

PRESENÇA DE HEIDEGGER NOS ESTUDOS LITERÁRIOS PORTUGUESES

HEIDEGGER'S PRESENCE IN PORTUGUESE LITERARY STUDIES

Rui Guilherme Silva

DOI: https://doi.org/10.46551/issn2179-6793RA2023v25n1_a13

RESUMO: Este artigo reúne um conjunto de anotações de natureza ensaística e propedêutica sobre a presença do pensamento de Martin Heidegger nos estudos literários portugueses. O *corpus* principal compreende o comentário fundador de Delfim Santos, "Heidegger e Hölderlin" (1938), um capítulo do livro *Introdução à hermenêutica* (2002), de Rui Magalhães, e dois ensaios de Fernando Guimarães incluídos no livro *Conhecimento e poesia* (1992). Os comentários a estes textos procuram enfatizar os aspetos do pensamento de Heidegger que mais interessam aos estudos literários (teóricos e críticos), incluindo as perspetivas deste filósofo sobre a verdade da obra de arte ou a natureza da linguagem poética.

PALAVRAS-CHAVE: Martin Heidegger; Estudos literários; Delfim Santos; Rui Magalhães; Fernando Guimarães.

ABSTRACT: This article presents a set of notes of an essayistic and propaedeutic nature on the presence of Martin Heidegger's thought in Portuguese literary studies. The main *corpus* comprises the founding commentary by Delfim Santos, "Heidegger e Hölderlin" (1938), a chapter of the book *Introdução à hermenêutica* (2002), by Rui Magalhães, and two essays by Fernando Guimarães included in the book *Conhecimento e poesia* (1992). The commentaries on these texts seek to emphasize the aspects of Heidegger's thought that are of most interest to literary studies (theoretical and critical), including the philosopher's perspectives on the truth of the work of art or the nature of poetic language.

KEYWORDS: Martin Heidegger; Literary studies; Delfim Santos; Rui Magalhães; Fernando Guimarães.

Condições da pesquisa

O mapeamento da presença do pensamento de Martin Heidegger nos estudos literários portugueses deve começar pela exposição de algumas das suas dificuldades. A primeira diz respeito ao estabelecimento das fronteiras entre a filosofia e os estudos literários. A escolha dos textos a considerar pode ser óbvia, como no caso dos ensaios de Fernando Guimarães. Mas parece menos exata a condição disciplinar do texto de Rui Magalhães, incluído num livro de introdução à hermenêutica filosófica; ou mesmo o ensaio inaugural de Delfim Santos, divulgado na *Revista de Portugal* (1937-1940), uma publicação dirigida por Vitorino Nemésio que se dizia exclusivamente literária e artística. Quanto às referências dispersas ao pensamento de Heidegger na teoria e na crítica da literatura em Portugal nas últimas décadas, deve reconhecer-se que elas são mais frequentemente apenas alusivas do que estruturantes ou decisivas, pelo que a sua relevância também pode merecer discussão.

Outra dificuldade desta tarefa tem já expressão nas advertências com que Delfim Santos abre o artigo “Heidegger e Hölderlin”. Trata-se do “postulado da impossibilidade de transferências rigorosas de sentido” entre a língua alemã e a língua portuguesa, talvez conforme a hipótese Sapir-Whorf recentemente formulada – e que a “especificidade do «estilo» heideggeriano” aliás acentua, conforme anotaria Adelaide Pacheco¹. A esta dificuldade acresce o facto de, à semelhança do que constata a mesma investigadora a propósito dos primeiros divulgadores de Heidegger em Portugal, como Delfim Santos e Vergílio Ferreira, também entre os atuais teóricos e críticos da literatura aqui referidos, em particular Rui Magalhães (e Silvina Rodrigues Lopes), o acesso aos textos de Heidegger foi mediado pelas traduções francesas; paralelamente, os desvios do pensamento de Heidegger decorrentes da aprendizagem do existencialismo através de obras de divulgação francesa,

¹ Pacheco, 2011, p. 237. Pacheco afirma que algumas opções apresentadas por Delfim Santos no seu resumo do ensaio de Heidegger parecem hoje duvidosas ou claramente equivocadas. Seria o caso da tradução de “*sein des Seienden*” como “ser do sendo” (em vez de “ser do ente”, como se lê, por exemplo, em Mafalda de Faria Blanc). Este caso, acrescenta Pacheco, revela uma “incompreensão do modo específico de enfrentamento da questão ontológica, à margem dessa tradição e contra ela, feita em *Ser e Tempo*” (Pacheco, 2011, p. 338).

apontados ainda por Pacheco², terão equivalência nas leituras determinantes de Gadamer ou Adorno (em francês), como ainda de Derrida ou Deleuze, realizadas pelos teóricos e críticos da literatura portugueses.

A ontologia de Delfim Santos

Nas suas “Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX”, sugere António Marques que “a cultura portuguesa, quando se exprimiu filosoficamente, o fez predominantemente através das expressões literárias que cada época configurou”³. A ideia de que “sempre a cultura portuguesa escolheu uma forma literária para exprimir ideias filosóficas”⁴ encontra amplo respaldo, numa perspetiva diacrónica, nos ensaios sobre Luís de Camões, Antero de Quental e Fernando Pessoa reunidos por Eduardo Lourenço em *Poesia e Metafísica* (2002)⁵. Mas o exemplo expendido por Marques que interessa sublinhar é o de Vitorino Nemésio, cuja poesia acusa a presença de um heideggerianismo “difuso e com raízes na poética de um Hölderlin”⁶.

Quanto aos poetas lidos pelo filósofo alemão, a sua influência remonta às primeiras traduções de Hölderlin e de Rilke realizadas por Paulo Quintela e publicadas quer na *Revista de Portugal*, desde 1938, quer no volume *Poemas* de R. M. Rilke, de 1942, e no homónimo *Poemas* de F. Hölderlin, de 1945. A leitura destas traduções será decisiva para os *Cadernos de Poesia* (1940-1953), para as revistas *Árvore* (1951-1953) e *Távola Redonda* (1950-1954), bem como, em particular, para poetas como Alberto de Lacerda, Sophia de Mello Breyner Andresen, Vítor Matos e Sá, Fernando Echevarría, António Ramos Rosa ou, justamente, Fernando Guimarães – todos eles fautores de uma poesia de pendor filosófico, por vezes

² Cf. Pacheco, 2011, p. 240.

³ Marques, 2012, p14.

⁴ Marques, 2012, p. 14.

⁵ Lê-se na contracapa do volume da editora Gradiva aqui referido: “O que não somos como filósofos sê-lo-emos como poetas? Se assim é, ninguém como Camões, Antero e Pessoa teria ilustrado tão bela e convincentemente esta fatalidade cultural que nos faz preferir Orfeu à musa mais severa de Parménides”.

⁶ Marques, 2012, p. 14.

“metafísica” e por vezes “hermética”, conforme foi assinalado por Óscar Lopes⁷. A influência de Rainer Maria Rilke, em particular, há de tornar-se uma moda em Portugal (e não apenas): em 1961, Jorge de Sena invetivava os “«numerosos ‘rilkinhos’ que prosper[av]am por esse mundo fora”», conforme recordou Arnaldo Saraiva⁸.

O texto de divulgação de Delfim Santos, “Heidegger e Hölderlin”, constitui uma síntese do ensaio *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, publicado em Munique em 1937. O filósofo português começa por esclarecer que Hölderlin foi o autor escolhido por Heidegger por se tratar do “Poeta do Poeta”, ou seja, aquele que mais “se preocupou com a compreensão do que essencialmente a poesia era”⁹. Informa também que Heidegger “desenvolve o seu estudo” a partir de “cinco citações” da obra de Hölderlin¹⁰. O estatuto da interpretação baseada em fragmentos há de ser assinalado por Mafalda de Faria Blanc (1989) e avaliado por João Barrento (2010), como veremos mais à frente.

Naquela que terá sido a sua mais importante entrevista, Herberto Helder afirma que “a inocência é um estado clandestino na ditadura do mundo”¹¹. No segundo poema da sequência “Poemato”, irrompe uma imagem matricial da sua obra: “Era uma casa – como direi – absoluta. // Eu jogo, eu juro. / Era uma casinfância”¹². Talvez não seja excessivamente arbitrária a aproximação destas citações às ideias de Heidegger que Delfim Santos sublinha no seu comentário. Se a poesia tem uma natureza lúdica – numa carta à mãe, Hölderlin considera-a “«a mais inocente de todas as ocupações»”¹³ –, é justamente no jogo ou no recreio que o homem, ao afastar-se do trabalho maquinal, mais profundamente se revela. A linguagem de que se faz o poema convoca então as ideias de *diálogo* e de *escuta*, de *tempo* e *historicidade*, de *fundação* e *permanência*, concentrando-se, enfim, no mais frequente axioma das leituras poéticas de Heidegger em Portugal: “o que permanece é erigido pelo

⁷ Lopes, 1992, p. 1110.

⁸ Saraiva, 1984, p. 22.

⁹ Santos, 1938, p. 534.

¹⁰ Santos, 1938, p. 535.

¹¹ Helder, 1990a p. 30. No parágrafo 42 do ensaio *A inocência do devir*, de Silvina Rodrigues Lopes, surge a comum distinção entre os conceitos de *Erlebnis* (vivência), atribuído a Dilthey, e de *Erfahrung* (experiência), atribuído a Heidegger, sendo este que designa com propriedade o *experenciar* do poema (cf. LOPES, 2019, p. 73).

¹² Helder, 1990b, p. 99.

¹³ Cf. Blanc, 1989, p. 49.

poeta”¹⁴. Mas se este permanente “é também fugitivo”, isso significa, paradoxalmente, que “a essência da poesia consiste em fazer deste fugitivo autêntica permanência, e este cuidado e serviço foi confiado ao poeta”¹⁵. A criação poética oferece a essência das coisas às próprias coisas e fundamenta, nesse gesto, “a plenitude de cada presença”, como escreve Sophia de Mello Breyner Andresen¹⁶. Ou como dizem os versos de Hölderlin destacados pelo filósofo alemão: “de um modo poético, / Habita o homem esta terra”¹⁷.

Os últimos parágrafos do comentário de Delfim Santos oferecem-nos ainda duas afirmações vizinhas da muito heterodoxa teorização literária de Herberto Helder. A primeira delas ressalva que “a poesia nunca se serve da língua como de alguma coisa já preexistente, porque é a própria poesia que possibilita a linguagem”; a segunda parece subverter qualquer reminiscência da mimese aristotélica: “A poesia mostra que o mundo é a realidade que ela revela”¹⁸. Ora, em *Photomaton & vox*, Herberto Helder garante que é *na* linguagem “que a experiência se vai tornando real”¹⁹; ou dito por outras palavras: “O mundo é a linguagem como invenção”²⁰.

As últimas anotações de Delfim Santos, sobre a escuta dos “sinais” divinos apercebidos pelo poeta – e que lhe permitem “predizer o ainda não realizado”²¹ –, devem ser consideradas, no desenvolvimento destas anotações, à luz do ensaio *Wozu Dichter?* (“Para quê poetas?”), no qual Heidegger interpreta a resposta de Hölderlin aos tempos de indigência.

¹⁴ Santos, 1938, p. 537. As diferentes traduções do verso “Was bleibet aber, stiften die Dichter”, do poema “Andenken”, foram recentemente objeto de uma observação importante de Pedro Mexia: “«Mas o que fica, os poetas o fundam», dizia a tradução de Paulo Quintela que, durante décadas, serviu de apresentação de Friedrich Hölderlin aos leitores e aos poetas portugueses. (...) João Barrento transpõe assim esse verso: «Mas o que fica é herança dos poetas». Enquanto em Quintela o acento tónico está no poeta enquanto fundador, em Barrento o que conta é o poema como herança. Isto significa que diferentes traduções poéticas não são apenas diferentes nas suas ideias quanto à tradução, mas na ideia que fazem da poesia” (Mexia, 2021, p. 61). Veremos como a interpretação de João Barrento se aproxima de Fernando Guimarães.

¹⁵ Santos, 1938, p. 537.

¹⁶ Andresen, 1990a, p. 51.

¹⁷ Blanc, 1989, p. 49.

¹⁸ Santos, 1938, p. 538.

¹⁹ Helder, 1995, p. 70. Escrevendo sobre alguns textos autobiográficos de Herberto Helder, Diana Pimentel defende, no mesmo sentido, que a (suposta) anterioridade do sujeito, do mundo ou da vida é criada “no próprio ato de escrever” (Pimentel, 2007, p. 114).

²⁰ Helder, 1995, p. 145.

²¹ Santos, 1938, p. 539.

A hermenêutica de Rui Magalhães

Rui Magalhães é doutorado em Filosofia pela Universidade de Aveiro e professor na mesma instituição. A sua investigação, centrada na ontologia e na epistemologia, cobre também o campo da literatura, mesmo se em chave deflacionária, como sugere o seu título *Infinito singular. Sobre o não-literário* (2006). Mas aqui ocupamo-nos do primeiro ponto do capítulo “A Hermenêutica Ontológica”, do livro *Introdução à hermenêutica* (2002), intitulado “Heidegger: da epistemologia à ontologia”²².

Magalhães começa por ressaltar que a “destruição da ontologia” proposta por Heidegger não constitui “uma prática negativa”, mas antes um trabalho que pretende “reconduzir a metafísica ao seu lugar original”²³. Assim, a investigação sobre o sentido do ser deve retomar o seu ponto de partida, situado entre os filósofos pré-socráticos. Para tal, Heidegger propõe-se acentuar a natureza linguística do *logos* e analisar a condição existencial do homem – i.e., o *Dasein*. O modelo aristotélico estabelecia uma oposição entre o sujeito e o objeto, em que este se apresentava como realidade e atualidade, i.e., como “plenamente realizado”; Heidegger, por sua vez, entende o ser como *poder-ser* ou como *projeto*. Em seu entender, “«O *Dasein* é sempre mais do que aquilo que de facto é»”; o ser é então entendido, não à maneira de um *fundamento*, mas de um *horizonte*²⁴.

Magalhães sublinha depois a natureza hermenêutica da atitude do filósofo alemão. Este é um aspeto que interessa especialmente ao inquérito da presença do pensamento de Heidegger nos estudos literários portugueses. A enunciação deste princípio encontra-se no § 2 de *Ser e Tempo*: “«Toda a questão é uma procura. Todo o procurar extrai do procurado uma direção prévia»”²⁵. A primeira condição da procura será, pois, saber o que se procura e

²² O percurso sugerido reproduz o título do capítulo que Paul Ricœur dedica a Heidegger e Gadamer – justamente, “De l’épistémologie à l’ontologie” – no livro *Du Texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (1986), incluído na bibliografia final de Rui Magalhães.

²³ Magalhães, 2002, p. 39.

²⁴ Magalhães, 2002, pp. 40-41

²⁵ Magalhães, 2002, p. 40. Na versão digitalizada da edição do Max Niemeyer Verlag (Tübingen, 1967): „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her“ (Heidegger, 1967, p. 7).

em que sentido fazê-lo. Diz o texto de Magalhães: «Enquanto procura, a questão deve ser orientada previamente pelo seu objeto»²⁶. Esta ideia parece próxima do *círculo hermenêutico* da tradição gnosiológica. Mas em Heidegger ela depende de uma “categoria absolutamente fundamental: a *explicitação* ou *interpretação* (*Auslegung*)”²⁷. Partindo da distinção entre o *ser* e o *ente*, a questão sobre o sentido procura, deste modo, explicitar um conhecimento que consiste num desvelamento.

O homem é o único ente que se questiona sobre o ser. O seu conhecimento é uma atitude determinada pela preocupação – que é “o modo de ser do *Dasein*”²⁸. A condição ontológica do *Dasein* manifesta-se no “sentimento de situação (*Befindlichkeit*)” e na *compreensão* [*Verstehen*]²⁹. Ora, este compreender original mostra-se decisivo, segundo Heidegger, para a constituição do ser do *Dasein*; a interpretação, por sua vez, desenvolve “«as possibilidades projetadas na compreensão»”³⁰. A distinção entre *interpretação* e *compreensão* que daqui se extrai interessa particularmente aos estudos de hermenêutica literária. Escreve Magalhães:

Heidegger inverte, deste modo, a relação tradicional entre a interpretação e a compreensão. Enquanto na hermenêutica tradicional a interpretação [*Auslegung*] era o processo de atingir a compreensão [*Verstehen*], para Heidegger, a interpretação (ou explicitação) decorre da compreensão prévia³¹.

O segundo momento fulcral do capítulo de Rui Magalhães acrescenta o “discurso” [*Rede*] aos *existenciais* já definidos, ou seja, o “sentimento de situação” e a “compreensão”³².

²⁶ Magalhães, 2002, p. 40. „Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her“ (HEIDEGGER, 1967, p. 5). A tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback evita a possibilidade da referência equívoca ao *subjectum* cartesiano: “Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do seu procurado” (Heidegger, 2005, p. 31).

²⁷ Magalhães, 2002, p. 40.

²⁸ Magalhães, 2002, p. 41.

²⁹ Os parêntesis retos assinalam, aqui como nos casos seguintes, as palavras ou locuções de Heidegger que não surgem indicadas nos textos em análise.

³⁰ Magalhães, 2002, p. 42.

³¹ Magalhães, 2002, p. 42. Marcia Sá Cavalcante Schuback traduz “Verstehen und Auslegung”, título do § 32 de *Ser e Tempo*, por “Compreensão e interpretação”. Outra formulação desta relação encontra-se, por exemplo, no início do § 34 de *Sein und Zeit*: “Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen” (Heidegger, 1967, p. 160).

³² Esta análise decorre da constatação da insuficiência das três dimensões do “enunciado” [*Aussage*], a saber, a “mostração” [*Aufzeigung*], a “predicação” [*Prädikation*] e a “comunicação” [*Mitteilung*], desenvolvida no § 33 de

Entramos agora no campo do “estudo da natureza da linguagem” empreendido por Heidegger, que irá definir a segunda fase da sua obra. Magalhães sublinha que a “determinação ontológica da linguagem” vem implicar “a sua libertação em relação à lógica”³³. O princípio da prioridade da compreensão sobre a interpretação, reiterado por Heidegger em *Aus einem Gespräch von der Sprache* – justamente quando retoma a definição de hermenêutica em *Sein und Zeit* –, vem compaginar-se com a natureza de Hermes e com a citação platônica do *Ion* (534e) que atribui aos poetas a condição de “mensageiros dos deuses”³⁴.

Com estas afirmações, explica Magalhães, situamo-nos no âmbito de uma teoria ontológica que permite interpretações desafiadoras das regras da “filologia histórica”³⁵. Heidegger terá de defender-se das acusações de arbitrariedade interpretativa, mas estas não serão exclusivas dos partidários da crítica de tradição historicista³⁶. No comentário à sua tradução da conferência “Hölderlin e a essência da poesia”, Mafalda de Faria Blanc reconhece que Heidegger desenvolve as suas teses “partindo de simples fragmentos poéticos”; por outro lado, os “poetas escolhidos [por Heidegger] para interlocutores valem, sobretudo, como testemunhos da situação espiritual do nosso tempo”³⁷. Mais recentemente, no livro *O género intranquilo. Anatomia do ensaio e do fragmento* (2010), João Barrento propôs um enfrentamento produtivo deste aparente constrangimento. Afirma este crítico que “o fragmento”, que se nega “a ser um todo”, pode reenviar “para momentos de uma totalidade ideal” (como sucede no Romantismo):

Sein und Zeit.

³³ Magalhães, 2002, pp. 42-43.

³⁴ Magalhães, 2002, p. 43

³⁵ Magalhães, 2002, p. 43.

³⁶ Veja-se, por exemplo, o que um teórico da desconstrução como Paul de Man escreve em “As exegeses de Hölderlin por Martin Heidegger”: “Comenta os poemas independentemente uns dos outros e só estabelece analogias para ajudar a sua própria tese. Quando uma passagem perturba a sua interpretação (...), simplesmente afasta-a. Ignora contextos, isola versos ou palavras para lhes dar um valor absoluto, sem nenhuma consideração pela sua função específica no poema aonde os vai buscar” (DE MAN, 1999, p. 272). Heidegger faz uso de Hölderlin “como de um pretexto” para “formular o seu próprio pensamento” (idem, p. 275). Entretanto, Paul de Man reconhece que “estas heresias não são arbitrarias por falta de rigor, mas sim porque se baseiam numa técnica que permite, ou até exige, o arbitrário” (idem, p. 273).

³⁷ Blanc, 1989: pp. 41-42.

O paradoxo pode explicar-se com recurso a Heidegger (*O Princípio da Razão*, cap. 8: «Retirada e presença do Ser»): tal como o princípio de razão, todo o fragmento tem um lugar a partir do qual fala, e que é uma das pontas da relação presença-ausência, velamento-desvelamento, constitutiva do modo particular de escrita e composição do fragmento, e também do Ser que se abre e se fecha no mistério ontológico das coisas. A vontade de ocultação do Ser (já dita por Heraclito: «o Ser [*physis*] gosta de se tornar invisível») está também presente no ser de palavras que é o fragmento, na sua predisposição para o enigma, para a ocultação que é inseparável da vontade de desocultação, de chegada ao sentido³⁸.

Heidegger enfrenta os detratores coevos propondo uma distinção entre as palavras escritas pelo autor e aquilo que ele “quis dizer” com elas. Compete ao intérprete chegar ao que “«permaneceu informulado, mas a que o homem é aberto, ‘exposto’»”³⁹. As citações expendidas por Magalhães dizem respeito à leitura heideggeriana da metafísica de Kant, mas serão válidas também para a poesia de Hölderlin, Rilke ou Georg Trakl: “«A interpretação deve ser animada e conduzida pela força de uma ideia inspiradora»”; a legitimidade desta orientação encontra-se no facto de ela ser “extraída do próprio texto a interpretar”⁴⁰. A atitude interpretativa completa-se com a teoria da escuta proposta por Heidegger, já formulada em *Ser e Tempo*: “«O *Dasein* ouve porque compreende»”⁴¹.

A epistemologia de Fernando Guimarães

Poeta e ensaísta com especial interesse pela filosofia, Fernando Guimarães é licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas pela Universidade de Coimbra. Foi professor do ensino secundário e investigador próximo da Universidade do Porto. Ocupamo-nos aqui de dois textos incluídos em *Conhecimento e poesia* (1992).

No ensaio “Os círculos à volta do texto: da cultura ao conhecimento”, Guimarães reproduz uma afirmação de Heidegger, expendida a propósito de Hölderlin, segundo a qual

³⁸ Barrento, 2010, p. 66.

³⁹ Magalhães, 2002, p. 44.

⁴⁰ Magalhães, 2002, p. 44.

⁴¹ Magalhães, 2002, p. 45. Cf. § 34 de *Sein und Zeit*: „Das Dasein hört, weil es versteht.“ (Heidegger, 1967, p. 163).

“«a essência da linguagem»” deve ser compreendida “«a partir da essência da poesia»”⁴². Não porque a poesia se apresente como modelo da linguagem, mas porque a sua expressão não se esgota “numa realidade literal que corresponda à estrutura da linguagem”⁴³. Heidegger, acrescenta o ensaísta português, procurou “na criação artística um caminho que se entreabria para um ato radical de conhecimento: a linguagem estava relacionada com a *abertura* que permite a revelação do ser” (sublinhado do autor)⁴⁴.

O primeiro exemplo apresentado por Guimarães, colhido em *A origem da obra de arte*, parece invocar apenas uma teoria elementar da representação simbólica. Um quadro está pendurado na parede, tal como uma espingarda ou um chapéu – mas só aquele é “uma coisa” que “revela ou dá a conhecer outra coisa”; significa isto que “«a obra é símbolo», conforme “reconhece Heidegger”⁴⁵. O segundo passo da ilustração do pensamento de Heidegger dá-se com o exemplo do quadro de Van Gogh onde se vê um par de botas de uso campestre. A partir desta representação, Heidegger considera o que nos é dado a entender como sendo *o mundo* da camponesa, reconstruído através de dados do dia-a-dia em que aquelas botas têm a sua utilidade. A realidade daquele adereço é, neste plano, apenas instrumental; e é o seu uso, conclui Guimarães, “que, afinal, lhes traz a sua realidade”⁴⁶. Mas outra será a pergunta: “qual é o seu *ser*?”. A resposta está implícita no quadro: é no objeto artístico que *reparamos* nas coisas, isto é, que elas alcançam “um espaço de revelação ou de manifestação que nos vem oferecer a sua *verdade*” (sublinhado do autor)⁴⁷. A esta noção de “desvelamento daquilo que existe, a sua nudez ou abertura”, Heidegger prefere chamar *Alêtheia*, conforme regista Guimarães

O poeta português termina este ensaio com a ideia (ainda atribuída a Heidegger) do apagamento do autor face ao emergir da obra: o artista “anula-se a si mesmo para que surja a obra”; assim, “não é o artista, mas a obra *quem* desvela” (sublinhado do autor)⁴⁸. Na poesia

⁴² Guimarães, 1992, p. 54.

⁴³ Guimarães, 1992, p. 55.

⁴⁴ Guimarães, 1992, p. 55.

⁴⁵ Guimarães, 1992, p. 55.

⁴⁶ Guimarães, 1992, p. 56.

⁴⁷ Guimarães, 1992, p. 56.

⁴⁸ Guimarães, 1992, p. 56.

portuguesa do século XX, esta ideia é cara a Pessoa e a Sophia, que cita aliás o primeiro em “Arte poética IV” (do livro *Dual*, de 1972): “Fernando Pessoa dizia: «Aconteceu-me um poema.» A minha maneira de escrever fundamental é muito próxima deste «acontecer». O poema aparece feito, emerge, dado (ou como se fosse dado)”⁴⁹. Esta hipótese aproxima-se daquela que António de Castro Caeiro extrai da sua leitura heideggeriana da poesia de Georg Trakl: “A linguagem não é expressão, mas chamamento”⁵⁰.

O uso do pensamento de Heidegger na leitura do texto poético será mais claramente exercitado em “Conhecimento e poesia: o exemplo de Rilke”. Este ensaio parte da seguinte alegação: “É possível, para além da razão, privilegiar outras formas de conhecer. A poesia seria uma delas”⁵¹. A formulação escolhida parece reconhecer que a razão possui (ainda) um estatuto privilegiado entre as diferentes formas de conhecer; já a poesia, por seu lado, apresenta-se carente de razão (como, provavelmente, as formas de conhecer congêneres). A sua riqueza encontra-se antes no uso de formas que, ocorrendo amiúde “na linguagem poética”, a tornariam capaz de “uma atitude interpretativa ou hermenêutica” a que corresponderia “uma posição de conhecimento” de tipo particular⁵². Esqueçamos, para podermos avançar, os casos em que a expressão simbólica não ocorra na poesia. Aceitemos ainda que a atitude interpretativa ou hermenêutica convocada pela expressão simbólica possa dispensar as formas de conhecer próprias da razão⁵³.

A propósito do conceito de “aberto” presente nas suas elegias, Rainer Maria Rilke esclarece (conforme o ensaísta português) que ele designa aquilo que se oferece ao animal, porque (nas palavras do poeta austríaco) apenas este “«está *no* mundo»” – ao contrário de nós, os homens, que “«estamos *ante* o mundo»”⁵⁴. O “aberto” não designa, portanto, os

⁴⁹ Andersen, 1990b, p. 166.

⁵⁰ Caeiro, 2019, p. 4.

⁵¹ Guimarães, 1992, p. 29.

⁵² Guimarães, 1992, p. 29.

⁵³ Mais recentemente, numa entrevista concedida a Inês de Carvalho Eusébio, Fernando Guimarães identifica o símbolo poético com o signo linguístico de Saussure, que submete ao princípio prosódico de Paul Valéry: “Ao contrário do que acontece em filosofia, a poesia está fundamentalmente ligada a uma dimensão simbólica. Tendencialmente, cada palavra num poema passa a ter múltiplos sentidos. É a polissemia de que falam os linguistas, e essa diversidade provém sempre de uma deriva expressiva que se reporta ao modo como significados e significantes se conjugam. É que uns e outros conduzem a formas verbais imaginativamente produtoras dessa espécie de oscilação entre som e sentido” (Eusébio, 2016, p. 138).

⁵⁴ Guimarães, 1992, p. 32.

dados da natureza que, “«contemplados e julgados como ‘objetos’, são também e por consequência ‘opacos’ e ‘fechados’»⁵⁵. Aquilo “«que está desprovido de limites»”, no dizer de Heidegger, é justamente a natureza no “sentido animado e vital que deriva da antiga *physis* grega”⁵⁶. Guimarães convoca depois Alphonse de Waelhens e Walter Biemel para salvaguardar “uma diferença assinalável” entre os pontos de vista de Heidegger e de Rilke. O primeiro termo do composto *Dasein* – o *Da* – assume, não um valor locativo, mas antes, nas palavras de Walter Biemel, “«a *abertura* do *Dasein* em relação ao ente»”⁵⁷. A intencionalidade pressuposta nesta relação provém, não de “qualquer espécie de subjetividade”, diz Guimarães, mas “antes do próprio ser”⁵⁸. Ora em Rilke esta possibilidade de “abertura ao ser” encontra-se comprometida pela permanente interferência da consciência humana: só as criaturas que vivem na sua “inocência original” – os animais, entenda-se – podem “aceder a essa abertura”⁵⁹. Mas estes não são os animais de Hegel, concebidos como “o *logos* por encarnar, na medida em que viviam fora do tempo e da história”⁶⁰. São antes, conforme propõe Otto Friedrich Bollnow, a possibilidade de uma comunhão superior com a natureza a que o homem pode aceder no limiar da morte (diz Bollnow) ou na condição de amante (diz Rilke).

O ensaio de Fernando Guimarães termina com uma sucessão de afirmações cuja “rarefação da linguagem” e cujo “tom misticomitológico” estará próximo das últimas obras de Heidegger; mas o “carácter «negativo» e «apofático»”⁶¹ das mesmas obras do filósofo de Meßkirch encontra em Guimarães uma crença de sentido aparentemente inverso:

⁵⁵ Guimarães, 1992, p. 32. Guimarães reproduz, com supressões, alguns passos do ensaio *Wozu Dichter?*, que não surge, porém, nas citações bibliográficas (cf. Martin Heidegger, “Para quê poetas?”, in *Caminhos da floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. 307-367).

⁵⁶ Guimarães, 1992, p. 32.

⁵⁷ Guimarães, 1992, p. 33.

⁵⁸ Guimarães, 1992, p. 33.

⁵⁹ Guimarães, 1992, p. 34.

⁶⁰ Guimarães, 1992, p. 34. A perspectiva de Rilke poderia talvez ser confrontada com a “tripla tese” que conduz o curso de Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1939-1930): “«a pedra não tem mundo (*weltlos*), o animal é pobre de mundo (*weltarm*), o homem é formador de mundo [*weltbildend*]»” (cf. Agamben, 2011, p. 72).

⁶¹ Vattimo, 1998, p. 166.

Ora esta voz ausente [dos amantes] é capaz de vir despertar a reveladora confiança da poesia. Seria assim que encontraríamos aquela ressonância que há de superar o próprio ocultamento, a perda do Ser que, segundo Heidegger, caracteriza o que foi a evolução do pensamento ocidental⁶².

Outros caminhos de floresta

O “Prefácio: Da poesia” (1961), prómio do livro *Poesia (1935-1940)*, de Vitorino Nemésio, afirma que Heidegger “abriu crédito aos poetas quanto à pergunta fundamental: – «Porque é em geral o ente e não antes o nada?»⁶³. O comentário “Heidegger e a poesia” (1989), de Mafalda de Faria Blanc, que antecede a sua tradução da conferência comentada por Delfim Santos em 1938, chega a conclusões semelhantes: “Poesia e pensamento radicam na mesma fonte, alimentam-se do mesmo amor à palavra”⁶⁴.

Entretanto, Silvina Rodrigues Lopes propõe uma resposta mais cautelosa às teses do último Heidegger. O capítulo “Heidegger: o choque e a salvaguarda da obra de arte”, de *A legitimação em literatura* (1994), apresenta os seguintes tópicos (oferecidos pela autora): “A noção de *Dichtung*. – A arte como pôr-se em obra da verdade. – A mitificação da poesia e a autoridade da «escuta» do exegeta. – A literatura como o fim que a técnica impõe à poesia”⁶⁵. Os termos *Dichtung*, “verdade” ou “escuta” apontam para ideias fortes de Heidegger; já os termos “mitificação” e “autoridade” (ou mesmo “impõe”) parecem indiciar um exercício de desconstrução destas mesmas ideias.

Na prossecução desta pesquisa, outros textos deverão auxiliar o apuramento da importância do filósofo de Meßkirch para a geração da *Revista de Portugal* e para os poetas filosóficos dos meados do século XX – incluindo, sem dúvida, António Ramos Rosa; como deverão investigar a hipótese de que a mais atuante herança do pensamento de Heidegger nos estudos literários portugueses de hoje, à semelhança do que sucede em outros lugares, se encontra nas clareiras contíguas da hermenêutica e da desconstrução – ou daquilo que, em Rui Lage ou em Ricardo Namora, talvez ainda não tenha nome.

⁶² Guimarães, 1992, p. 35.

⁶³ Nemésio, 1989, p. 707.

⁶⁴ Blanc, 1989, p. 45.

⁶⁵ Lopes, 1994, p. 211.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**. O Homem e o Animal. Tradução de André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. **Obra poética I**. Lisboa: Caminho, 1990a.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. **Obra poética II**. Lisboa: Caminho, 1990b.
- BARRENTO, João. **O género intranquilo**. Anatomia do ensaio e do fragmento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- BLANC, Mafalda de Faria. Heidegger e a poesia. **Filosofia**. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Vol. III, n.º 1/2, outono 1989. Lisboa: SPF, 41-48.
- CAEIRO, António de Castro. Prefácio. In: TRAKL, Georg. **Poemas**. (Tradução e prefácio de António de Castro Caeiro). Lisboa: Abysmo, pp. 4-7, 2019.
- DE MAN, Paul (1999). **O ponto de vista da cegueira**. Tradução de Miguel Tamen. Braga-Coimbra-Lisboa: Angelus Novus-Cotovia, 1999.
- EUSÉBIO, Inês de Carvalho. **A imagem da casa na poesia de Fernando Guimarães**: um diálogo possível entre a literatura e a filosofia. Dissertação de Mestrado Estudos Literários, Culturais e Interartes. Porto: Universidade do Porto, 2016.
- GUIMARÃES, Fernandes. **Conhecimento e poesia**. Porto: Oficina Musical, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. [Digitalisiert in Deutschland, 2002, vom Schwarzkommando].
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (I e II)** (15.^a e 13.^a ed.). Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- HELDER, Herberto. As turvações da inocência. **Público**. Especial Livros, 04-12-1990, 29-31, 1990a.
- HELDER, Herberto. **Photomaton & vox** (3.^a ed.). Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.
- HELDER, Herberto. **Poesia toda**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990b.
- LOPES, Óscar e SARAIVA, António José Saraiva. **História da literatura portuguesa** (16.^a ed., corrigida e atualizada). Porto: Porto Editora, 1992.

LOPES, Silvina Rodrigues. **A inocência do devir**. Ensaio a partir da obra de Herberto Helder (2.^a ed.). Lisboa: Edições Cosmos, 2019.

LOPES, Silvina Rodrigues. **A legitimação em literatura**. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

MAGALHÃES, Rui. **Introdução à hermenêutica**. Coimbra: Angelus Novus, 2002.

MARQUES, António. Observações sobre a receção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX. **Cadernos Nietzsche**, n.º 31. São Paulo: UNIFESP, 13-27, 2012.

MEXIA, Pedro. A hora do entusiasmo. **Expresso**. Revista E, n.º 2543, 23-07-2021, 60-61, 2021.

NEMÉSIO, Vitorino. **Obras Completas**. Vol. II – Poesia. Lisboa: INCM, 1989.

PACHECO, Adelaide. **Linguagem, tradução e tradição**. A receção de Heidegger em português. Dissertação de Doutoramento em Filosofia. Évora: Universidade de Évora, 2011.

PIMENTEL, Diana. **Ver a voz, ler o rosto**. Uma polaroide de Herberto Helder. Porto: Campo das Letras, 2007.

SANTOS, Delfim. Heidegger e Hölderlin. **Revista de Portugal**. Lisboa, n.º 4, 532-539, 1938.

SARAIVA, Arnaldo (1984). **Para a história da leitura de Rilke em Portugal e no Brasil**. Porto: Edições Árvore, 1984.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Rui Guilherme Silva é doutor em Literatura de Língua Portuguesa pela Universidade de Coimbra, com uma tese sobre João Vário, Arménio Vieira e José Luiz Tavares. É docente do ensino básico e secundário e professor auxiliar convidado na Universidade da Madeira (Funchal). É membro efetivo do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra e membro colaborador do Centro de Investigação em Estudos Regionais e Locais da Universidade da Madeira.

Recebido em agosto de 2023

Aprovado em dezembro de 2023