antes o nada?”, afirma: “aquele que se ergue do solo desta crença [bíblica na criação] não pode, sem deixar de crer, fazer a pergunta de modo próprio, com todas as implicações que isto acarreta” (Heidegger 1998, p. 5).

A marca comum às duas primeiras fases ou modelos é um cuidado extremo, da parte de Heidegger, de demarcar com nitidez os territórios muito diferentes de fé e pensamento. Se houver uma mudança, ela será introduzida pela longa convivência de Heidegger com a poesia de Hölderlin a partir do seu primeiro curso sobre o poeta, em 1934 (GA 39). A poesia de Hölderlin, com a qual o pensamento de Heidegger “se sustenta numa relação incontornável”, ocupa este lugar por “apontar na direção do futuro e esperar o deus” (Heidegger 1997, p. 239). Aparentemente, Hölderlin é levado a sério como homem de fé porque é poeta, e *não* vice-versa. A premissa inicial, a saber, que não há espaço para a

revelação enquanto o pensador se mantém na esfera exclusiva do pensamento, deve ser confrontada com o estatuto novo e privilegiado que Heidegger dá à poesia, conforme o seu interesse por Hölderlin se intensifica. Existiria uma “revelação” que decorre de uma certa forma de análise da linguagem e que dispensa definições tradicionais da fé? Existe um discurso sobre o divino que escapa ao veredito de 1925 segundo o qual “a filosofia é ateísmo e permanece sendo”? Quem são os deuses conhecidos através desta outra experiência, que nada parece dever à tradição teológica? Estas são as perguntas que se pretendem abordar, à guisa de conclusão.

III. Orientação metodológica

O método adotado não será aquele em que se baseiam as críticas mais recorrentes a Heidegger. Para aqueles que consideram ser as proposições da ciência e o estudo metódico sobre o modo de construí-las as únicas formas confiáveis de discurso, o pensamento de Heidegger tem uma afinidade espontânea com o pensamento religioso. Ele não se distinguiria de um discurso místico (*mustikós*: relativo a mistérios que exigem uma iniciação). O caminho tomado aqui, contudo, é não jogar numa vala comum todos os discursos que não sejam científicos. Em *Ser e tempo*, tomam-se como ponto de partida as “experiências originárias”, acessíveis a todos (Heidegger 1984, p. 22). Poder-se-ia até dizer que uma certa concepção de filosofia como ciência se faz sentir aqui, não fosse *Ser e tempo* uma releitura da fenomenologia husserliana. Assim como Carnap, Husserl se inspira na ciência para estabelecer o único ponto de partida e critério de verificação das proposições filosóficas: se lhes corresponde uma vivência concreta. Heidegger dá grande valor à experiência e à percepção como pontos de partida do pensamento. Ao contrário de Carnap, contudo, não compreende a percepção como recepção de *sense-data* a partir dos quais se podem construir objetos (Loparic 1996, p. 794). O modo de acesso ao nada proposto na conferência “O que é metafísica?” é a reflexão sobre a angústia, uma disposição acessível, em princípio, a todos –menos àqueles que só entendem a percepção como estímulo sensório pontual.

Do mesmo modo poderia ser identificada a experiência originária que corresponde ao comportamento religioso. Os textos dos teólogos podem ser considerados índices de tais

vivências originárias, e sua relevância para a filosofia pode ser identificada –quanto mais não seja porque a tradição cristã implica, em termos de antropologia, um começo novo em relação ao pensamento grego. Um testemunho antropológico independente da tradição iniciada por Sócrates pode ser considerado, dependendo do intérprete, tanto como o fundamento da visão heideggeriana do homem como ser-aí como quanto como apenas uma ilustração. O método empregado aqui, por assim dizer, envolve partir da antropologia cristã, mas explicá-la de modo mais radical à luz do pensamento estritamente filosófico. Este é o procedimento a que em *Ser e tempo* se recusa o rótulo de “círculo na demonstração” em favor de um movimento de avanço e recuo perante o testemunho factual. Pertence à investigação filosófica um movimento pendular, um “reportar-se na direção do ser e de volta” à existência fáctica (Heidegger 1984, p. 8).

Estamos aqui distantes de uma filosofia do senso comum, e até mesmo de uma filosofia da vida. As experiências originárias não são opiniões confiáveis que a filosofia deve respeitar, conforme a opinião corrente pode ter a função de encobrir o mais originário. De fato, Heidegger só faz fenomenologia se concebermos o fenômeno como aquilo que inicialmente se esconde: “a fenomenologia é necessária porque os fenômenos *não* estão dados, de saída e no mais das vezes” (Heidegger 1984, p. 36) A tarefa correspondente à primeira parte do projeto consiste em repetir este movimento pendular, isto é, como determinar o lugar e o peso que a experiência da fé deve ter na elucidação filosófica do modo de ser do ente que nós somos, e isso tudo não apenas com os instrumentos da teologia.

As alusões ao tema do divino podem ou não –dependendo da perspectiva adotada pelo intérprete– indicar mais do que apenas um ponto de partida. Aparentemente, o próprio Heidegger caminha em outra direção. A premissa aqui é que é recomendável ler o autor como ele pede para ser lido, isto é, perguntando se ele realiza aquilo que anuncia, pelo menos nos passos preliminares da investigação. Habermas, em 1953, sugeriu a necessidade de “ler Heidegger contra Heidegger” (Habermas 1993, p. 197). Desde então, não foram poucos os que o repetiram (Caputo 1999, p. 72). Talvez o mais notável seja Derrida, que aponta ainda uma “metafísica da presença” nos textos de Heidegger em que ela é precisamente atribuída à tradição anterior (Derrida 1981, p. 10). Contudo, se tal

empreendimento não é, de saída, proibido, também é possível mostrar que, diante da questão a ser investigada, seu resultado costuma ser uma grande tensão entre “ler” e “contra”, tal que o texto termina esvaziado de suas posições fundamentais. Exigir de Heidegger que fale do ponto de vista de uma comunidade hipotética, ou tomar o ser como mais uma das configurações da metafísica é recusar o ponto de vista heideggeriano de saída.

Os textos principais de Heidegger sobre o tema da religião e da teologia serão a fonte principal deste projeto, assim como um número seletivo de comentadores destes textos. A bibliografia sobre a obra de Heidegger é maior do que se poderia ler durante uma vida inteira, e o presente projeto não está comprometido com a sua leitura exaustiva.

IV. Etapas da investigação

A divisão do projeto em três etapas é uma adaptação da divisão proposta por Pöggeler, ou o que se poderia chamar de uma confirmação por outros meios da divisão pöggeleriana. Esta divisão visa mostrar que ao menos nas duas primeiras fases do seu percurso, a religião exerce influência periférica sobre a obra de Heidegger. A terceira etapa corresponde ao cerne do projeto. As conclusões correspondentes a cada etapa corresponderão a um capítulo do relatório final.

IV a. A reconstrução genética

A *scholarship* heideggeriana tem se caracterizado pela busca da “história do texto” (Thomä 1990) e da “gênese” do texto (Kisiel 1995). A contribuição desta literatura é inegável, conforme de fato retrata as leituras do jovem Heidegger, para mostrar como ele se transforma no autor de *Ser e tempo*. Este não teria nascido se não tivesse adotado “influências” um tanto diversas da filosofia acadêmica do seu tempo. Seus interlocutores quando professor na Universidade de Marburgo não foram apenas professores de filosofia mas também teólogos católicos e protestantes. Os cursos reunidos sob o título *Fenomenologia da vida religiosa* (GA 60) mostram uma leitura intensa de Lutero, mas também S. Paulo e Sto. Agostinho. Igualmente a hipótese da influência fundamental de Kierkegaard sobre *Ser e tempo* (Dreyfus 1991) tornou praticamente impossível ignorar o

diálogo com a teologia kierkegaardiana no início da trajetória independente de Heidegger enquanto filósofo. Revisar-se-á esta bibliografia ou parte significativa dela a partir das hipóteses de trabalho já mencionadas.

Uma das hipóteses principais deste projeto é que o interesse de Heidegger pela literatura teológica advém da busca de uma antropologia que possa ser alistada como aliada na tentativa de demover os privilégios da metafísica no instante de definir o ser humano. A visão cristã do homem, na tradição de S. Paulo, Sto. Agostinho, Lutero e Kierkegaard oferece um contraponto à antropologia filosófica (para Heidegger, uma variante da filosofia do sujeito) e às ciências naturais e humanas. Além disso, é um antídoto para a onto-teo-logia, isto é, para a tentativa de falar do sagrado usando a linguagem da metafísica. Mas a posição destes precursores ainda não seria estritamente filosófica, conforme não envolve uma visão sobre o modo de ser do homem. A verdade sobre o seu humano indicada pelos teólogos só adquire toda sua pungência se explicada à luz do pensamento do ser, que pode levar-nos a conclusões bem distintas das dos teólogos.

A busca de uma “experiência originária” do humano, às vezes, pode ter sido empreendida justamente pelos teólogos que não consideraram nem a filosofia nem as ciências humanas como autoridades últimas, seja por anacronismo, seja por escolha consciente. Para os homens de fé, o homem normal vive em estado de negação. O estado de auto-subsistência em que o homem normal se acredita é um estado de fuga perante si mesmo, e a aceitação da dependência radical de Deus é a verdade antropológica que lhe causa repugnância. A filosofia e as ciências partem do princípio de que a verdade é acessível, apesar das ilusões. Os teólogos cristãos, ao contrário, partem da premissa de que o homem erra mais do que acerta, porque ama o erro, a ilusão e a mentira. Tal visão se coaduna perfeitamente como primado do encobrimento já mencionado. Heidegger reserva ao termo “existência” um uso específico, restrito ao modo de ser do homem, marcado tanto pelo encobrimento (inclusive diante de si mesmo). Daí a concluir que a analítica da existência do ser-aí é teologia disfarçada vai uma grande distância, assim como há uma grande distância entre analítica da existência e existencialismo. A revisão das obras mais influentes sobre o “jovem Heidegger”, suas influências e origens visará confirmar que a

teologia é um aliado ocasional na tentativa de encontrar uma outra concepção do homem: nem como *res cogitans*, nem como animal racional. Mas não muito mais do que isto.

Ainda que guardadas as devidas diferenças, os estudos “genéticos” não deixam de exibir uma tendência habermasiana ou derrideana a ignorar o modo como Heidegger pede para ser lido. Tomar Heidegger como um “cripto-teólogo”, algo que ele mesmo não se considerava, implica roubar da investigação justamente a possibilidade de reportar a facticidade de volta à sua dimensão originária (cf. Schalow 2000). O tema da “fuga diante de si mesmo”, quando analisado pelo prisma da pergunta pelo ser, transforma-se de maneira significativa –devido, inclusive, à dificuldade de determinar nitidamente o que é o “si mesmo” de que fugimos, sempre que a noção de si é desconstruída. Ao mesmo tempo em que alguns *insights* teológicos são reformulados e renomeados em *Ser e tempo*, pode-se dizer que este pensamento é em grande parte aporético, em contraste com o discurso teológico e antropológico.

Se a primeira parte de *Ser e tempo* define o homem ontologicamente como marcado pelo cuidado de si mesmo, também é verdade que o alvo deste cuidado é sobremaneira elusivo, se medido por qualquer teoria do si. Aquilo que é o objeto do cuidado é a própria existência, e isto quer dizer sempre: o estar lançado em meio ao ente, e exposto ao ser. Aquilo que o homem pode vir a querer preservar, conforme corresponde ao seu modo de ser mais próprio, é sua posição de “lugar-tenente do nada” (GA 9, p. 118). A primeira etapa da investigação buscará um balanço das implicações da desconstrução da noção de si mesmo e de cuidado para uma descrição da experiência religiosa.

IV.b Segundo período: a morte de Deus

Adotar-se-á a visão corrente e justificada com base nas indicações de Heidegger de que a “viragem” (*Kehre*) no seu pensamento ocorreu por volta de 1936. Coincide com o primeiro curso sobre Nietzsche: “A vontade de poder como arte” (GA 6.1) e se estende por, no mínimo, mais dez anos. A sentença nietzscheana “Deus morreu” é interpretada por Heidegger não teologicamente nem exegeticamente. “Deus” é o nome para a organização racional da totalidade do ente em uma dimensão supra-sensível e superior, por contraste com uma sensível e inferior. A metáfora espacial embute uma hierarquia, que Nietzsche não

apenas inverte, dando valor absoluto ao sensível, como aposenta, conforme o valor dado ao sensível é, precisamente, absoluto e excludente. Inverteram-se o platonismo e a metafísica, dando ao sensível (o único real) um lugar supremo em relação ao ideal (uma ficção que serve para negar a vida). Isto, porém, ao preço de redefinir o sensível como devir, e este como vontade de poder. O sensível não é estático; ao contrário é um perpétuo movimento de auto-superação dentro do mesmo. Eis o sentido da morte de Deus.

Descreve-se a contemporaneidade acertadamente ao apontar o esvaziamento de conceitos organizadores tradicionais que de alguma forma derivavam sua validade de algum fundamento extraordinário. Não se a descreve quando se imagina que com isso a tradição realmente ficou para trás. O devir é ao mesmo tempo apresentado como a única realidade e como algo que deve ser, isto é, deve se intensificar. Eis o pano de fundo que nos permite entender o que significa a sentença de Nietzsche: “Deus morreu” e a retomada que Heidegger faz dela. Como descrição fenomênica da época, ela é endossada por Heidegger e significa que o ser-aí histórico vê-se diante da impossibilidade de voltar a guiar-se por fundamentos revelados, especialmente os cristãos. O mundo contemporâneo, do ponto de vista das suas instituições e formas de convivência, parece caminhar no sentido da laicização. Para citar um único exemplo, a autoridade religiosa é cada vez menos citada, e a ética cada vez mais citada, para decidir impasses médicos. Mesmo que em diversas partes do mundo possa se falar até em um ressurgimento religioso, Heidegger não hesita em atribuir à Europa e seus frutos (a civilização norte-americana) um protagonismo histórico que se imporá, mais cedo ou mais tarde. Até o fundamentalismo religioso seria um fruto tardio do Ocidente. A tarefa desta segunda parte da investigação será mostrar que se nega, neste período da obra de Heidegger, qualquer validade trans-histórica à religião, ou até mesmo a sua simples plausibilidade nos dias de hoje. O veredito parece ser que a sua época passou, e que as negativas não passam de tentativas inautênticas de encarar seriamente a indigência da época de triunfo da técnica. Negar a morte de Deus pareceria um escapismo diante da situação real de triunfo do niilismo.

A relação de Heidegger com Nietzsche seria apresentada incorretamente se apenas as convergências fossem sublinhadas. Dá-se aqui uma interpretação à noção de auto-superação que não é literalmente a mesma de Nietzsche. O eterno ultrapassamento do

sensível (de si mesmo em direção a si mesmo) é lido como auto-consumo e auto-usura. Nietzsche parece ter razão na sua descrição do que é a nossa época, embora o seu diagnóstico seja superficial. “Tudo”, porém, “que Nietzsche quis atingir com seus escritos transformou-se no seu contrário” (GA 6.2, p. 474). Em vez da superação do niilismo, o triunfo da vontade de poder consiste em um aprofundamento ou de um “enredamento do niilismo em si mesmo” (GA 6.2, p. 340). Nietzsche foi um aliado e inspirador da fase anterior, no sentido de enfatizar o caráter mundano e finito que se quis imprimir em *Ser e tempo*. Agora, porém, os cursos sobre Nietzsche são talvez a melhor introdução à filosofia da técnica que Heidegger começa a desenvolver nas conferências de Bremen, de 1949 (GA 79).

A técnica “desafia”, isto é, estabelece padrões de disponibilidade, e explora tudo aquilo com que entra em contato. A técnica é responsável pelo desencobrimento da totalidade do ente como “fundo”, disponível para todas as reconfigurações. A técnica nega tudo que seja dado, e suas estipulações são irresistíveis e infinitas, por definição. Enfatizar-se-á que os pensamentos surgidos no curso de uma explicação que ilumina as diferenças entre os pontos de vista prepara a futura confrontação com a técnica. O que é perturbador no fenômeno da dominação técnica é, de certa forma, o mesmo que é perturbador no pensamento de Nietzsche, que a anuncia, sem o saber claramente. Nietzsche ainda não é o profeta do outro começo, por mais que tenha assumido este papel ao longo da sua obra. Heidegger define de outro modo o que sejam a essência do niilismo e a (verdadeira) superação do platonismo. Há divergência sobre o que seria, para a cultura ocidental, um verdadeiro recomeço em outras bases.

Do mesmo modo, a morte de Deus não deve ser lida como uma sentença definitiva. As configurações tradicionais assumidas pelo divino de fato estão “mortas”. A relação autêntica com os deuses conhecidos até aqui é de “luto” (GA 39). Não a angústia, mas o luto é definido como a disposição ou afinamento correspondentes à época. O luto, a seu modo, preserva aquilo pelo qual nos enlutamos. O luto, como Heidegger o entende, não é uma despedida em caráter absoluto, mas a preservação da ausência daquilo que se retirou. O que é preservado na sua ausência permanece de algum modo presente, enquanto durar o luto. O luto pelo deus fugidivo é, portanto, aquilo que resguarda a possibilidade da sua

chegada. Proximidade e afastamento são conceitos inseparáveis no pensamento heideggeriano.

IV c. A recuperação da possibilidade do discurso sobre os deuses

A terceira e última etapa da investigação consiste em enfatizar a mudança significativa no tom e no teor da obra, quando o diálogo com Hölderlin passa a tomar o primeiro plano. Este foi até hoje o período menos estudado da obra de Heidegger, até mesmo devido à suspeita de que o pensador abdicou da filosofia em favor da poesia (inferior). Recentemente, porém, nota-se o crescimento no interesse por Hölderlin e pela leitura heideggeriana do poeta, desde a publicação em 1959 do clássico de Beda Alleman, *Hölderlin e Heidegger* (cf. entre outros Agamben 1987, Lacoue-Labarthe 1998, Mattéi 2001, Trawny 2004, Werle 2005).

O primeiro curso de Heidegger sobre Hölderlin data de 1934 (GA 39) e já há indícios de que a poesia de Hölderlin é traduzida em termos conceituais desde os anos 1930. Já na conferência “A origem da obra de arte”, de 1935, pelo menos na forma divulgada a partir de 1950, na coletânea *Caminhos da floresta (Holzwege)*, “terra” e “mundo” constituem um par oposicional importante, como o princípio de proteção e o princípio de ímpeto criador. Mas o texto em que mais claramente Heidegger tenta elaborar uma visão pós-metafísica, pós-nietzscheana e inclusive pós-filosófica da “coisa” é na conferência “A coisa”, publicada em *Ensaio e conferências*, de 1954 (GA 7). Para os propósitos deste projeto, interessam os textos em que Heidegger, tendo por horizonte a poesia, já desenvolve uma alternativa à ontologia.

Na conferência, o cântaro se oferece como exemplo da coisa “em geral”, cuja “coisidade” se busca. Até aí, parecia que estamos diante de mais uma ontologia da coisa, isto é, de seus predicados, utilizando a proposição singular predicativa como fio condutor. Contudo, a cantaridade do cântaro –no exemplo escolhido pelo autor-- só se descobre no ato ritual da libação: aqueles em que só os deuses bebem, ou os homens que os representam na terra. Toda vez que um homem verter a bebida para matar a sede, de certa forma o faz por repetição da libação ritual (Sousa 1995, p. 117). O verter do cântaro no oferecimento ritual é um “coisar”, isto é, é uma permissão para que se aproximem o céu e da terra, dos

homens e dos deuses. Céu e terra formam o primeiro par oposicional; homens e deuses formam o segundo. Os dois eixos se cortam –o horizontal, formado por homens e deuses, e o vertical, formado por céu e terra. Juntos, os dois eixos formam um anel que encerra todas as coisas e cada uma delas, que por sua vez aproximam as extremidades do anel. A libação ritual, explicada por um pensamento que não se quer simbólico ou penetrado pelo mito, termina por nomear precisamente estes Quatro ou “Quaternidade” formada pelo anel. À proximidade dos Quatro, Heidegger chama “unificidade” (*Einfalt*), que por sua vez é retida pela coisa. A coisa não tem propriedades; o que determina o coisar da coisa é que nela está presente a proximidade dos Quatro. Cada coisa, se observada do ponto de vista da unidade dos Quatro, precisamente despe-se de propriedade individuais subsistentes, para se transformar em reflexo do jogo que jogam entre si céu e terra, homens e deuses.

A tarefa da terceira parte do projeto –na verdade, da sua parte principal—é o esclarecimento de como Heidegger justifica que não está fazendo (má) poesia ao introduzir, inspirado por Hölderlin, noções novas e inusitadas como “Quaternidade”, “unificidade”, “anel”, etc. Pela via do pensamento, ou melhor, pela via de um pensamento que levou o jogo da linguagem poética a sério, Heidegger reabilita o discurso sobre os deuses.

V. Cronograma

V.1 Março e abril de 2011: Cumprimento da primeira etapa do projeto e redação do primeiro capítulo do relatório

V.2 Maio e junho de 2011: Cumprimento da segunda etapa do projeto e redação do segundo capítulo do relatório

V.3 Julho a dezembro de 2011: Cumprimento da terceira etapa do projeto e redação do terceiro capítulo do relatório.

V.4: janeiro e fevereiro de 2012: redação da versão final do relatório

VI. Referências bibliográficas

VI.1 Obras de Heidegger

A lista abaixo não se pretende completa. A edição das obras reunidas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) está sendo publicada desde 1975 pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt am Main. Os volumes particularmente importantes para o projeto de pesquisa ora apresentado são citados pela ordem estipulada pela editora, seguida pelo título, pelo ano original de publicação ou redação (no caso das notas de curso e dos escritos póstumos), e pelo ano de publicação na *Gesamtausgabe*.

4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968) 1981.
5. *Holzwege* (1935-1946) 1977. Trad. *Caminhos de Floresta*. Coordenação Científica da Edição e Tradução: Irene Borges-Duarte; Trad. de I. Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa, Gulbenkian, 2002.
- 6.1 *Nietzsche I.* (1936-1939) 1996. *Nietzsche I.* Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2007.
- 6.2 *Nietzsche 2.* (1939-1946) 1997. *Nietzsche II.* Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2007.
7. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953) 2000. *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro, Ed. Vozes. 2001.
8. *Was heisst Denken?* (1951-1952) 2002.
9. *Wegmarken* (1919-1958) 1976. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- 10 *Der Satz vom Grund* (1955-1956) 1997.
11. *Identität und Differenz* (1955-1957) 2006
12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959)1985. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia S. C. Shuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
13. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976)1983.
15. *Seminare (1951-1973)*: Martin Heidegger & Eugen Fink: *Heraklit - Vier Seminare - Anhang: Züricher Seminar* 1986.
24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) 1975.
25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (curso de semestre de inverno 1927-1928) 1977.
26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (curso de semestre de verão 1928) 1978.
27. *Einleitung in die Philosophie* (semestre de inverno 1928-1929) 1996.
28. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) 1997
- 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (semestre de inverno (1929-1930) 1983. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo – Finitude – Solidão*. Trad. de M.A. Casa Nova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.
31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (semestre de verão 1930) 1982.

34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (semestre de inverno 1931-1932) 1988.

39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (semestre de inverno 1934-1935) 1980. *Hinos de Hölderlin*. Trad. de Lumir Nahodil, Lisboa, Instituto Piaget, 2004.

40. *Einführung in die Metaphysik*. (semestre de verão 1935). *Introdução à Metafísica*. Trad. e apresentação de E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1966.

41. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (semestre de inverno 1935) 1984.

42. *Schelling: Vom das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (semestre de verão 1936) 1988

43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (semestre de inverno 1936-1937) 1985.

44. *Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (semestre de verão 1937) 1986.

52. *Hölderlins Hymne "Andenken"* (semestre de verão 1941-1942) 1982.

53. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (semestre de verão 1942) 1984.

54. *Parmenides* (semestre de inverno 1942-1943) 1982.

55. *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens e 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (1943-1944) 1979.

60. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-1921) 1995.

63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemester 1923)* 1995

65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938) 1989.

66. *Besinnung* (1938-1939) 1997.

67. *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1938-1939); 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948) 1999.

75. *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. 2000

77. *Feldweg-Gespräche* (1944-1945) 1995.

78. *Der Spruch des Anaximander* (1946)

79. *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1994 (1. *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge* (1949) 2. *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge* (1957).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer, 1984. *Ser e Tempo*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes. 1988, 2 v.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübinga: Niemeyer, 1998.

_____. *Escritos políticos 1933-1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Ensaio e conferências*. Stein, Ernildo (trad.). São Paulo: Abril, 1973. (Os pensadores v. 45).

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madri: Alianza, 2006 (GA 20)

VI.2 Obras sobre Heidegger

- Allemann, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1987.
- Cabrera, Julio. Acerca da expressão “*das Nicht-nichtet*” (Uma leitura analítica). Em: *Philosophos*. Goiânia: UFG, v. 3, no. 2, jul.-dez. 1998, pp. 61-96.
- Caputo, J. Heidegger’s Revolution: An Introduction to *An Introduction to Metaphysics*. Em: *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Risser, James (ed.) Albany: SUNY Press, 1999).
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990.
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger’s Being and Time*, Division I. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Dubois, Christian. *Heidegger – introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- Duque, Félix. Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger. Em: *Heidegger Studies – Heidegger Studien*. Berlin: Duncker und Humblot v. 15, 1999, pp. 97-115.
- Figal, Günter 2003: *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- _____. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- Haar, Michel. *Heidegger et l’essence de l’homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- Habermas, J. Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935. Trad. W. S. Lewis. Em Wolin, Richard (ed.). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge e Londres: MIT Press, 1993.
- Hebeche, Luiz A. *O escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- Irlenborn, Bernd. Negativität und Metaphysik: Heidegger und das Urchristentum in der Phase nach *Sein und Zeit*. Em: *Heidegger Studies – Heidegger Studien*. Berlin: Duncker und Humblot v. 22, 2006, pp. 179-191.
- Kisiel, Theodor. *The Genesis of Being and Time*. University of California Press, ([1993] 1995).
- Loparic, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Heidegger réu*. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. O fim da metafísica em Carnap e Heidegger. Em: DE BONI, Luís Alberto (org.). *Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 782-803.
- Lüders, Detlev. “Das abendländische Gespräch”: --Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen. Em: *Heidegger Studies – Heidegger Studien*. Berlin: Duncker und Humblot v. 20, 2004, pp. 35-61.
- Mattéi, Jean-François. Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartí. Paris: PUF, 2001.
- _____. (Ed.) *Heidegger – l’énigme de l’être*. Paris: PUF, 2004.
- Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*. Humanities Press, ([1963] 1990).

- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and others: Philosophical Papers*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991. v. 2.
- Safranski, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lia Luft. São Paulo: Geração, 2000.
- Schalow, Frank. Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures. Em: *Heidegger Studies – Heidegger Studien*. Berlin: Duncker und Humblot v. 16, 2000, pp. 167-186.
- Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. EdIPUCRS, 2002.
- Thomä, Dieter. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Trawny, Peter. *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2004.
- Vattimo, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Vedder, Ben. *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Pittsburgh: Duquesne, 2007.
- Werle, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. Unesp, 2005.

VI.3 Outras obras:

- Agamben, Giorgio 1987: Vocation et voix. Em: *Hölderlin ou la question de la poésie*. Trad. Pascal Lombardo. Sillages.
- _____ 2005: Entäusserte Manier. Em: *Nymphae*. Trad. Andreas Hiepko. Berlin: Merve.
- Beck, Adolf. *Hölderlins Weg zu Deutschland*. Stuttgart: Metzler, 1982.
- Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- Bertaux, Pierre. *Friedrich Hölderlin*. Francoforte: Suhrkamp, 1978.
- Blanchot, Maurice. A palavra "sagrada" de Hölderlin. Em: _____. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 112-130.
- Benjamin, W. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligman-Silva. S. Paulo: Iluminuras, 1999.
- Carnap, Rudolf. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. Aldama L. et alii (trad.). Em: Ayer, A. J. (org.) *El positivismo lógico*. México e Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1965, pp. 66-87.
- Courtine, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: 34, 2006.
- Derrida, Jacques e Vattimo, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____. *Positions*. Tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Frischmann, Bärbel. *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der deutsche Idealismus*. Munique: Alber Karl Taschenbuch, 2010.
- Henrich, Dieter. *Der Grund in Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*. Sattler, D. E. (ed.). Munique: Luchterhand, 2004.
- _____ 1997: *Poemas*. Em: Quintela, Paulo. *Traduções I*. Lisboa: Calouste Gulbenkian. (Obras completas de Paulo Quintela v. II)

- _____. *Hipérion; ou, O eremita da Grécia*. Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1994.
- _____. *Reflexões*. Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Friedrich Hölderlin –Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- _____. *Friedrich Hölderlin –Hinos tardios*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1999.
- Kant, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1998: *Métaphrasis –suivi de Lê théâtre de Hölderlin*. Paris: PUF.
- Rorty, Richard e Vattimo, Gianni. *O futuro da religião: Solidariedade, caridade e ironia*. Trad. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- Safranski, Rüdiger. *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. Munique: Fischer, 1999.
- Sousa, Eudoro de. *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*. Brasília: Editora da Universidade, 1995.
- Szondi, Peter. *Poésie et poétique de l'idealisme allemand*. Trad Jean Bollack. Paris: Gallimard, 1974.
- Vercellone, Federico. *Einführung in den Nihilismus*. Trad. N. Bickert. Munique: Wilhem Frank, 1998.
- Waiblinger, Wilhelm. *Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*. Trad. Catherine Daric. Paris: EPEL, 2004.