



Fernando Mendes Pessoa

**O ASSUNTO E O CAMINHO DO
PENSAMENTO DE HEIDEGGER**

retorno ao fundamento da metafísica

 **EDUFES**

Fernando Mendes Pessoa

**O ASSUNTO E O CAMINHO DO
PENSAMENTO DE HEIDEGGER**

retorno ao fundamento da metafísica

 **EDUFES**

Vitória, 2020



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



EDUFES
EDITORA

Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor

Roney Pignaton da Silva

Chefe de Gabinete

Zenólia Christina Campos Figueiredo

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Carlos Roberto Vallim, Cleonara Maria Schwartz,
Eneida Maria Souza Mendonça, Fátima Maria
Silva, Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva,
José Armínio Ferreira, Josevane Carvalho Castro,
Julio César Bentivoglio, Luis Fernando Tavares
de Menezes, Marcos Vogel, Rogério Borges de
Oliveira, Sandra Soares Della Fonte

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim
Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta
Estefânia Soares

Seção de Design

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Dominique Piazzarollo,
Marcos de Alarcão, Maria Augusta
Postinghel, Maria de Lourdes Zampier



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Preparação de texto

Roberta Estefânia Soares

Projeto gráfico

Seção de Design da Edufes

Diagramação e capa

Juliana Braga

Imagem de capa

Juliana Pessoa

Revisão de texto

Jussara Rodrigues

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P475a Pessoa, Fernando, 1961-
O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger
[recurso eletrônico] : retorno ao fundamento da metafísica /
Fernando Mendes Pessoa. - Dados eletrônicos. - Vitória :
EDUFES, 2020.
146 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-88077-08-5

Modo de acesso:

<http://repositorio.ufes.br/handle/10/774/browse?type=title&sort_by=1&order=ASC&rpp=20&etal=-1&null=&offset=0>

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Metafísica. 3. Homem. 4. Verdade. I. Título.

CDU: 1(430)

Elaborado por Perla Rodrigues Lôbo – CRB-6 ES-000527/O

Esta obra foi composta com
a família tipográfica Crimson Text.

À mulher, Juliana, e aos filhos, Gabriel, Davi e Clarice.

Sinopse

O propósito deste livro é demonstrar como Heidegger recoloca a questão do ser a partir de uma crítica ao modo metafísico de sua compreensão, a fim de despertar o homem para o sentido fundamental do que é assim questionado. O objetivo é mostrar como o projeto heideggeriano de “retorno ao fundamento da metafísica” – que parte da questão “o que é metafísica?” para compreender “como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e *lógos*” – visa, com o esclarecimento do modo originário de a verdade se dar, a promover uma transformação da relação do homem com o mundo. Mais fundamental que qualquer determinação do fundamento, *o assunto e o caminho do pensamento de Heidegger* indicam a necessidade de o homem assumir o seu próprio ser-no-mundo como cura.

Prefácio

Sr. Leitor, aí está o livro, o texto.

Em algum lugar, Nietzsche reivindica para si “leitores perfeitos”. O que seria um “leitor perfeito”? Não deve ser o tipo bem informado, pesquisador, culto, erudito, atualizado, reciclado, em dia com as coisas! Antes, perfeito deve ser aquele leitor que é, que precisa vir a ser feito; portanto, que *se deixa fazer* ao longo da própria leitura, através dela e graças a ela, quer dizer, aquele que vem a ser tocado e tomado pelo próprio texto, pela própria coisa – pelo próprio *assunto*, pondo-se, assim, cada vez mais, a *caminho* da própria coisa, do próprio assunto. Desse modo, *coisa* ou assunto, caminho e leitor são, a rigor, um único gesto, um único e mesmo *ato*.

Insistindo com Nietzsche, ler assim é difícil, uma vez que é difícil “compreender sangue estranho”. “Odeio leitores preguiçosos”, dispara Zarathustra. Sangue diz força, espírito, vida. A vida da própria coisa, neste caso, do próprio texto. É este sangue, esta força ou vida que escreve o texto, o dia, o dita, o põe. E isso, paradoxalmente, não está escrito. Mas é justo esse não escrito que cabe ganhar, que é preciso conquistar, se se quer realmente ler, colher o texto. É pela via dessa conquista que se entra no sangue estranho, que realmente nos tornamos consanguíneos.

E esta conquista se dá à medida que se salta e, pela via do salto, nos transpomos para este sangue. E é isso, precisamente isso que não é fácil, pois exige esforço, muito esforço. Por isso, a saber, porque muito empenho, muito esforço, é que o preguiçoso é mau leitor, e daí Zaratustra dizer: “Odeio leitores preguiçosos”. Mas esse esforço não é nada afoito, nada de muito suor na testa, nada corrido ou às pressas. Aqui, principalmente aqui, mostra-se que “agitar-se não é agir”. Quanto mais pressa, quanto mais afã, mais se afugenta a coisa, mais se esquia e se recusa o caminho... Esta conquista, esta transposição se faz num ritmo, num *tempo*, numa cadência própria, que é o *próprio* da cadência, do tempo ou ritmo da própria coisa, no caso, do próprio escrito, enfim, da questão, do *assunto*, do caminho que é, sobretudo, *tarefa*. É um pôr-se junto afinado, ajustado, compassado. De novo, é este e só este o caminho – o *método*.

Esse tempo, esse ritmo, é algo espontaneamente lento, naturalmente coisa de espera. “Naturalmente” está dizendo: é constitutivo, natural da própria coisa. Ela não tem pressa. Portanto, o lento, que é o seu tempo, é tempo de espera. E uma espera, que se faz toda escuta, a qual, por sua vez, é obediência. Isso tudo diz: *tempo* de entrega à coisa, *hora* de pôr-se à mercê do assunto, do caminho. Entre parênteses, é preciso que se diga que, nesse contexto, nessa fervura, a pessoa do leitor, assim como a do autor-escritor, fica desinteressante. Interessante mesmo só a coisa, só o assunto, só o caminho, pois isso e só isso é o lugar de emergência, a forja, seja do leitor, seja do autor-escritor perfeito.

Dizia-se: espontaneamente, naturalmente lento. Então, por natureza insinuante, penetrante. Mas a penetração que se faz graças à resistência, à suportaçõ por um longo tempo numa demorada busca – numa longa espera. Sim, aí insistir, resistir, suportar. Isso cria vínculos, *sujeição*, acatamento, necessidade, identidade – *nó*, *mais nó*, no qual se ata um destino! Tal como o velho Santiago, em *O velho e o mar*, em plena faina, em pleno mar, todo no *elemento* ou no *médium*, constata e proclama: “Não *pensar*, mas *aguentar*”. Ou, talvez, só pensar, à

medida que pensar seja o poder, a capacidade de resistir, de suportar, de aguentar... a coisa, o assunto, o caminho – o próprio elemento. O assunto e o caminho do pensamento – o tempo de espera, de escuta, de obediência. Resistir, suportar, aguentar. Nisso, graças a isso, trespassamento e transfiguração.

Enfim:

— Sr. Leitor, eis aí o texto! *Ora et labora!* Espera, escuta, obedece. Com paciência. Devagar. Pois “Deus é paciência; o contrário é o diabo!”.

Gilvan Fogel

Sumário

<i>Apresentação</i>	
A verdade do ser e a essência do homem	11
<i>Capítulo 1</i>	
O que é metafísica?	24
<i>Capítulo 2</i>	
A <i>physis</i>	29
<i>Capítulo 3</i>	
O <i>lógos</i>	51
<i>Capítulo 4</i>	
A <i>alétheia</i>	70
<i>Capítulo 5</i>	
A compreensão tradicional da verdade	82
<i>Capítulo 6</i>	
Da <i>alétheia</i> à <i>adaequatio</i> : o nascimento da filosofia	106
<i>Capítulo 7</i>	
O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger	124
<i>Referências</i>	140

Apresentação

A verdade do ser e a essência do homem

“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe
para a gente é no meio da travessia.”

João Guimarães Rosa

Na abertura da conferência acerca do *lógos* (HERÁCLITO, 1991), proferida no Clube de Bremen, em 4 de maio de 1951, e publicada na obra *Vorträge und Aufsätze*, em 1967, Heidegger (1986c, p. 250) indica: “Longo é o caminho mais necessário ao nosso pensamento”. Para compreendermos, em sua mais profunda e vasta perspectiva, o sentido próprio dessa indicação, não devemos interpretar o adjetivo longo (*weit*), que caracteriza o caminho necessário do pensamento, nem como uma extensa duração, nem como uma distância de grande extensão, como se estivesse em questão uma medida “temporal” ou “espacial”, relacionando um ponto de partida com outro de chegada. Distinto tanto da duração como da distância, ao afirmar ser longo o caminho do pensamento, Heidegger quer indicar a dificuldade de

compreendermos o que constitui, como estrutura fundamental e originária, a própria existência do homem. Antes de toda e qualquer extensão, esse caminho é longo por encaminhar ao que nos é essencial, conduzindo-nos a uma interpretação de nossa própria compreensão de ser. Longo é o caminho necessário para o pensamento se enviar ao que lhe é mais próximo, pois o que, “[...] onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico” (HEIDEGGER, 1988c, p. 79).

Anterior a toda e qualquer interpretação antropológica da essência do homem, Heidegger busca pensá-la exclusivamente em seu nexos com a questão do ser:

Nesta questão há de se conceber e fundamentar a essencialização do homem como o *lugar*, de que carece o ser para a sua abertura. O homem é a estância (sistência) em si mesma aberta (ex). Nela, o ente insiste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do homem é, no sentido rigoroso da palavra, a “existência” (*Dasein*). É na essencialização da existência, entendida como tal estância da abertura do ser, que se deve fundar originariamente a perspectiva para a abertura do ser (HEIDEGGER, 1978, p. 226).

Deste modo, pensando a existência como a abertura que perfaz a compreensão humana, Heidegger propõe recolocar a questão do ser em seu nexos originário e fundamental com a questão da essência do homem¹, mostrando que esta se funda naquela e, reciprocamente, aquela tem a sua origem nesta. Elas constituem um círculo – o que, de acordo com a opinião comum, deve ser evitado na medida em que o vício da autorrecorrência é uma violação da lógica. Todavia, Heidegger quer mostrar que essa circularidade que envolve a questão

1. Por esse motivo, fica esclarecido por que a “ontologia fundamental” de *Ser e tempo* se constitui como uma “analítica existencial”.

do ser com a da essência do homem, ao contrário de ser viciosa, é a grande virtude do pensamento² – e que, portanto, antes de negarmos essa circularidade que perfaz o nexo de ser e essência do homem, devemos dela nos apropriar, buscando compreendê-la originariamente em nosso próprio pensamento. “Portanto, temos que percorrer o círculo. O que não é nem um expediente ante a dificuldade, nem uma imperfeição. Seguir este caminho é que é a força, e permanecer nele constitui a festa do pensamento” (HEIDEGGER, 1990, p. 12).

A festa do pensamento consiste em consumir esse nexo do ser com a essência do homem, promovendo a “curiosa repercussão” existencial do que se investiga sobre a própria investigação. Ao contrário da determinação proposicional da verdade, que busca definir o que o ente é de modo absoluto, necessário e universal, a compreensão do ser ocorre nessa repercussão existencial que, insistentemente, se encobre no que foi pensado. Deste modo, Heidegger quer mostrar que o ser vem à fala como o que se esconde no que é dito, permanecendo, portanto, impensado em tudo o que foi pensado. Pelo fato de o ser aparecer sempre latente, o pensamento nunca está pronto e acabado, tendo chegado a um fim que conclui o seu percurso. Ele é um caminho que não leva a lugar algum, cujo propósito não é chegar em um ponto final, mas permanecer na travessia, buscando, em uma repetição originária de si mesmo, trazer de novo à fala o que se oculta.

É neste sentido que podemos e devemos interpretar o que Heidegger afirma acerca do pensamento de *Ser e tempo*, tanto na observação preliminar à sua 7ª edição, quando diz que “o seu caminho permanecerá ainda hoje um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa pre-sença” (1988c, p. 53), como no fim de *Introdução à metafísica*:

2. “Na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão ou percussão prévia’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado” (HEIDEGGER, 1988c, p. 34).

Em tal reflexão, *Ser e Tempo* não significa um livro, mas uma tarefa e um empenho imposto. O que, nessa tarefa e incumbência, propriamente se impõe é aquilo que nós não sabemos. É aquilo que, na medida em que o sabemos *autenticamente*, a saber *enquanto* tarefa e empenho imposto, sempre só o sabemos *investigando* (HEIDEGGER, 1978, p. 227).

Por compreender a impossibilidade de determinação judicativa da verdade do ser, *Ser e tempo* não é apenas um livro que contém uma doutrina filosófica qualquer, mas antes o convite a assumir a incumbência imposta pelo próprio ser: a necessidade de sua descoberta originária. A questão do ser, antes de se dispor a uma resposta que resolva o que é por ela questionado, deve assuntar o caminho de seu pensamento. Pelo motivo deste assunto, o aluno de Heidegger, Jean Beaufret, após ser perguntado se realmente compreendeu o seu mestre, respondeu contando a seguinte estória:

Tenho um amigo que, sempre quando nos encontramos, me pergunta sobre o que estou fazendo e eu sempre lhe respondo: “acabo de compreender Heidegger”. Faz anos que “acabo de compreender Heidegger”, após ter durante trinta anos imaginado diversas vezes que estava a ponto de compreender ou de tê-lo compreendido! (BEAUFRET, 1992, p. 5).

Isso ocorre não porque Heidegger é “muito difícil” nem porque Jean Beaufret é “pouco inteligente”, como imediatamente se poderia com esta estória supor. Estar sempre acabando de compreender o assunto do pensamento de Heidegger corresponde ao próprio modo de o que se encobre aparecer. Por isso é longo o caminho mais necessário ao seu questionamento.

Como tentativa de compreender o assunto e o caminho do pensamento de Heidegger, esta obra mostra como a necessidade de um caminho para o pensamento se fazer é demandada pelo próprio assunto mais

digno de ser pensado. O objetivo deste livro é demonstrar como Heidegger recoloca a questão do ser a partir de uma crítica ao modo metafísico de sua compreensão, a fim de despertar o homem para o sentido fundamental, existencial, do que é assim questionado. O projeto heideggeriano de “retorno ao fundamento da metafísica”, que parte da questão “o que é metafísica?” para compreender “como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e *lógos*”, visa, com o esclarecimento do modo originário de a verdade se dar, promover uma transformação da relação do homem com o mundo.

Do mesmo modo que Jean Beaufret, todo aquele que se propõe a compreender o pensamento de Heidegger precisa acolher a tarefa original de estar sempre acabando de compreendê-lo, tendo que, de novo, repetir essa descoberta. Portanto, não é propósito deste livro apresentar uma interpretação de Heidegger que “dê conta” de seu pensamento – um estudo que, abarcando as diversas questões por ele pensadas, apresente um sistema, comente ou faça uma análise de sua filosofia. O esclarecimento do assunto do pensamento de Heidegger não ocorre no começo nem no fim de um percurso. Se for concedido, ele se ilumina no próprio encaminhamento que conduz à necessidade de um caminho originário para o pensamento se perfazer. Como “princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo” (HERÁCLITO, 1991), a introdução no que é circular só pode se dar no salto que quando é, já foi – o salto que já se compreende dentro do caminho. Por esse motivo, Heidegger termina sua *Introdução à metafísica* alertando como é longo o caminho mais necessário para o pensamento:

Saber investigar significa saber esperar, mesmo que seja durante toda uma vida. Numa época, porém, em que só é real o que vai depressa e se pode pegar com ambas as mãos, tem-se a investigação “alheada da realidade”, por algo que não vale a pena ter-se em conta de numerário. Mas o Essencializante não é o número e sim o tempo certo, i. é o momento azado, a duração devida.

“Pois odeia
O Deus sensato
Crescimento intempestivo”
Høederlin, Do motivo dos Titãs.
(IV, 218).

(HEIDEGGER, 1978, p. 227).

Poucos dias antes de sua morte, Heidegger escreveu, como apresentação da edição completa (*Gesamtausgabe*) de seus escritos, a frase *Wege – nicht Werke*, caracterizando como ele compreende toda a produção de seu pensamento³. Ao apresentar os seus escritos não como obras mas caminhos, Heidegger indica a diferença entre um pensamento que se propõe a determinar sua questão conceitualmente – constituindo assim uma doutrina ontológica, um *organon* que, como um instrumento, pode ser manuseado, difundido, ensinado: a obra – e outro que, como caminhos (*Wege*)⁴, busca recomeçar o questionamento a partir do que permanece impensado em toda determinação e, assim, ao contrário de chegar a uma conclusão que finda o questionamento com uma resposta, repete de modo originário a compreensão do que é questionado na própria questão.

A distinção entre obra e caminho indica a diferença entre um pensamento que determina e outro que recomeça. A “determinação” caracteriza a modalidade de interpretação teórica da realidade

3. Conforme Haar (1983, p. 21).

4. A palavra *Wege*, caminho, ressoa por todo pensamento de Heidegger, aparecendo expressamente na composição de diversos títulos de seus escritos: *Der Feldweg*, *Wegmarken*, *Holzwege*, *Unterwegs zur Sprache*.

denominada *categoria*⁵: uma representação proposicional (o juízo), copulativa (sintética) e conclusiva (absoluta e universal) do fundamento. Ao contrário da determinação das categorias fundamentais do ente, o “recomeçar” caracteriza um pensamento que regressa à repetição da força que o promove, não para compreender o que foi pensado, o já determinado, mas para experimentar a descoberta do que faz o pensamento pensar – o que, no entanto, por escapar de toda e qualquer determinação, permanece impensado pela representação das categorias fundamentais. O propósito de buscar o impensado é o que conduz o regresso ao caminho do pensamento que, anterior a qualquer representação proposicional, experimenta a repetição de descoberta originária da sua própria compreensão. “Uma tal resposta deveria, caso ela fosse concedida, consistir numa transformação do pensamento e não apenas numa simples enunciação sobre algo já dado” (HEIDEGGER, 1985, p. 112): toda resposta originária, caso ela seja concedida, é sempre o recomeçar de um caminho, nunca o término de uma obra.

A fim de indicar a diferença entre essas duas modalidades de pensamento, podemos acenar para o que Heidegger (1987a) escreveu quando efetuou uma comparação entre o seu pensamento e o de Hegel no tocante a três aspectos:

- a. Qual é, lá e aqui, o assunto⁶ do pensamento?

5. “Desde Platão e Aristóteles, ou seja, desde o começo da metafísica enquanto traço fundamental do pensamento ocidental, a preocupação desse pensamento sobre a totalidade do ente é ordenar e organizar as determinações mais universais do ser – as categorias – numa ‘doutrina das categorias’” (HEIDEGGER, 1998, p. 268; 1988c, p. 80; 1978, p. 206; 1989b, p. 61).

6. A palavra alemã *Sache* foi aqui traduzida por assunto porque, além de se referir à “questão” que é pensada, o “objeto” – conforme as traduções mais frequentes –, a palavra portuguesa assunto possui o sentido de assunção, interesse, coerção: assuntar é o sentido que Heidegger ressalta quando nos alerta que *Sache* é uma palavra proveniente do antigo alemão *Strit*.

- b. Qual é, lá e aqui, a lei de todo diálogo com a história do pensamento?
- c. Qual é, lá e aqui, o caráter deste diálogo?

Acerca da primeira questão, Heidegger afirma: “Para Hegel o assunto do pensamento é o pensamento como o conceito absoluto”. Para Heidegger, o assunto do pensamento é a diferença entre ser e ente, “a diferença *como* diferença”. Quanto à segunda questão, Heidegger diz que, tanto para ele como para Hegel, a lei para o diálogo com a história do pensamento é “entrar no vigor do pensamento antigo”. Todavia, Hegel encontra esse vigor no que foi efetivamente pensado pelos filósofos como sendo um degrau que pode ser suprasumido (*Aufhebung*) no pensamento absoluto. Já Heidegger, ao contrário de encontrar esse vigor no que os pensadores efetivamente pensaram, vai buscá-lo no que permaneceu por eles impensado:

A lei do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado em um desenvolvimento que, elevando-se sem cessar, o supera e nem na sistematização que o representa; ela exige, ao contrário, que o pensamento que nos foi legado seja libertado para que possa assim retornar ao que, para ele, permanece reservado: ao que jamais deixou de ser – ao que, desde o seu princípio, rege inteiramente a tradição, sendo-lhe sempre anterior, sem todavia ser pensado expressamente, nem reconhecido como origem (HEIDEGGER, 1987a, p. 283).

Quanto à terceira questão, ao contrário do caráter hegeliano de suprassunção dialética da história do pensamento no conceito absoluto, o diálogo com a tradição tem para Heidegger o caráter do “regresso” (*Schritt zuruck*):

O sobressumir conduz para dentro do âmbito da verdade posta como absoluta [...]. O regresso nos dirige para o âmbito, até aqui negligenciado, a partir do qual a essência da verdade se

torna, antes de tudo, digna de ser pensada (*denkwardig*) (HEIDEGGER, 1987a, p. 281-284).

Ao apresentar todos os seus escritos não como obras, mas caminhos, Heidegger indica como se estrutura um pensamento que propõe compreender o ser, não o ente⁷. Com essa apresentação, ele mostra o assunto de todo o seu pensamento: a “diferença ontológica” e a “verdade do ser”. Assim, podemos (devemos) ler na frase “caminhos – não obras” como se estrutura um pensamento cujo assunto é “ser – não entes”. Por não compreender o ser como um ente possível de ser determinado em categorias e sistematizado em doutrinas, Heidegger não escreve uma obra, mas perfaz caminhos de acordo com o próprio modo como a “verdade do ser” se mostra e pode ser pensada. A “diferença ontológica” constitui o assunto do pensamento de Heidegger, o que faz com que os seus escritos se caracterizem como caminho, e não obra.

Heidegger chama de assunto (*Sache*) o que promove e, assim, encaminha o pensamento. Indicando ser proveniente da antiga palavra alemã *Strit* – pressão, coação, coerção –, Heidegger afirma que *Sache* significa o caso litigioso que, por ser o que há de mais controvertido, assunta o pensamento a questionar o que é mais digno de ser questionado (*Fragewürdigste*). O assunto do pensamento é o que, a partir de sua própria urgência e dignidade, reclama discussão e, assim, demanda a tarefa de pensar o que é mais próprio ao pensamento.

Assunto significa aqui: o que a partir de si mesmo reclama discussão. Para corresponder a esta demanda é necessário

7. Ente – tradução portuguesa do alemão *seiende*, do grego *on*, do latim *ens* – é particípio presente do verbo ser, do alemão *sein*, do grego *einai*, do latim *sum*. A diferença entre ser e ente é determinada gramaticalmente como uma diferença da forma nominal do verbo: o infinitivo verbal e o seu particípio. “Particípio é a tradução romana da expressão usada pelos gramáticos gregos – *hé metoche*, a ‘participação’, o ‘ter parte em’” (HEIDEGGER, 1998, p. 69).

tornarmo-nos disponíveis ao assunto do pensamento, para que possamos nos engajar no que permite transformar o pensamento, na medida em que ele é determinado pelo seu assunto (HEIDEGGER, 1987b, p. 46).

Em sua conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (pronunciada em 1964 e publicada em 1966), Heidegger, para demonstrar o sentido da palavra *Sache*, diz: “Ela designa aquilo com que, na ocorrência presente, assunta o pensamento; o que Platão indicou ser o *tó prâgma autó*” (HEIDEGGER, 1985, p. 120). *Sache*, o assunto do pensamento, corresponde ao *tó prâgma autó*, a própria coisa. Na passagem indicada da Carta VII⁸, Platão diz que, ao contrário do que acontece com os outros conhecimentos, não é possível encontrar uma determinação para esses assuntos (*tó prâgma autó*), mas, apenas como desdobramento de um prolongado convívio com eles, a sua compreensão brota na alma, como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha.

Ao indicar a correspondência entre *Sache* e *tó prâgma autó*, Heidegger quer, como Platão, mostrar que, ao contrário de poder ser determinado por alguma categoria judicativa que torne acessível o seu ensino, o assunto do pensamento deve ser aprendido na medida em que nos tornemos disponíveis à experiência do caminho que, como uma faísca instantânea, conduz à súbita compreensão que brota na alma.

O assunto do pensamento, quando posto de maneira própria, afirma Heidegger já desde *Ser e tempo* (1927), proporciona necessariamente uma repercussão do que se investiga sobre a própria

8. “Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza (*tó prâgma autó*), como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha” (PLATÃO, 1975, p. 341-c7).

investigação⁹. Essa repercussão é o que fundamenta a possibilidade de compreensão do assunto do pensamento não ao modo da determinação do fundamento, mas como a experiência de um acontecimento que Heidegger chama de “salto originário” (*Ursprung*):

Então faremos a experiência de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida. Sua investigação ou se concretiza no salto e como salto ou não se realiza nunca (HEIDEGGER, 1978, p. 37)¹⁰.

O próprio assunto do pensamento demanda uma compreensão que, ao contrário da que ocorre na obra, não se aprende através da análise de categorias, como um entendimento de determinações judicativas. Como caminho, ele se abre em um salto, “brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea” (PLATÃO, 1975, p. 341-c7), na repetição da experiência de compreensão do ser na diferença do ente. Se o ser não é um ente, não podemos querer compreendê-lo numa determinação, tal como compreendemos os entes. Para a compreensão da diferença entre ser e ente é necessário que o pensamento regresse ao que permaneceu por ele impensado e, sendo atingido pelo que é questionado, experimente num salto, e como salto, o seu próprio fundamento¹¹.

9. “Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser” (HEIDEGGER, 1988c, p. 34).

10. Heidegger (1998, p. 130) também indica essa necessidade quando afirma: “Se em algum momento conseguimos pensar essencialmente, por oposição ao entendimento, e, assim, nos abrigar na periferia de um pensador, isso só poderia acontecer por meio de um salto (*Sprung*)”.

11. “Por ora basta saber que o salto dá origem ao próprio fundamento da investigação. Saltando, ela origina para si o fundo em que se funda” (HEIDEGGER, 1978, p. 37).

Em *Ser e tempo* se diz que toda questão da filosofia “repercuta na existência”. [...] Nesse pensamento, se trata de pensar algo muito simples, por isso ele é difícil para a filosofia tradicional, para quem pensar é representar. E toda dificuldade não está em ter que emaranhar-se em considerações profundas nem formar conceitos intrincados. Ela se esconde no regresso (*Schritt zurück*) que faz o pensamento ingressar num questionamento que provoca experiências e o leva a abandonar as opiniões habituais da filosofia (HEIDEGGER, 1967b, p. 69).

O assunto do pensamento de Heidegger é a questão do ser (*Seinsfrage*). Desde a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger, em todo o percurso de seu pensamento, sempre buscou compreender o ser na diferença do ente, o que ele chamou de sentido ou verdade do ser. Por isso os seus escritos, ao contrário de constituírem uma obra, perfazem um caminho cujo propósito não é determinar as categorias fundamentais da realidade, mas encaminhar uma experiência da origem de sua própria realização. Heidegger caracteriza esse encaminhamento do pensamento como regresso porque, ao invés de prosseguir com a orientação metafísica da tradição filosófica, buscando uma determinação do ente enquanto ente, ele retorna ao seu fundamento para mostrar o que a ela sempre permaneceu latente e esquecido: a verdade do ser enquanto ser – o desencobrimento (em alemão: *Unverborgenheit*; em grego: *alétheia*).

O regresso conduz o pensamento para “o retorno ao fundamento da metafísica”¹². Nesse retorno, que se desvia do sentido da metafísica para encaminhar o pensamento ao seu assunto, encontra-se uma

12. “O retorno ao fundamento da metafísica” é a tradução portuguesa do título da introdução à conferência de 1929, *Que é metafísica*, escrita por Heidegger vinte anos depois, em 1949: “*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*”.

questão decisiva, apresentada por Heidegger como título de sua aula inaugural na Universidade de Freiburg, em 24 de julho de 1929: *Was ist metaphysik?* A pergunta pelo que é metafísica questiona a nossa estrutura de compreensão normativa, aquela que sempre foi pressuposta por toda a tradição do pensamento ocidental, para, a partir do regresso ao seu fundamento, se encaminhar à superação desta tradição metafísica. Como escreveu no posfácio à conferência de 1929, acrescentado à quarta edição do texto, em 1943, a questão “o que é metafísica?” interroga para além da metafísica (HEIDEGGER, 1987a, p. 73)¹³. Esse além é para onde se dirige o passo que, retornando ao fundamento da metafísica, envia de volta o pensamento ao seu próprio assunto¹⁴.

13. Encontramos essa mesma indicação em Heidegger (1998, p. 111): “No momento em que nos perguntamos ‘o que é metafísica?’ esta pergunta já se faz a partir de um outro âmbito de questionamento. Desse modo, toma-se a pergunta ‘o que é metafísica?’ como uma pergunta autêntica, e não só como uma forma em que a metafísica, permanecendo inquestionada, é discutida somente no que respeita à sua construção, suas disciplinas e esquemas”. E também em Heidegger (1967b, p. 37), em carta escrita a Jean Beaufret em 1946: “Mas, por outro lado, a necessidade e a índole própria da questão sobre a verdade do ser, esquecida na e pela metafísica, só poderá vir à luz, se, no meio do império da metafísica, se colocar a questão: ‘o que é metafísica?’”.

14. “Na medida em que o regresso caracteriza o nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, nos é necessário, de algum modo, sair do que os filósofos pensaram até agora. O pensamento recua diante de seu assunto (*Sache*), o ser; e coloca o que foi assim pensado num confronto, onde vemos o todo desta história; e, isso, na perspectiva do que constitui a fonte de todo este pensamento, ao mesmo tempo que, de um modo geral, lhe prepara o âmbito de sua residência” (HEIDEGGER, 1987a, p. 284).

Capítulo 1

O que é metafísica?

Para preliminarmente respondermos a essa questão não vamos agora acompanhar a preleção que a tem como título, pois, como o próprio Heidegger (1987a, p. 47) afirma, ela não fala sobre a metafísica, mas discute uma determinada questão metafísica. Para encaminharmos uma resposta, tomaremos como orientação um outro aceno que Heidegger oferece no início da introdução do livro *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*:

Começaremos nossa elucidação da questão *o que é a metafísica?* pelo esclarecimento da mudança de sentido que sofreu a própria palavra “metafísica”: de uma classificação bibliográfica, a palavra tornou-se o título que designa a ciência central da filosofia (HEIDEGGER, 1982, p. 33).

Tanto nesse livro como em *Kant e o problema da metafísica* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, todos da mesma época, 1928/1929, Heidegger mostra como, com a classificação escolar das obras aristotélicas, um termo técnico se tornou o significado do próprio conteúdo do pensamento filosófico. No primeiro século a.C., pelo motivo de

torná-los disponíveis ao ensino, os escritos de Aristóteles foram reunidos e arrumados por Andrônico de Rodes para serem editados na forma de suma teológica. Classificados de acordo com as três divisões da doutrina estoica da época, esses textos foram agrupados tematicamente em lógica, física e ética (HEIDEGGER, 1992, p. 67)¹⁵. Entre eles, estão aqueles escritos que tratam “do mundo em seu todo (*kosmos*), e da determinação fundamental do mundo, o movimento” (HEIDEGGER, 1982, p. 33), com o título de *Física*. Além desses, encontram-se escritos que, reunidos sem título, investigam questões semelhantes às da *Física*, caracterizados por Aristóteles como “filosofia primeira”. Todavia, tais textos, por não terem títulos nem se identificarem exatamente com nenhuma das três classificações vigentes, foram arrumados, na série das obras aristotélicas, após a *Física* e compreendidos, do ponto de vista classificatório e bibliográfico, como os escritos posteriores à *Física*, isto é, *metà tà physiká*. Como o tema desses escritos é a totalidade do mundo e de seu fundamento – o que faz os entes serem ente –, a filosofia primeira apresenta a característica de um saber que não busca investigar o que é compreendido pela experiência sensível. Ela propõe um conhecimento que ultrapassa toda particularidade dos entes físicos para compreender o que, como totalidade, constitui o seu fundamento. Pela própria natureza do tema desses estudos, o sentido técnico-bibliotecário de *metà*, “pós”, posterior em uma sequência de escritos, acaba ganhando o significado teórico-filosófico de “trans”, para além dos entes físicos: a metafísica passa a significar um conhecimento do que está além da física, torna-se o nome da ciência do suprassensível.

É este o sentido que o próprio Kant escreve: “O velho nome desta ciência *meta ta physika* fornece uma indicação sobre o gênero de conhecimento que nela era visado. Quer-se por seu meio ir além

15. Heidegger afirma: “Esta ordem dos escritos de Aristóteles é mantida através de toda tradição, e é apresentada na grande edição dos escritos aristotélicos, na edição da Academia de Berlim”.

de todos os objetos da experiência possível (*trans physicom*) para, se possível, conhecer o que de nenhum modo pode ser objeto da mesma”¹⁶. Ele diz o mesmo em seu curso de metafísica: “No que concerne ao nome de metafísica, não se deve acreditar que ele seja nascido por acaso, na medida em que concorda exatamente com esta própria ciência [Kant pensa então que a palavra foi forjada tendo em conta o conteúdo da obra intitulada *Metafísica*]; pois como a natureza se chama *physis*, e se só podemos chegar ao conhecimento dos conceitos da natureza pela experiência, então a ciência que lhe faz sequência chama-se metafísica (de *meta*, *trans*, e *physica*). É uma ciência que se encontra de algum modo fora, quer dizer para além do domínio da física”¹⁷ (HEIDEGGER, 1982, p. 34).

~

De acordo com Heidegger, a filosofia, desde o pensamento grego antigo, é compreendida como saber metafísico: “Metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia” (HEIDEGGER, 1978, p. 47). Esse fato decorre de uma interpretação equivocada dos escritos aristotélicos que caracterizam a filosofia primeira: de um termo técnico, o nome metafísica passou a designar o núcleo decisivo de todo o pensamento filosófico. Todavia, esse equívoco só foi possível graças ao próprio conteúdo dos escritos de Aristóteles, a filosofia primeira. Para entendermos como esses escritos puderam ser interpretados como metafísica, uma ciência do suprassensível, devemos retroceder no caminho da pergunta “o que é metafísica?”, tentando compreender o que se coloca como questão para Aristóteles. Devemos saber o que leva a filosofia a se constituir como metafísica.

16. *Über die Fortschritte der Metaphysik*. Ernst Cassirer, t. VIII, s. 302 (nota do texto de Heidegger).

17. HEINZE, Max. *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei semestern*, 1894, s. 186 (nota do texto de Heidegger).

Retrocedendo no caminho da interrogação “o que é metafísica?”, devemos perguntar: “o que é filosofia?”.

Os primeiros passos do que veio a se chamar filosofia foram dados pelos pensadores gregos anteriores a Sócrates, Platão e Aristóteles, denominados por este de *fisiólogos*, aqueles que pensaram e escreveram acerca da *physis*. Heráclito teria sido presumidamente um dos primeiros a cunhar o termo filosofia, todavia não como substantivo, mas como adjetivo: *philosophos* (HEIDEGGER, 1987b, p. 20). O adjetivo é o que demonstra a qualidade de algo, o seu aspecto predominante. Diferente do substantivo, que é uma determinação do *que* uma coisa é, o adjetivo diz *como* essa coisa é. Ele caracteriza uma possibilidade, não uma necessidade, de seu aparecimento. Devemos também salientar o fato de que, neste caso, o adjetivo corresponde à qualidade de uma pessoa (aquela que ama o saber), não à característica de algo (um saber determinado). Ao indicar ser um adjetivo, e não um substantivo, Heidegger quer dizer que para Heráclito não havia ainda a filosofia como um saber constituído que, tal e qual os outros, pode ser ensinado e aprendido, mas apenas o exercício de um *modo de ser* do homem. Heráclito compreende a possibilidade de ser *philosophos* como *hòs philei tò sophon*, o que ama a sabedoria. Esse amor, a *philia* que promove a sabedoria, ocorre através da concordância que mantém a junção do que é harmonicamente recíproco: a *physis* e o *lógos*, o ser e o pensar. A filosofia, antes de ser concebida como doutrina escolar, era o saber concentrar o interesse de ser e pensar no cuidado, no exercício, na experiência, de descobrir a sua unidade latente¹⁸. Retrocedendo no caminho que, aberto pela questão o

18. “Somente quando tivermos reaprendido a fazer a experiência, mesmo que num pressentimento da essência própria do saber, é que poderemos compreender um pouco do esmero cuidadoso próprio ao cuidado com esse saber. Só então pode nos despertar o que significa para o saber, em sentido próprio, o cuidado pensante, a *philia tes sophias*, a ‘filosofia’. Ela não constitui nenhuma ‘disciplina’, nem ‘disciplina obrigatória’ e nem ‘eletiva’. Ela é uma junta articuladora, em que o homem pensante se junta ao ser, desde que se aprenda ser como a juntura e que esta junta se dê entre os homens” (HEIDEGGER, 1998, p. 380).

que é metafísica?, nos levou à pergunta *o que é filosofia?*, devemos então investigar: “como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e *logos*?” (HEIDEGGER, 1978, p. 148).

Heidegger considera a distinção entre pensar e ser o pressuposto normativo do conhecimento filosófico, pois a metafísica, desde sempre, contrapôs o pensar ao ser na dicotomia sujeito e objeto:

Ao determinarmos a contra-posição de ser e pensar, movemo-nos num esquema corrente. O ser é o objetivo, o objeto. O pensar é o subjetivo, o sujeito. A relação do pensar com o ser é a do objeto com o sujeito (HEIDEGGER, 1978, p. 160).

Ao questionar como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, Heidegger busca regressar à compreensão pré-metafísica da relação do homem com o mundo. Seu propósito é investigar a pressuposição normativa da metafísica de que a realidade se estrutura dicotomicamente numa relação entre o interno (o sujeito) e o externo (o objeto), para, a partir da demonstração da unidade entre *lógos* e *physis* no pensamento pré-socrático, poder mostrar como a questão do ser se articula fundamentalmente com a questão da essência do homem¹⁹. Prosseguindo este encaminhamento, devemos então perguntar: o que significam *lógos* e *physis* para os pensadores anteriores à constituição metafísica da filosofia²⁰?

19. “A metafísica não questiona a verdade do ser em si mesma. Daí também nunca colocar a questão, de que modo a essência do homem pertence à verdade do ser. Essa questão, a metafísica não apenas ainda não colocou. Ela é inacessível à metafísica, enquanto metafísica. O ser continua a esperar, que ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado” (HEIDEGGER, 1967b, p. 39).

20. Esta questão será encaminhada através de uma interpretação do pensamento de Heráclito, a qual, antes de propor uma tese sobre Heráclito, se limita a mostrar como Heidegger compreende a unidade de ser e pensar, visando compreender a sua interpretação da constituição metafísica de nossa filosofia.

Capítulo 2

A physis

A palavra grega *physis* foi traduzida para as línguas latinas na palavra *natura*, que significa “nascer”, “nascimento”. Para Heidegger, com essa tradução latina, foi distorcido o sentido da compreensão grega de *physis*²¹. Através do pensamento medieval, o Ocidente vai compreender primeiramente a natureza, pelo equilíbrio de suas leis e regularidade de sua ordem, como princípio criador constituído pela inteligência divina: a natureza é a essência, a substância – esse é o sentido presente, por exemplo, na expressão “natureza humana”. Posteriormente, a natureza passa a ser compreendida na modernidade como uma região particular dos entes, o âmbito dos seres vivos, os animais, os vegetais e os minerais, diferenciando-se da cultura, da arte, da história, do sobrenatural. Essas compreensões não correspondem absolutamente ao sentido do que os pensadores gregos arcaicos

21. “Isso vale não apenas para a tradução latina *dessa* palavra, mas também de todas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma. O processo de tradução do grego para o ‘romano’ não é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo que deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega” (HEIDEGGER, 1978, p. 44).

indicavam com a palavra *physis*. Ao contrário da noção de substância ou da compreensão de alguma região particular dos entes, Heidegger afirma que: “Ao ente como tal e em sua totalidade, chamavam-no os gregos *physis*” (HEIDEGGER, 1978, p. 46); “Para os gregos, o ser se revela como *physis*” (HEIDEGGER, 1978, p. 128).

Em sua etimologia filosófico-hermenêutica²², Heidegger mostra que, lexicamente, *phyein* significa crescer, fazer crescer; *phyo* quer dizer surgir, vigorar, indica o imperar do que nasce, eleva-se e permanece; a raiz *phy* é a mesma de *pha*: o sentido de *physis* está presente em *phaínesthai*²³. “A *physis* seria assim o que surge para a luz, *phyein*, luzir, brilhar e por conseguinte aparecer” (HEIDEGGER, 1978, p. 98).

O que diz então a palavra *physis*? Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece: em síntese, o vigor dominante daquilo que brota e permanece (HEIDEGGER, 1978, p. 44).

22. Chamamos aqui de “etimologia filosófico-hermenêutica” o modo como Heidegger busca a origem da palavra desde “o espírito de linguagem da língua”: “Toda etimologia se torna uma jogatina insensata de palavras quando não se faz a experiência do espírito de linguagem da língua, ou seja, a essência do ser e da verdade de onde fala a linguagem. O perigo da etimologia não reside nela mesma, mas na falta de espírito daqueles que a realizam ou – o que aqui dá no mesmo – a combatem. Assim, durante toda a sua vida, um filólogo pode habitar com a maior dedicação e dominar a língua grega, sem que tenha sido tocado sequer uma vez pelo espírito dessa língua, e, em vez de deixar vigorar o espírito da língua, mostrar a sua habilidade seguindo o mundo cotidiano e as formas comuns de representação” (HEIDEGGER, 1998, p. 160).

23. “Os radicais das duas palavras, *phy* e *pha*, evocam o mesmo. *Phyein*, o brotar, que repousa em si mesmo, é *phaínesthai* luzir, mostrar-se, aparecer” (HEIDEGGER, 1978, p. 128).

Como vigor dominante do que brota (de si mesmo) e permanece, a *physis* perfaz a dinâmica de aparecimento da realidade em seu próprio aparecer, faz o presente se apresentar e perdurar, mostrando o ente como ente. Heidegger pretende, deste modo, indicar que, para o grego antigo (pré-socrático), ainda não havia uma distinção entre ser e aparecer, pelo contrário: “O ser vige e se essencializa, como aparecer” (HEIDEGGER, 1978, p. 128)²⁴. O aparecer não ocorre de modo suplementar e ocasional, como se o que é pudesse ou não aparecer. O ser constitui o aparecer que descobre o ente, pois o ente só é na medida em que se revela. Como *physis*, o ser é compreendido como o mostrar-se do que aparece e apresenta o ente: a descoberta.

O ser se essencializa como *physis*. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer. Esse apresenta. Tudo isso implica: o ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente é, como tal, instaura-se e se instala na dimensão do *re-velado*, do *des-coberto* (*Unverborgenheit*) (HEIDEGGER, 1978, p. 129).

Em seu curso do semestre de verão de 1943, *A origem do pensamento ocidental*, publicado no tomo 55 de sua *Gesamtausgabe*, Heidegger encaminha o pensamento acerca da *physis* através do estudo de dez fragmentos de Heráclito²⁵. O primeiro fragmento estudado, aquele que

24. “Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada” (HEIDEGGER, 1978, p. 132).

25. Utilizando a numeração de Hermann Diels, Heidegger ordena estes fragmentos na seguinte sequência: 16, 123, 54, 8, 51, 64, 66, 30, 124, 93. Não é propósito de nosso estudo demonstrar os passos da leitura que Heidegger faz dos fragmentos de Heráclito, mas apenas dela recolher elementos que conduzam à compreensão da questão: “Como se essencializa a unidade de ser e pensar, como unidade de *lógos* e *physis*?”.

para Heidegger apresenta e introduz o assunto acerca da nascividade, foi numerado por Diels como o fragmento 16: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?”²⁶.

Heidegger indica que, nesse fragmento, Heráclito estabelece uma relação entre “alguém” e “o que não declina”. O “alguém” (em grego: *tis*), na diferença do “que” (em grego: *ti*) usado para designar coisas, indica uma pessoa, um homem. Ao perguntar por como alguém pode se manter encoberto face ao que a cada vez já não declina, a sentença indica que, na relação com o que jamais *declina* (em grego: *dýnon*), o homem se caracteriza como aquele que não pode se manter *encoberto* (em grego: *láthoi*). Neste sentido, o fragmento compreende a relação entre o (não se manter) encoberto e o (jamais) declinar²⁷.

Diverso da compreensão corrente de cair em um desaparecimento indeterminado, Heidegger afirma: “Pensado de modo grego, declinar tem como essência adentrar no encobrimento” (HEIDEGGER, 1998, p. 66). “Jamais declinar” diz então o que de modo algum adentra no encobrimento, isto é, o que sempre surge. O sentido de nunca declinar é sempre surgir, o que foi indicado como o “vigor imperante do que brota de si mesmo e permanece”, a *physis*. Por sua vez, o não se manter encoberto, característica essencial do homem face ao que já não declina, “pensado de modo grego”, tem o sentido de des-cobrir. Isso era dito em língua grega na palavra

26. Utilizamos a tradução dos fragmentos de Heráclito feita por Heidegger e vertida para o português por Marcia Sá Cavalcante Schuback, conforme se apresenta na edição brasileira do livro *Heráclito*. No caso de utilizarmos alguma outra tradução, ela será oportunamente identificada.

27. “Basta-nos agora olhar de fora para dentro a sentença de Heráclito e reconhecer mais claramente que entre *dýnon* e *láthoi* existe uma relação essencial. As duas únicas palavras de conteúdo da sentença pensam o Mesmo. Pensam o que possui como traço fundamental o encobrimento” (HEIDEGGER, 1998, p. 67).

a-létheia, traduzida para as línguas latinas por verdade²⁸. Na leitura de Heidegger, ao perguntar como é possível alguém se manter encoberto face ao que já não declina, Heráclito pensa a relação fundamental entre o homem e a *physis*. Para essa interpretação, o fragmento 16 de Heráclito indica, ao perguntar como pode um homem não descobrir a *physis*, que o descobrir (*alétheia*) é o fundamento originário da relação entre homem e *physis*.

Para compreendermos a relação “entre” homem e *physis*, que Heidegger demonstra ser indicada por Heráclito, torna-se necessário abandonarmos a opinião comum, legitimada por todas as teorias do conhecimento, que sempre pressupõe que as relações ocorrem através da justaposição de dois compartimentos opostos, distintos e já constituídos, e pensarmos o “entre” como sendo a unidade primeira da relação, da qual se originam as partes relacionadas. Para conhecermos bem essa relação, torna-se necessário pensá-la desde a unidade originária de seu próprio fundamento, o que relaciona homem e *physis* – a *alétheia* –, e não a partir de suas partes separadas, como se fossem dois compartimentos já prontos e distintos que posteriormente foram justapostos²⁹.

28. Heidegger confirma a compreensão do fragmento ao dizer: “Não encobrir-se é descobrir-se, é manter-se no descobrimento e no desencobrimento, ou, dito de modo grego, na *alétheia*. Dizemos ‘verdade’. Na primeira tentativa de se pensar o fragmento de Heráclito, podemos agora reconhecer que aí se pensa, mesmo sem nomear, *alétheia*” (HEIDEGGER, 1998, p. 184). A questão da verdade como *alétheia* será desenvolvida explicitamente em momento oportuno.

29. Acerca desta questão, Heidegger diz: “A representação compartimental não é, de modo algum, apenas a consequência de um modo superficial de pensar, mas o seu fundamento e a sua base. O pensamento compartimental funda-se no fato de que o ente se impõe por si mesmo, no sentido de tornar-se e manter-se o paradigma e a perspectiva de determinação do ser. (A essência da metafísica funda-se nessa imposição dos entes)” (HEIDEGGER, 1998, p. 147).

Para termos acesso ao que é pensado por Heráclito, pensamento que já em sua época era estigmatizado como “obscuro”, torna-se condição necessária a transformação do entendimento comum que, ao pré-compreender toda relação como justaposição posterior de dois compartimentos distintos, “não compreende como concorda o que de si difere”, ou, no máximo de sua possibilidade, só consegue entender logicamente a unidade desta relação como síntese entre a tese e a antítese, como dialética. Pelo fato de a maioria dos fragmentos de Heráclito indicarem relações originárias, para acompanharmos o seu pensamento, é preciso saber que, nessas relações, não são as partes que se reúnem, mas é o uno que se diferencia: *en diaferon eautw*³⁰. “Com este modo de pensar situamo-nos fora do âmbito comum das opiniões, onde tudo é pensado apenas objetivamente, é subsumido a representações isoladas e ordenado segundo compartimentos” (HEIDEGGER, 1998, p. 147)³¹.

Essa mesma compreensão de relação originária orienta o sentido da interpretação do segundo fragmento de Heráclito (aquele que na ordenação de Diels foi numerado como o fragmento 123) proposta por Heidegger: “surgimento favorece o encobrimento”. Aqui a relação ocorre “entre” surgimento (em grego: *physis*) e encobrimento (em grego: *kryptesthai*), e ela é caracterizada como favor (em grego: *phylein*). Nomeia-se expressamente a *physis*, chamando-a de aquela

30. Acerca deste pensamento de Heráclito, coube recordar o que Hölderlin escreve no *Hipérion*: “A palavra grandiosa *en diaferon eautw* (o uno em si mesmo diverso), de Heráclito, só poderia ter sido encontrada por um grego, pois essa é a essência da beleza, e antes de encontrá-la não havia filosofia alguma” (HÖLDERLIN, 1994, p. 99 apud HEIDEGGER, 1998, p. 46).

31. Também no parágrafo 7-b, Heidegger (1998), ao interpretar o fragmento 51 de Heráclito (aquele que em sua classificação é o quinto fragmento acerca da nascividade), assinala uma distinção radical entre o pensamento comum e o pensamento essencial, mostrando como essa distinção já havia sido indicada por Heráclito em uma série de fragmentos: 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108 (HEIDEGGER, 1998, p. 162, nota 5; 1979b, p. 150, nota 3).

que favorece o encobrimento. Imediatamente o conhecimento compartimental acusa nessa sentença uma contradição, ou melhor, duas contradições. A primeira, dentro da própria sentença, ocorre ao se relacionar o surgimento com o seu oposto, o encobrimento, pois, de acordo com o princípio lógico fundamental, exemplarmente formulado por Kant, “Nenhuma coisa recebe um predicado que a contradiga” (HEIDEGGER, 1998, p. 125), e o surgimento é o contrário do encobrimento. A segunda contradição, logo acusada com “profunda satisfação” pelo entendimento comum, ocorre entre o que Heráclito diz no primeiro e no segundo fragmentos estudados, pois como pode o que foi primeiramente caracterizado como “o que nunca declina” ser agora o que favorece o encobrimento? Se nunca declina, como favorecer o encobrimento? Diante da constatação dessas contradições, o entendimento comum do conhecimento compartimental se dispensa aliviado da tarefa de compreender o enigma proposto por Heráclito e, com uma mescla de enfado e tédio, estigmatiza o seu pensamento de obscuro. Deixaremos esse entendimento entregue ao regozijo de sua satisfação. Para nos atermos ao que Heráclito nos dá a pensar é preciso abandonar o conhecimento comum para, num salto, encaminhar o pensamento à compreensão do que Hölderlin caracterizou como “a essência da beleza”.

O fragmento “surgimento favorece o encobrimento” relaciona surgimento (*physis*) e encobrimento (*kryptestai*) a partir da unidade do favor (*philein*). A palavra *philia* (*philēi*), na exatidão filológica, é interpretada como “amor”³², “ter prazer”³³. Após afirmar que, nessas traduções, a sentença soa como a frase “a avó senta com prazer perto do forno”, Heidegger, com um raro gracejo, diz que “Mesmo exata

32. “A natureza (a essência) ama esconder-se” (DIELS-KRANZ apud HEIDEGGER, 1998, p. 131).

33. “A essência das coisas tem prazer em ocultar-se” (SNELL apud HEIDEGGER, 1998, p. 131).

filologicamente, devemos deixar de lado esta ideia que representa a *physis* como uma tia solteirona” (HEIDEGGER, 1998, p. 139).

Heidegger traduz o verbo *philein* por “favorecer” (em alemão: *schenken*³⁴). O sentido desse favor é pensado como a dádiva da reciprocidade propícia, em que cada qual preserva o que convém ao outro. A *philia* é o que propicia que o surgimento, ao aparecer, preserve a possibilidade de o encobrimento ocultar e, por sua vez e simultaneamente, que o encobrimento, ao ocultar, preserve a clareira do surgimento. Sem surgimento não há encobrimento; sem encobrimento não há surgimento. Ambos são reciprocamente preservados na unidade que os constitui em suas diferenças. A *philia* é essa reciprocidade adversa que propicia e preserva a identidade na diferença.

Para esclarecermos este sentido de *philia* como relação originária de surgimento (*physis*) e encobrimento (*kryptestai*), podemos retomar o que foi dito, recordando a caracterização etimológica proposta por Heidegger da palavra *physis*, no sentido de aparecimento, conforme demonstrado anteriormente. Heidegger compreende a *physis* como o vigor dominante do que brota de si mesmo e permanece, o que promove o aparecimento do que se mostra (os entes). Por isso, ele diz que “o ser se essencializa como *physis*”, caracterizando como “o ser vige e se essencializa como aparecer”. Todavia, apesar de a *physis* ser o mostrar do que aparece, o desabrochar deste vigor, ele mesmo como tal e em sua totalidade, se oculta no que de fato se apresenta e perdura, no ente. O próprio aparecer permanece latente em tudo que aparece, pois ele sempre se oculta no que efetivamente se mostra: o

34. O verbo *schengen* (presentear) deve ser visto no pensamento de Heidegger com proximidade semântica de *Geschenk* (presente, dádiva), *geschehen* (acontecer, dar-se), *Geschichte* (história) e *Geschick* (destino, fado). Desse modo, pensa-se por intermédio dele um acontecimento que favorece a destinação da história em sua mais própria doação: o favor (*die Gunst*).

ser, a *physis*, permanece inaparente em tudo que aparece porque o aparecer se oculta no aparecido³⁵.

Heidegger quer, deste modo, indicar que, aparecendo, o ente apresenta um aspecto usual que o limita em uma determinação manuseável (*Vorhanden*). “Essa vista, em que o ente vem a estar, é *aparência* no sentido de simples aparentar” (HEIDEGGER, 1978, p. 131). Na aparência deste aspecto, o ente vem a se mostrar dissimulado, tal como ele próprio não é. Todavia, como nunca nos damos conta desse fenômeno, essa dissimulação nos permanece oculta, esquecida, na medida em que lidamos com o aparente na ilusão de que ele seja o próprio ser³⁶. Pela tendência de

35. Confirmando esta compreensão, lemos em Heidegger (1998, p. 154): “A *physis* é o inaparente. Como o que propicia a clareira que se abre para um aparecimento, o surgimento é o que se retrai em todo aparecer e em tudo o que aparece, não sendo ele mesmo alguma coisa que aparece em meio a outras coisas”. Então, “O ser não pode *ser*. Se fosse, não mais permaneceria o ser, mas seria um ente” (HEIDEGGER, 1987b, p. 115). Podemos agora pensar o sentido gramatical da diferença entre ser e ente: a diferença entre o infinitivo e o particípio é a “participação”, o “ter parte em”, isto é, uma diferença entre a totalidade latente enquanto pura possibilidade de aparecer, e a especificidade manifesta de um aparecimento efetivo. A diferença entre ser e ente é a participação, o aparecimento: tudo que aparece (que é) é ente. Conforme Heidegger afirma em 1927, na obra *Ser e tempo*, e reafirma na conferência *Tempo e ser*, proferida em 31 de janeiro de 1962: “Ser não é. Ser se dá (*Es gibt*) como o descobrir da presentificação” (*Zur Sache des Denkens*, p. 6). A diferença entre o *ist* (é) e o *es gibt* (se dá) está em *A tese de Kant sobre o ser* (1961), *Ser e tempo*, *Tempo e ser*, *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1947, p. 56) e *Le déploiement de la parole*, segunda conferência, pronunciada em 18 de dezembro de 1957 (HEIDEGGER, 1986a, p. 177).

36. Heidegger (1978, p. 135) se refere a esse fenômeno dizendo: “Ora, a aparência não só faz aparecer o ente, tal como ele próprio não é, não apenas dissimula o ente, do qual é aparência, mas também se encobre a si mesma, como aparência, posto que se mostra como Ser. E é exatamente por isso, por dissimular essencialmente a si mesma, ao encobrir e dissimular o ente, que dizemos com razão: as aparências enganam. Tal engano reside na própria aparência em si mesma. Somente porque a aparência já engana em si mesma, pode ela enganar o homem e assim levá-lo a uma ilusão”. Retornaremos a esse assunto quando tratarmos da compreensão grega da verdade como *alétheia*.

o aparecer se ocultar na aparência, podemos afirmar que a *physis*, o ser, é o que simultaneamente revela e oculta: ela é o surgimento que favorece o encobrimento. Neste sentido, a própria *physis* é a *philia* de surgimento e encobrimento³⁷. Diante dessa compreensão do aparecer que simultaneamente revela e oculta, o pensamento experimenta o simples da sentença de Heráclito: “surgimento favorece o encobrimento” indica o modo de ser da *physis* como o aparecimento que simultaneamente descobre e encobre, porque o descobrir do aparecer, o ser, sempre se oculta na aparência do que foi descoberto, o ente. Neste sentido, podemos afirmar que a *philia* entre *physis* e *kryptestai* apresentada no fragmento 123 de Heráclito, o favor de surgimento e encobrimento, compreende a reciprocidade adversa entre ser e ente que Heidegger pensa como “diferença ontológica”.

Para não desviarmos do caminho que, aberto pela pergunta “como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e logos?”, busca regressar à primeira questão encontrada no retorno ao fundamento da metafísica, “o que é metafísica?”, retomaremos o esclarecimento da compreensão de *physis* como a *philia* de surgimento e encobrimento, pensando o fragmento 54 de Heráclito, aquele que Heidegger classifica como o terceiro fragmento acerca da nascividade. Para isso, apresentamos duas traduções deste fragmento:

- “A harmonia invisível é mais forte do que a visível”³⁸.
- “Junção inaparente supera em nobreza a junção que clama pela aparência”³⁹.

Heidegger compreende a harmonia invisível como a junção inaparente da *physis* e a pensa como a estrutura da *philia*, do favor de

37. Aqui mais uma vez não se pode calar o conhecimento compartimental que, com oculta satisfação, manifesta o seu desagrado: “Como pode um dos membros relacionados ser, simultaneamente, a própria relação?”. Deixaremos esse entendimento entregue à volúpia de seu aborrecimento.

38. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão.

39. Tradução de Heidegger, vertida para o português por Marcia Sá Cavalcante Schuback.

surgimento e encobrimento. Por propiciar e preservar um ao outro, o favor é a junta a partir da qual ambos ganham as suas características essenciais. A *philia* é a junção que conjuga originariamente surgimento e encobrimento. Demonstrando como a palavra grega *armos* significa junta, juntura, no sentido da conjunção na qual tem origem o que foi reciprocamente constituído, Heidegger pensa a *harmonia* como a estruturação da *philia*. O favor é a junção originária que promove o aparecimento do que se mostra.

Heráclito indica que essa junção da *philia*, a *harmonia* da *physis*, é inaparente porque o surgimento favorece o encobrimento, o que, conforme interpretado anteriormente, significa: o ser, a *physis*, a *philia*, se oculta em tudo que efetivamente aparece: o ser se encobre no descobrimento dos entes. Essa ocultação, ao contrário de um desaparecimento, vigora como um permanecer latente que propicia e preserva o que se mostra. O que se oculta não desaparece, mas permanece como vigor inaparente em tudo o que aparece. A *physis* é a junção in-aparente, a harmonia in-visível, do que, aparecendo, se deixa visualizar.

Esse terceiro fragmento de Heráclito pensado por Heidegger relaciona desta feita a junção inaparente com a junção que aparece, afirmando ser a primeira mais nobre do que a segunda. Antes de esclarecermos esse caráter de ser mais nobre (em grego: *kreittun*), precisamos compreender o que aqui se relaciona: a junção *inaparente* (em grego: *aphanés*) e a *aparente* (em grego: *phanerés*). Nomeia-se a dinâmica do aparecer (em grego: *phainesthai*), indicando que todo fenômeno (em grego: *phainomenon*) é composto pelo que aparece e pelo que in-aparece. O fenômeno é o que se mostra, o que vem à luz. A luz é o que, clareando, mostra o que aparece. O que aparece, e assim é visto, são os entes. Apesar de ser a luz que deixa e faz ver o que o ente é, ela mesma nunca é vista nos entes que vemos. Ao iluminar o ente, tornando-o visível, a própria luz inaparece em tudo que aparece. Como modo de ser da *physis*, do aparecer do que se mostra, a luz é o que se oculta em todo aparecer. Neste sentido, todo fenômeno compõe uma relação originária do aparente com o inaparente.

Não podemos compreender as relações heraclíticas como uma contradição posterior entre dois compartimentos distintos e já determinados, mas pelo contrário. Por serem originárias, devemos compreendê-las como o que antecede as suas partes, constituindo o fundamento que propicia e preserva as diferenças relacionadas. Pelo fato de o surgimento favorecer o encobrimento, ao aparecer, todo fenômeno já se apresenta unido e cindido pela junção que aparece e pela que se oculta, a junção inaparente.

Podemos compreender a junção do que aparece como um agrupar do que veio à luz. Ao relacionarmos em uma composição elementos distintos, a junção aparente é o que os reúne em uma totalidade articulada. Ela se caracteriza por ser uma organização que dispõe e agrupa os entes de acordo com um princípio articulador, sendo um arranjo do que já se tornou visível. Ela é a possibilidade de reunir o que aparece numa composição. Nessa perspectiva, toda junção aparente ocorre apenas com o que se encontra visível, o que efetivamente já apareceu, com o ente. Distinta da junção inaparente do ser, a harmonia visível é uma junção que clama pela aparência dos entes. Podemos, portanto, supor que, apesar de reciprocamente constituídas, a junção inaparente é mais originária do que a que clama pela aparência.

Heráclito afirma que a junção inaparente supera em nobreza a junção que clama pela aparência. Heidegger confirma que, “Em seu vigor, pois, ‘nobre’ é o que dispõe da capacidade do mais originário” (HEIDEGGER, 1998, p. 156). A harmonia invisível é mais forte do que a visível por ser mais originária e, assim, não se definir nas composições da aparência: “Na inaparencia do surgimento repousa a garantia de ele vigorar ininterruptamente em si mesmo, por não estar referido a encenações arranjadas” (HEIDEGGER, 1998, p. 156).

O sentido de “nobre” presente na palavra *kreittwn* é o de “mais forte”, “mais capaz”, o que pode “mais”. Heidegger diz que a junção inaparente é mais nobre do que a que clama pela aparência porque ela “*não declina*”: “O *mé*, na expressão da *physis* como *to mé dynon pote*, designa o *kreittwn*” (HEIDEGGER, 1998, p. 156). Deste modo, ele indica que a

junção inaparente é mais nobre do que a aparente por ser surgimento originário e, assim, jamais se ocultar no encobrimento da aparência: “A nobreza do puro surgimento consiste em não cair na aparência clamada pelos arranjos da evidência” (HEIDEGGER, 1998, p. 156). O não declinar é o que, vigorando ininterruptamente em si mesmo, garante a força originária da junção inaparente. O ininterrupto surgimento é o que a faz ser mais nobre do que a junção composta nos arranjos da aparência.

A *physis* é, assim, o jamais declinar do surgimento que favorece o encobrimento, a junção inaparente que propicia e preserva o clarear do que surge no encobrir do que aparece. O surgimento do aparecer e o encobrir da aparência se perfazem reciprocamente na harmonia inaparente de sua *philia*, que, por ser fundamento originário, é mais nobre do que as junções aparentes. De acordo com a característica de ser conjunção de surgimento e encobrimento, a *physis* é o que, como uma chama acendendo e apagando, simultaneamente ilumina e oculta: ela possui o modo de ser do fogo. Heidegger afirma que “Heráclito usa essa palavra como a palavra que diz o mesmo que *physis*” (HEIDEGGER, 1998, p. 172)⁴⁰.

Heidegger compreende a *physis* no pensamento de Heráclito como fogo, o fogo como raio e o raio como mundo. Não só pela proximidade semântica das palavras gregas *physis* e *phaos*, mas fundamentalmente pelo sentido de luz, claridade, abertura de ambos os termos, *physis* é

40. Esta compreensão do fogo como *physis* é demonstrada através da interpretação dos fragmentos numerados por Diels como 64, 66 e 30, que são pensados por Heidegger como sexto, sétimo e oitavo fragmentos acerca da nascividade. Foram traduzidos, respectivamente, assim: “O raio conduz, porém, o ente em sua possibilidade”; “O fogo, sempre em advento, haverá de (numa junção) desprender e suspender tudo”; e “Este arranjo agora nomeado, o mesmo em tudo que se arranja, nenhum dos deuses e nenhum dos homens (algum) o produziu; mas sempre foi, é (sempre) e será (sempre) (a saber) o fogo que sempre surge, acendendo o amplo (as clareiras), apagando (trancando) o amplo (na não clareira)”.

por Heráclito identificada com *fogo* (em grego: *pyr*). Só compreendemos essa identidade quando, distantes do sentido comum de nossas representações cotidianas, pensarmos o fogo como *physis* e, assim, ganharmos a compreensão de *physis* como fogo. Incomodando mais uma vez o conhecimento compartimental, que imediatamente acusa este pensamento de formar círculos viciosos que contradizem a lógica, Heidegger nos alerta para a necessidade circular do que deve ser pensado: “Devemos tanto pensar a *physis* a partir da chama como a chama a partir do modo essencial da *physis*” (HEIDEGGER, 1998, p. 171).

Ao pensar a *physis* como fogo, Heidegger propõe repetir a compreensão da *philia* como junção inaparente do surgimento que favorece o encobrimento, pois, semelhante à *physis*, por acender, brilhar, clarear e simultaneamente apagar, sucumbir e escurecer, a chama do fogo mostra o que aparece reunindo e distinguindo o claro e o escuro. O lusco-fusco que bruxuleia do fogo compõe a junção de surgimento do que aparece, a aurora, com o encobrimento do que se oculta, o crepúsculo, na unidade do instante. Na chama deste instante que acende e apaga, a visão, num piscar de olhos, distingue o aparecimento na reunião do desaparecimento: “O instantâneo do chamuscar clareia, de um lado, o âmbito de toda indicação, de toda mostragem, mas sempre na unidade com o desprovido de indício e de lemo, como o não transparente” (HEIDEGGER, 1998, p. 173). A chama do fogo, pensada como o instante que reúne e cinde o claro e o escuro, constitui o sentido do raio no pensamento de Heráclito. É neste sentido que Heidegger indica que “A essência do fogo recolhe-se naquilo que chamamos de ‘raio’” (HEIDEGGER, 1998, p. 173).

Como essência do fogo, o raio é a configuração do círculo. Se o fogo, a essência da *physis*, indica a junção inaparente do surgimento que favorece o encobrimento, por ser essência do fogo, o raio compreende essa junção que reúne princípio (o surgimento) e fim (o encobrimento) no instante de sua cisão. Se, como ensina Heráclito, “princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo”⁴¹, então o raio, o instante da jun-

41. Fragmento 103 de Heráclito, traduzido por Emmanuel Carneiro Leão.

ção, configura o átimo em que o círculo começa e acaba. Como configuração do círculo, o raio perfaz o instante da junção inaparente em que o surgimento favorece o encobrimento. Por ser a configuração circular da *philia* de surgimento e encobrimento, o raio circunscreve a própria estrutura da *physis*.

Nos fragmentos 66 e 64, que Heidegger compreende como, respectivamente, o sétimo e o sexto fragmentos acerca da nascividade, Heráclito pensa a *physis* como fogo e o fogo como raio: “O fogo, sobrevivendo, há de distinguir e reunir todas as coisas”⁴²; “O raio conduz, porém, o ente em sua totalidade”. Conduzir é orientar, governar. Só tem governo o que aparece articulado em um esclarecimento orientador. Como clareza orientadora, o fogo é a luz cujo brilho, reunindo e distinguindo todas as coisas, perfaz a conjuntura esclarecendo tudo que é. Porém, por Heráclito indicar que é o raio que conduz o ente em sua totalidade, antes de ser um somatório do que aparece, esta totalidade conjuntural que o fogo perfaz e esclarece é a junção inaparente que instantaneamente governa o arranjo originário do surgimento que favorece o encobrimento. Como fogo que distingue e reúne todas as coisas, o raio é o átimo que, unindo o princípio e o fim do que aparece, circunda o ente em sua totalidade, conduzindo o aparecimento de tudo que é no instante desta junção: ele é a abertura em que o ente, se perfazendo na nobreza da junção inaparente de sua totalidade, aparece em sua perfeição⁴³.

42. Fragmento 66 de Heráclito (Diels), traduzido por Emmanuel Carneiro Leão. Na tradução de Heidegger: “O fogo, sempre em advento, haverá de (numa junção) desprender e suspender tudo”.

43. Perfeição deve ser aqui compreendida não como adjetivo, mas como verbo. Sobre este perfazer-se do ente em sua totalidade, Heidegger diz: “Através da junção, o ente em sua totalidade se abre para o seu surgimento, o ente se ‘per-faz’ (*auf-gemacht*) em sentido literal, excluindo as conotações de perfeito e sem defeito. Pois como junção inaparente, a *physis* é o nobre perfazer-se, a clareira que vigora a partir de si mesma. Na junção clareadora é que aparece e resplandece o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 174).

Afirmando que “O grego chama de *kosmew* o deixar abrir, ‘per-fazer’ e acontecer de algo no brilho da junção de seu aparecimento” (HEIDEGGER, 1998, p. 174)⁴⁴, Heidegger vai pensar o fogo, a clareira do raio, como abertura do *kosmos*: “*kosmos* e *pyr* dizem o mesmo”. Antes da compreensão cristã de mundo que, inaugurada no evangelho de João e nas epístolas de Paulo, passando pelos pensamentos de Agostinho e Tomás de Aquino, Leibniz e Baumgarten, foi fundamentada por Kant como “totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes” (HEIDEGGER, 1988a, p. 61)⁴⁵, Heráclito compreendia o mundo como *kosmos*, a totalidade de tudo que é, não como conjunto das coisas existentes, somatório de todos os entes, mas como o arranjo originário da junção inaparente da *physis*, que é mais nobre do que a conjunção aparente da totalidade das coisas existentes⁴⁶.

Este arranjo (em grego: *kosmos*), agora nomeado, o mesmo em tudo que se arranja, nenhum dos deuses e nenhum dos homens (algum) o produziu; mas sempre foi, é (sempre) e será (sempre) (a saber) o fogo que sempre surge, acendendo o amplo (as

44. Em seguida, Heidegger (1998, p. 175) indica: “Diz-se ‘arranjar’ – *kosmew* – e ‘arranjo’ – *kosmos* – com relação ao próprio ser”.

45. Nesse texto publicado originalmente em 1928, Heidegger demonstra a tradição dessa compreensão de mundo.

46. Para comprovar esta compreensão de *kosmos* no pensamento de Heráclito, Heidegger, recordando o que foi pensado acerca do terceiro fragmento estudado, distingue o “arranjar”, como junção inaparente do arranjo originário, do “arranjado”, como conjunto das coisas existentes. “Por arranjado, entendemos a conjunção que a cada vez é levada a se mostrar, *harmonia phanere*, por oposição à *harmonia aphanes*, a ‘instalação’ que se impõe em todo aparecer por oposição à juntura inaparente”, com o propósito de nos alertar para o engodo do entendimento compartimental: “Limitando-nos e considerando, de imediato, apenas o arranjado que aparece, nunca nos apropriaremos do arranjo em sua unicidade. Este não se deixa depreender do arranjado simplesmente dado. Só se deixa entrever na visão da junção inaparente” (HEIDEGGER, 1998, p. 176, 177).

clareiras), apagando (trancando) o amplo (na não clareira) (HEIDEGGER, 1998, p. 176).

No fragmento 30, compreendido por Heidegger como oitavo, Heráclito, além de confirmar a identidade de *cosmos* e fogo, afirma que este arranjo, o mundo compreendido como fogo, sempre surge clareando e apagando o amplo (em grego: *métron*).

Por Heráclito compreender o *kosmos* como “fogo que sempre surge”, o mundo não se constitui como um ente simplesmente dado ao nosso manuseio, algo produzido por alguém, seja divino, seja humano. Como sempre surge, o mundo jamais é, mas antes mundifica⁴⁷. A mundificação do mundo é o sempre surgir do fogo que simultaneamente acende e apaga o amplo: “*pyr* está aqui associado a *métron*” – cuja tradução “correta” é medida. Todavia, discordando das clássicas traduções filológicas de Diels-Kranz⁴⁸ e de Snell⁴⁹, Heidegger pensa o *métron* não como a medida, mas como o *dar* medida que abre o espaço, como o espacializar da mundificação do mundo: “O sentido fundamental, ou seja, a essência de *métron*, é a amplitude, o aberto, a clareira que se estende e amplia” (HEIDEGGER, 1998, p. 181). Ao contrário de ser o fogo que acende e apaga “segundo a medida”, é a medida, como amplitude da clareira, que acende ou apaga de acordo com o fogo:

47. Usamos o neologismo “mundificar” para traduzir o que Heidegger indica com a construção verbal alemã *Welten*, utilizada, por exemplo, na frase *Welt ist nie, sondern weltet*, em *Vom Wesen des Grundes* (1928) (HEIDEGGER, 1988a, p. 86); ou na expressão *Das Welten von Welt*, cunhada em *Das Ding* (1950) (HEIDEGGER, 1986c, p. 214); ou ainda, como outra variação do mesmo sentido, na frase *Das Welten der Welt*, de seu texto *Alétheia* (1943) (HEIDEGGER, 1986c, p. 333).

48. “[...] fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (HEIDEGGER, 1998, p. 180).

49. “[...] fogo sempre-vivente, inflamando segundo a medida e se extinguindo segundo a medida” (HEIDEGGER, 1998, p. 180).

O fogo que sempre surge não se instaura “segundo” medidas. Confere a medida no sentido bem entendido de *métron*. O arranjo originário, o *kósmos*, é o doador de medida. A medida que o *kósmos* dá é o próprio cosmos como *physis*. Como surgimento, a *physis* propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre surgir do *kósmos* só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, *pyr* (*pháos*), vigora em si mesmo como o favor que favorece seu fundamento essencial, tanto no surgimento como no fechamento (HEIDEGGER, 1998, p. 182).

Assim, a *physis*, compreendida como “o que já não mais declina”, é o mesmo que o “fogo que sempre surge”: um raio que, perfazendo a junção inaparente em que o surgimento favorece o encobrimento, acende e apaga o amplo conduzindo o aparecimento de tudo que é – o *kosmos*. Neste sentido, Heidegger compreende a *physis* no pensamento de Heráclito como fogo, o fogo como raio e o raio como mundo.

Para prosseguir com o esclarecimento da compreensão de *physis* no pensamento de Heráclito, reconduzindo a nossa questão diretriz acerca da unidade originária de ser e pensar como unidade de *lógos* e *physis*, torna-se oportuno esclarecer uma outra característica do mundo, indicada por Heidegger (1988a, p. 45): “Heráclito reconhece um outro traço essencial do *kosmos*: ‘Para os despertados, há apenas um mundo comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para o seu próprio mundo’⁵⁰.”

Nessa sentença, Heráclito pensa a relação do homem com o mundo numa dupla possibilidade: para os homens acordados, o mundo é comum, enquanto, para os que dormem, o mundo é particular. Antes de ser algo pronto e acabado, com uma essência única e já determinada,

50. Esse fragmento 89 de Heráclito foi traduzido por Heidegger e vertido para o português por Artur Mourão.

o mundo se constitui (mundifica) de acordo com a possibilidade de vigília ou sono do homem.

Vigília e sono são as duas possibilidades fundamentais de relacionamento do homem com o mundo. A partir dos fragmentos 73, 19 e 34 de Heráclito, podemos pensar o sono como o desinteresse que desvia o homem de suas ocupações, impedindo-o de se concentrar no que faz: “Não é para se falar e agir dormindo”, pois “Não sabendo auscultar, não sabem falar”, ficando, assim, “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito lhes atesta: presentes estão ausentes”⁵¹. A primeira sentença exclama que, em suas ocupações, o homem não pode falar e agir dormindo. Dormir significa aqui a dispersão que aliena o homem de sua presença, impedindo-o de compreender o sentido do que se apresenta; indica a sonolência e modorra que caracterizam uma ocupação desinteressada. Ao falar e agir dormindo, tudo fica turvo e confuso para o homem. Ele “fala, fala, mas não diz nada”. Na segunda sentença, Heráclito alerta que, para saber falar, é necessário saber auscultar. Auscultar é ouvir com atenção, não dormir. Essa atenção promove a concentração e o interesse que despertam o homem. Concentrado no interesse desta ausculta, presente na conjuntura do que se apresenta, o homem sabe falar. Diante da ausência dessa presença, quando o homem se dispersa no desinteresse, dizemos que ele “ouve, mas não escuta”. Desses dois fragmentos de Heráclito, podemos aprender o que o dito atesta: quem ouve, mas não escuta, fala, mas não diz; ouvindo, parece surdo; presente, está ausente.

Essa ausência, característica daqueles que, ouvindo, parecem surdos, provém e promove a “descompreensão” (em grego: *axynetoí*)⁵²

51. Os fragmentos 73, 19 e 34 de Heráclito foram traduzidos por Emmanuel Carneiro Leão.

52. Ao comentar o fragmento 2, no qual, como no fragmento 34 por nós referido, também aparece o termo *axynetoí*, Heidegger (1978, p. 153) afirma: “Essa palavra, Heráclito a usa frequentemente. Trata-se da negação de *synhiemi*, que significa ‘ajuntar’; *axynetoí*: os homens são tais, que não ajuntam...”.

que impede o homem de reunir, juntar, apreender o que se apresenta. Por isso, para os que dormem, o mundo não é comum. Ao indicar que “cada um dos que dormem se vira para o seu próprio mundo”, Heráclito mostra que a relação do homem com o mundo tende a se constituir numa ausência impessoal que, caracterizada como a sonolência e modorra que turva e confunde, desvia o homem para as peculiaridades habituais e cotidianas de seu mundo particular, impedindo assim a compreensão da conjunção original do que é comum, da conjuntura. Oposto ao mundo comum de quem, acordado, se esforça em compreender o que se constitui junto, o mundo particular consiste na descompreensão dos homens que, por só falar e agir dormindo, sempre recorrem à segurança do já conhecido e fixado pela certeza do entendimento habitual das coisas. O contrário desse sono que promove a descompreensão (des-con-junção – em grego: *axynetoi*) é a vigília, caracterizada no fragmento 113 como pensamento: “Pensar reúne [em grego: *xynón*⁵³] tudo” – adverso ao sono da descompreensão, que, por não reunir, desvia o homem para o seu mundo particular, a vigília do pensamento compreende, junta, a conjuntura comum do mundo.

É neste sentido que, opondo-se à ausência de compreensão de quem fala e age dormindo, Heráclito também diz que a relação do homem com o mundo pode do mesmo modo se dar na presença de uma vigília. Nesse caso, ao invés da diversidade de mundos particulares dos que dormem, “Para os despertos, há apenas um mundo comum”. Um mundo comum não significa aqui que todas as coisas são iguais para todos os homens, uma mesmidade indiferente de tudo a todos, nem possui nenhuma conotação política de igualdade ao que se oferece para o usufruto comunitário. O mundo comum se contrapõe ao particular de acordo com a vigência da vigília do pensamento

53. Pelas próprias palavras gregas, evidencia-se uma oposição entre *axynetoi* – como a des-com-preensão de quem, apesar de presente, está ausente – e *xynón* – como a reunião (com-preensão) promovida pelo pensamento.

que reúne ou do sono da descompreensão que aliena. Do fragmento 89 de Heráclito, só podemos compreender o mundo comum diante da contraposição ao mundo particular, de acordo com a vigília ou o sono dos homens – conforme relaciona a sentença.

Uma relação semelhante, que pode nos esclarecer o que Heráclito propõe pensar como mundo comum, aparece no fragmento 2, agora na perspectiva do *lógos*: “(Torna-se necessário seguir a conjuntura) mas enquanto o *lógos* vive em conjuntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular”⁵⁴. Como no fragmento 89, aqui também há uma contraposição entre o que é comum (em grego: *koinos*), a conjuntura (em grego: *xynos*⁵⁵), e o que é particular (em grego: *idion*). Em ambos os fragmentos, Heráclito estabelece uma mesma oposição entre o comum e o particular, sendo que, na primeira sentença citada, a oposição é relativa ao sono ou vigília do homem, e, na segunda, ela ocorre por se dar por meio do *lógos* ou através da massa. A partir desses dois fragmentos, podemos estabelecer uma relação entre a vigília do *lógos*, o pensar que tudo reúne, e a contrapartida do sono da massa, a dispersão de quem não se concentra na conjuntura. Isso proporciona uma compreensão comum ou particular do mundo.

Ao contrário das particularidades do mundo cotidiano, em que o homem, habituado ao seu entendimento familiar, se encontra dispensado da tarefa de se concentrar no interesse de suas ocupações e, assim, impessoalmente, fala e age dormindo; ao contrário da impessoalidade da massa que, por não reunir o conjunto do que se apresenta, compreende tudo de modo particular, o mundo é comum àqueles que,

54. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão.

55. A palavra *xynón*, que no fragmento 113 está relacionada ao pensamento (*phronesis*), aparece no fragmento 2 relacionada ao *lógos* e reaparece no fragmento 114 relacionada à lei (*nomos*). Nesse sentido, podemos, através de *xynón* como reunião, articular uma identidade entre *phronesis*, *lógos* e *nomos* no pensamento de Heráclito (HEIDEGGER, 1978, p. 155).

em acordo com o *lógos*, vivem em conjuntura. Neste sentido, para compreendermos o mundo comum de quem vive em conjuntura, e também encaminharmos nossa questão acerca da relação do homem com o mundo como unidade de *lógos* e *physis*, torna-se necessário o esclarecimento do que Heráclito compreende como *lógos*.

Capítulo 3

O lógos

Assim como a tradução da palavra *physis* por natureza e “todas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma”, a tradução de *lógos* por razão, verbo, juízo, lei do mundo, lógica corresponde ao primeiro passo que “deteve e alienou a essencialização originária” do sentido de *lógos* para o pensamento grego antigo.

Desde os primórdios entre os gregos, *lógos* e o verbo correspondente, *légein*, significam o mesmo que “discurso” e “dizer”. [...]. Todavia, devemos aprender que *lógos* não significa “palavra”, “discurso”, “linguagem”, porque o significado fundamental da palavra grega *lógos* não pode absolutamente referir-se a “discurso”, “linguagem” (HEIDEGGER, 1998, p. 252).

Antes que o conhecimento compartimental venha de novo acusar o pensamento de Heidegger, agora não só de contraditório como também de falsificador, devemos esclarecer a sua compreensão de linguagem como o estender acolhedor do surgimento, que guarda e mostra reunido o que aparece – devemos primeiro compreender o sentido de sua famosa frase, escrita em 1946 à Jean Beaufret na *Carta*

sobre o humanismo: “A linguagem é a casa do ser”. Para tanto, precisamos – ignorando tanto a compreensão habitual de *lógos*, seja a grega antiga, seja a ocidental moderna, como também a maledicência do conhecimento compartimental – perguntar: como Heidegger compreende o *lógos* no pensamento de Heráclito?

Através de sua etimologia filosófico-hermenêutica, Heidegger demonstra que *lógos* e *légein*, provenientes de *lego*, além de significarem discurso e dizer, guardam, de modo mais originário, o sentido de estender e de colher, ainda presentes na tradução latina *legere*. Estender, em alemão *legen*, é a ação de deitar uma coisa na outra em uma unidade conjunta. Colher, em alemão *lesen*, é o ato de ajuntar seletivamente o que se quer guardar e conservar reunido, correspondendo, assim, à ação de colecionar. Na relação com o colher, o estender é o abarcar que circunscreve e seleciona o que deve ser recolhido. Na relação com o estender, o colher é o abrigar que reúne e conserva o que foi selecionado: “colher já é sempre estender. Estender, de si mesmo, é sempre colher” (HEIDEGGER, 1986c, p. 254): estes sentidos são recíprocos: “Estender (*legen*) é sinônimo de colher (*lesen*)”. Heidegger quer indicar, com esta reciprocidade, o sentido de *lógos* como colheita: um estender que, desde o interesse que elege o que deve ser reunido e guardado, abarca a totalidade do que se oferece para a colheita e recolhe o que foi selecionado, ajuntando no abrigo. O ajuntar da colheita não é nunca um simples amontoado, mas uma reunião do que foi selecionado para ser guardado e conservado.

Heidegger mostra a diferença entre o entulho de um amontoado e a reunião de uma coleção ao indicar, comentando o fragmento 124 de Heráclito, que “*Sarma* é o conceito oposto a *lógos*: o simples amontoado frente ao que se sustém em sua consistência; o entulho frente à unidade de reunião, o *anti-ser* frente ao Ser” (HEIDEGGER, 1978, p. 158). Ainda no intuito de demonstrar o significado de *lógos* como reunião, coleção, na diferença de um amontoado confusamente entulhado, Heidegger, além de indicar que tanto nos matemáticos gregos, como em Homero e Aristóteles, aparece este sentido de *lógos* como

reunião e colheita (HEIDEGGER, 1978, p. 149; 1998, p. 336), mostra que este é o sentido do que chamamos de uma coleção numismática ou artística (HEIDEGGER, 1978, p. 149; 1998, p. 299)⁵⁶.

Elegendo, buscando, estendendo e selecionando, o homem (es)colhe o que deve ser recolhido, abrigado e conservado. Esse conservar junto no abrigo, apesar de geralmente ser compreendido como o resultado final da colheita, é, todavia, o que organiza e orienta originariamente toda coleta, ele é o seu princípio. Somente a partir da perspectiva dessa guarda é possível uma escolha. Toda colheita é, portanto, uma ação que congrega a complexidade de diversos momentos articulados na unidade simples de estender e colher. O *lógos* é esse simples estender acolhedor (em alemão: *die lesende lege*).

Diante deste significado originário de *lógos*, e de seu verbo correspondente *légein*, devemos então perguntar: “Como *légein*, cujo sentido próprio é estender, chega a significar dizer e falar?” (HEIDEGGER, 1986c, p. 252). Essa questão não busca, como o conhecimento compartimental poderia supor, demonstrar que, ou como, “antes” os gregos compreendiam o *lógos* como colheita e “depois” passaram a compreendê-lo como discurso, mas se propõe a pensar como originariamente o fenômeno da linguagem, o discurso, se constitui a partir do estender acolhedor: “É no *légein*, no sentido de estender, que o ser do dizer e do discorrer vem se articular: isto nos abre uma indicação sobre a decisão mais próxima da origem e mais rica sobre o ser da linguagem” (HEIDEGGER, 1986c, p. 256).

56. Para indicar essa diferença, podemos assinalar também o sentido de antologia das coletâneas poéticas, em que, em vez de um entulho aleatório de poemas e versos, o que é apresentado foi coligido de acordo com uma perspectiva que, abarcando todo o conjunto do que foi escrito, selecionou e recolheu as poesias reunidas na coletânea. Um exemplo dessa indicação é a frase com que João Cabral de Melo Neto inicia a sua própria antologia *Poesia crítica*: “Este livro **reúne** os poemas em que o autor **tomou como assunto** a criação poética e a obra ou a personalidade de criadores poetas ou não” (negritos meus).

Diversas armadilhas ameaçam a compreensão originária da essencialização (*Wesen*⁵⁷) da linguagem. A primeira e mais ardilosa, engodo que cerceia e encerra toda a compreensão lógica, gramatical, linguística ou filológica da linguagem, é tratá-la como algo, um ente simplesmente dado ao nosso manuseio, passível de ser objetivamente compreendida e determinada.

Essa armadilha, por sua vez, sustenta o seu embuste na própria possibilidade gramatical de substantivar os verbos, o que foi denominado pelos gramáticos latinos de “*modus infinitivus*”. No infinitivo, o verbo se transfere para a forma nominal do substantivo e, perdendo a sua referência com a ação, passa a ser compreendido como um ente. A ação, então, se transforma em coisa, dando assim a ilusão de ser algo determinado⁵⁸. É o que ocorre, por exemplo, com o verbo jantar na seguinte frase: “o jantar está servido”. Ele é de tal modo substantivado que se torna difícil, e só a custo de um grande esforço, pensá-lo como ação, um verbo, e não como ente, substantivo.

No caso de “linguagem”, assunto que agora investigamos, para nós de língua latina, essa armadilha é ainda mais insidiosa, pois perdemos completamente a referência verbal deste substantivo, na medida em que o nosso verbo falar já provém de uma outra raiz – o que não é o caso, por exemplo, da língua grega antiga, na qual *lógos* corresponde à *légein*, ou da alemã, em que *Sprache* corresponde a *sprechen*. Distantes da referência com o falar, a linguagem possui para nós uma proximidade com a língua – “é uma coisa da boca”.

57. Ver três conferências publicadas com o título *Das Wesen der Sprache* (HEIDEGGER, 1993a). A tradução de *Wesen* por “essencialização” foi proposta por Emmanuel Carneiro Leão na tradução de *Einführung in die Metaphysik*. A justificativa está na nota 9 do livro traduzido (HEIDEGGER, 1978).

58. Referindo-se à palavra ser, Heidegger (1978) demonstra a característica linguística e gramatical do “substantivo verbal”.

Conforme o propósito de Heidegger, o primeiro desafio para lograrmos uma compreensão do sentido grego (heraclítico) de *lógos* como linguagem é, atentos às armadilhas, não entendermos a linguagem como substantivo – como algo, um ente simplesmente dado ao nosso manuseio, passível de ser objetivamente determinado –, mas pensarmos a linguagem na dinâmica que se perfaz como compreensão no falar e no ouvir (no escrever e no ler). O nosso primeiro desafio consiste, portanto, em abdicarmos da intenção de entendermos o que é linguagem por meio de determinações lógicas, para, despojados do afã da certeza que só compreende o que pode dominar, experimentarmos, na concordância de nosso pensamento, a confirmação da compreensão heraclítica de linguagem.

Sem persistir nesta questão que deve oportunamente retornar, prosseguindo em nosso propósito de compreender o *lógos* no pensamento de Heráclito para, deste modo, pensarmos o sentido de comum, junto, da con-juntura (*xynon*) do mundo, conforme os fragmentos 89 e 2, e assim demonstrarmos a relação fundamental do homem com o mundo como unidade de *lógos* e *physis*, precisamos ainda nos alertar para o perigo de outras armadilhas que – camufladas no pressuposto metafísico de que o discurso seja a expressão sonora que representa o real para a comunicação humana – também ameaçam a nossa compreensão originária de linguagem – e de homem.

Sem nenhuma dúvida, todos sabemos que a linguagem é a faculdade humana de expressão e comunicação. Falar é exprimir, uma ação dos órgãos de fonação que expõe (externa) sonoramente as nossas compreensões, sensações, sentimentos, emoções, (internas). Ouvir é o captar correspondente, uma recepção auditiva dos sons externalizados pela fala. Para a evidência dessa interpretação corrente, não há dúvida de que a linguagem, como expressão humana, é também o instrumento de comunicação entre o emissor que fala e o receptor que ouve, fundamento do convívio comunitário e social dos homens. Neste sentido, o que também é óbvio, a linguagem é uma faculdade humana, possibilidade de expressão e comunicação que só o homem

possui. Todos sabemos que a linguagem é o que diferencia os homens dos outros animais. O homem é o animal que tem linguagem: *zoon lógon échon*, como já dizia Aristóteles, um dos pais da filosofia.

Ainda de acordo com esta interpretação, de modo igualmente evidente, a linguagem, compreendida como faculdade humana de expressão e comunicação, é o que representa o real, dando-lhe sentido e significado. As coisas que estão no mundo são compreendidas à medida que as palavras lhes dão significado. O significado é a representação simbólica das coisas, uma codificação linguística do real que, possibilitando a compreensão do mundo, permite a expressão e comunicação humana.

Diante de tantas evidências, não há mais nada para pensar. Esta é a compreensão e a conclusão da metafísica. Se o nosso propósito é compreender o *lógos* no pensamento de Heráclito, devemos ficar atentos às armadilhas que se escondem na obviedade dessas pressuposições, pois as ciladas impossibilitam pensar originariamente a linguagem e o homem. A ausência de dúvida do que é óbvio, o estabelecimento de sua certeza, cerceia e encerra toda relação do pensamento com a linguagem. Se é nosso propósito questionar “como *légein*, cujo sentido próprio é estender, chega a significar dizer e falar”, precisamos escapar às armadilhas da metafísica para, distantes da evidência de todas estas certezas, buscarmos compreender o sentido de *lógos* e *légein* no pensamento de Heráclito. Para essa busca, Heidegger indica, como caminho exemplar e paradigmático, a leitura do fragmento 50 de Heráclito.

“Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um”⁵⁹.

59. Fragmento 50 de Heráclito na tradução de Emmanuel Carneiro Leão.

A sentença indica um escutar e um dizer; o escutar o que diz o *lógos*: tudo é um. Na medida em que ela se refere ao escutar e ao dizer, o assunto da sentença é a linguagem. Todavia, a linguagem que aqui está sendo pensada não é de ordem semântica nem fonética, pois Heráclito começa a frase recusando essa compreensão da fala como significação e expressão sonora do real ao exclamar que o sábio é quem não ouve simplesmente as palavras que ele próprio fala – “Ouvindo não a mim...”, – mas escuta o *lógos*. Apesar da recusa do ouvir, na medida em que o *lógos* é algo que se escuta, não podemos negar que Heráclito está, nessa sentença, pensando a linguagem. Isso é confirmado com o verbo *homologeîn* da segunda parte da frase, que, composto por *homon* e *légein*, significa dizer o mesmo, concordar. Deste modo, a sentença assinala duas possibilidades da audição, o ouvir (a mim) e o escutar (o *lógos*), indicando duas compreensões distintas (e complementares) de linguagem.

Não no sentido semântico e fonético de comunicação e expressão, o fragmento 50 de Heráclito pensa a linguagem em outra essencialização. Para compreendermos o sentido de linguagem proposto na sentença, o escutar e dizer o *lógos*, temos que, despojados das evidências do entendimento corrente, pensar a linguagem a partir da experiência que dela podemos ter em nosso próprio ser, pois “É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar”⁶⁰.

A linguagem é dada a todos os homens. Ela constitui a diferença fundamental entre nós e os outros entes. Todavia, como nos foi dada, a linguagem é um presente, um dom do homem, e não um instrumento de sua posse. Como dom, a linguagem nunca é algo pronto e acabado, passível de ser subjugada pelo arbítrio e pelas determinações do homem. Longe de ser uma propriedade humana, algo que esteja sob seu domínio, como dom, a linguagem se doa ou se recusa na medida em que o homem a consoma ou a consome. Consumar é o cuidado com a palavra de quem, falando plenamente o que diz,

60. Fragmento 116 de Heráclito na tradução de Emmanuel Carneiro Leão.

leva a linguagem ao seu sumo. Opondo-se ao consumir, o consumir é o desperdício da linguagem no falatório público, é a publicidade, que desgasta o sentido original das palavras. Abre-se, portanto, uma dupla questão: como e quando o homem consuma ou desgasta o seu dom de linguagem? A partir dos fragmentos 73, 19 e 34⁶¹, podemos pensar o consumir ou desgastar a linguagem como o falar acordado ou dormindo de quem com-preende ou não a con-juntura de sua presença. Na vigília ou no descuido dessa compreensão, ao falar, o homem consuma ou consome o seu dom, trazendo a linguagem à fala ou negligenciando o ser da linguagem.

É através da experiência de consumação da linguagem pela vigília de ser, que devemos pensar o que o fragmento 50 de Heráclito diz. A primeira parte da sentença, “Ouvindo não a mim mas escutando o *lógos*..”, indica a necessidade de, para haver compreensão do *lógos*, não se deter apenas nas palavras que foram ditas, mas se concentrar na presença que funda e promove o que é dito plenamente.

A compreensão do *lógos* não ocorre por meio da interpretação semântica ou fonética do discurso, mas como o que Heráclito indica no verbo *homologeîn*, concordar. Concordar é dizer o mesmo, confirmar. A confirmação de quem diz o mesmo não se efetua como um remedar sonoro do que foi dito – pois a sentença não se refere às araras ou aos papagaios. Como já indicado, o caráter fonético, sonoro, da linguagem não é aqui o fundamental, pois a escuta de quem diz o mesmo não deve ouvir apenas o som das palavras que são ditas, mas o *lógos*. O homem concorda com o *lógos* quando ele não apenas ouve, mas antes escuta. Concordar é a concentração no interesse da presença que consuma nosso ouvir: “escutamos quando somos todos ouvidos” – ou como Heidegger, com um jogo de palavras da língua alemã, indica: “nós escutamos (em alemão: *hören*) quando pertencemos (em

61. Respectivamente: “Não é para se falar e agir dormindo”; “Não sabendo auscultar, não sabem falar” e “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito lhes atesta: presentes estão ausentes” (traduções de Emmanuel Carneiro Leão).

alemão: *gehören*) ao que nos é dito”⁶². Entretanto, se o *lógos*, a linguagem, não é nada semântico nem fonético, como podemos escutá-lo e com ele concordar, isto é, dizer o mesmo? Mais uma vez, na diferença entre falar e ouvir, devemos esclarecer o que aqui está sendo compreendido como dizer e escutar.

“O dizer da linguagem, que tem o seu ser no *légein* no sentido de estender, não se determina nem a partir do som emitido (*phoné*) nem a partir da significação (*semáinein*)” (HEIDEGGER, 1986c, p. 256). O dizer da linguagem, que tem seu ser no *légein* no sentido de colher, se constitui como um estender que recolhe. Semelhante a uma colheita, a linguagem também se compõe de um estender que, a partir da abrangência que abarca o aparecer, circunscreve seletivamente o que lhe interessa, reunindo e guardando o que aparece no que é nomeado.

Nomear não é *apenas* distribuir significados, empregar palavras, mas *antes* chamar pelo nome, mostrando o que aparece. Antes de ser apenas uma expressão sonora que significa e comunica, dizer é o nomear que chama à presença o que estava ausente, latente. Neste sentido, as palavras que nomeiam as coisas, antes de serem apenas códigos simbólicos, mostram o que as coisas são, “Pois as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são” (HEIDEGGER, 1978, p. 44)⁶³. Antes da compreensão apenas de seu sentido semântico e fonético, para Heidegger *a linguagem é a casa do ser*. A tradição metafísica não compreende esse “antes” originário da linguagem, porque se fixa no “apenas” de suas determinações habituais.

Na primeira das três conferências reunidas com o título *Das Wesen der Sprache*, a que foi proferida em 4 de dezembro de 1957, Heidegger

62. “Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*” (HEIDEGGER, 1986c, p. 259).

63. E Heidegger (1990, p. 59) acrescenta: “Só na medida em que a linguagem nomeia pela primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer”.

confirma a frase escrita na *Carta sobre o humanismo*, ao interpretar o último verso do poema “A palavra” (*Das Wort*) de Stefan George: “*Kein Ding sei wo das Wort gebracht*” – que poderíamos traduzir assim: “Nenhuma coisa seja onde falta a palavra”. Ao inverter a frase do poeta, Heidegger pensa como algo só é na medida em que uma palavra o nomeia, pois antes de ser nomeado, o ente não é. Sendo mais precisos, do inominado nada podemos dizer, nem que ele seja nem que não seja, pois, como a palavra é o que chama à presença, apenas ela faz algo aparecer e, assim, ser (ou não ser) um ente. Quando falta palavra, nenhuma coisa é, nem também não é. Faltam palavras para falar do inominado. “O ser do que quer que seja, o que é, reside na palavra. Daí a frase: a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 1993a, p. 166).

A linguagem, o *lógos*, é o estender acolhedor que, reunindo e guardando o que se apresenta, diz o que é o ente. O *lógos* conduz o que aparece a se mostrar no que é nomeado. Neste sentido, opondo-se ao falar da publicidade, o dizer da linguagem, antes de ser apenas uma representação simbólica do real para a comunicação humana, é o que, a partir da descoberta do que se apresenta, confere ser aos entes.

Se o dizer não é determinado a partir do som emitido, então o escutar que lhe corresponde não pode também consistir em primeiro lugar em uma voz que atinge a orelha sendo assim captada, em sons que afetando os nossos ouvidos, são transmitidos para diante (HEIDEGGER, 1986c, p. 257).

Em diversos textos, desde *Ser e tempo*, Heidegger indica a necessidade de compreendermos como ocorre o *fenômeno* de nossa audição, mostrando que nunca ouvimos primeiramente apenas ruídos e sons, mas o mundo que nos circunda em nossas conjunturas: ouvimos os pássaros cantando, o telefone tocando, o marulho do mar, o vento nas árvores, uma pessoa falando. Em nossa audição, sabemos

distinguir nitidamente o som de, por exemplo, um violino do de um piano ou de qualquer outro instrumento. Ouvindo, compreendemos e podemos diferir claramente o canto dos pássaros do das cigarras, do dos grilos; distinguimos perfeitamente a fala das pessoas do latido dos cachorros ou do miar dos gatos. Não ouvimos apenas ruídos sonoros, mas sim entes, já conhecidos ou não. Podemos não compreender um determinado som, mas sabemos que é um som desconhecido, estranho, nunca apenas um puro ruído. Ouvimos sons que podemos até mesmo não compreender, mas que estão sempre circunscritos, ou não, na conjuntura de nosso ambiente. É sempre o som de algo, um ente, conhecido ou não. “É indispensável uma atitude artificial e complexa para se ‘ouvir’ um ‘ruído puro’” (HEIDEGGER, 1988c, p. 222): escutamos sempre “mais” do que apenas os ruídos que ouvimos. Escutamos o mundo em tudo que ouvimos.

Ao afirmar “ouvindo não a mim mas escutando o *lógos*”, Heráclito opõe o ouvir que não compreende a conjuntura sonora – pura afecção de sons de quem, des-concentrado, apenas dá ouvidos – ao escutar o *lógos*, como o recolhimento concentrado no estender acolhedor que junta e guarda, reunindo a conjuntura do que aparece. Podemos, “dormindo”, apenas ouvir o som dos entes que nos cercam, ou antes, “acordados”, escutar a composição silenciosa que compreende o ser destes entes.

A sentença diz que o verdadeiro ouvir, o escutar, se efetua não através de uma recepção sonora das palavras proferidas, mas a partir do *lógos*. Deste modo, Heráclito assinala que, apesar de não ser uma percepção sensível de ruídos, timbres e tons, nada sonoro, o *lógos* é algo passível de escuta. A partir dessa sentença, podemos estabelecer uma diferença entre o ouvir sons e o escutar o *lógos*. A tradição metafísica, que sempre entendeu a linguagem apenas no âmbito da lógica, da gramática, da linguística ou da filologia, compreende somente o nosso ouvir sonoro – uma recepção auditiva dos sons que afetam os nossos ouvidos –, ignorando, com o seu característico desprezo, tamanha insensatez de cogitar uma escuta do que não é sonoro, uma

“voz silenciosa do ser”. Entediado, esse entendimento não suporta mais tanto enfado e de novo se aborrece, acusando o pensamento de Heidegger de ser místico e subjetivo. Mais uma vez, deixemos esse entendimento entregue às perversidades de seu gozijo.

Para compreendermos esta escuta do que não é sonoro, podemos, recordando a diferença que estabelecemos entre a harmonia aparente e a inaparente, quando analisamos o fragmento 54 de Heráclito, pensar uma relação entre o ouvir sonoro e a harmonia aparente – e, por sua vez, entre o escutar o *lógos* e a harmonia inaparente. Essas relações compreendem, por um lado, o som que aparece, que é sonoro e caracteriza como ouvimos os entes, e, por outro, o *lógos* inaparente, que não é sonoro, caracterizando como escutamos o ser. Na diferença de ouvir o ente que aparece como som, Heráclito indica, no fragmento 50, o escutar silencioso do ser que inaparece em todo som que ouvimos. O que ouvimos com o nosso aparelho auditivo é sempre um som de algo que já apareceu. Distinto deste ouvir entes, a escuta se constitui como a concentração na presença do que se apresenta e, assim, concorda, “sintoniza”, com a unidade inaparente de tudo que aparece.

Ao contrário do desaparecer que se opõe ao aparecimento, o inaparente permanece latente em tudo que aparece, propiciando e preservando tanto o aparecimento como o desaparecimento do que é e do que não é. Do mesmo modo, o *lógos* também não se opõe ao som das palavras (dos entes), mas permanece latente como silêncio em tudo o que escutamos. Todavia, porque latente na inaparência, convém aqui recordar que esse silêncio, por nunca se determinar nos arranjos da evidência, sendo assim sempre originário, soa mais forte (é mais nobre) do que o som que aparece.

“Ouvindo não a mim mas escutando o *lógos* é sábio concordar que tudo é um”. Heráclito pensa nessa sentença o que ocorre quando, além dos simples sons das palavras, escutamos o silêncio do *lógos*: concordamos que tudo é um. No sentido inverso, podemos compreender a possibilidade da escuta não sonora do *lógos* como concordância com a unidade de tudo. Diverso do ouvir sonoro, a escuta do *lógos*

é uma sintonia ao mesmo (*homo*) dizer (*légein*). O verbo *homologeïn* indica a possibilidade necessária à escuta do *lógos*.

Como também já mencionamos, concordar significa dizer o mesmo que foi dito, não no sentido de remedar, mas de confirmar o que foi afirmado desde uma compreensão comum. A partir da unidade dessa homologação, o *légein* diz o mesmo que o *lógos*: tudo é um. Escutar o *lógos* é então compor a conjuntura do que ouvimos, e não simplesmente ouvir sons e ruídos. Opondo-se à dispersão do simples dar ouvidos de quem apenas ouve os sons dos entes, quem escuta o *lógos* se concentra na presença do presente e, a partir da obediência a esse pertencimento ao ser, concorda que tudo é um: “Para falar com recolhimento é necessário concentrar-se na reunião de tudo [...]” (HERÁCLITO, 1991). A fim de esclarecer toda essa dinâmica de escutar e dizer o *lógos*, Heidegger vai, provisoriamente, traduzir a sentença 50 da seguinte forma: “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*, então é um saber [que consiste em] dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um” (HEIDEGGER, 1998, p. 270).

De acordo com o que indicam os fragmentos 40⁶⁴ e 50, ao contrário do acúmulo de diversos conhecimentos, para Heráclito, o saber consiste em, escutando o *lógos*, compreender que tudo é um (em grego: *hèn pánta einai*). De um modo geral, a frase *hèn pánta einai* foi interpretada como “tudo é um” ou, com os termos invertidos, “um é tudo”. Em ambas as traduções, o ser (*einai*) é compreendido como um verbo de ligação que, juntando as partes relacionadas, efetua a cópula entre o sujeito e o predicado do juízo – neste caso, da unidade com a totalidade. A relação é compreendida como uma justaposição de dois

64. “Muito saber não ensina sabedoria, pois teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, a Xenófanes e Hecateu” (HERÁCLITO, 1991).

compartimentos, o um e o tudo, previamente prontos e determinados, posteriormente unidos pelo verbo ser: “um” é “tudo”.

Como já alertamos, por Heráclito sempre pensar relações originárias, precisamos compreendê-las não como reuniões de partes distintas, mas como diferenciações do mesmo. A relação da unidade com a totalidade, indicada no fragmento 50 como o saber do *lógos*, não ocorre como justaposição de duas partes, pois a sentença não fala do dois nem da parte, mas relaciona o um com o tudo. Para o um ser unidade não pode haver o todo como algo distinto. Do mesmo modo, para o todo ser totalidade, não pode haver o um como algo outro – o um e o todo se constituem reciprocamente no favor originário desta relação.

Para se esquivar do pressuposto compartimental da metafísica e, assim, indicar a originalidade da relação da unidade com a totalidade, Heidegger vai propor duas interpretações dessa frase de Heráclito. Enquanto na conferência *Lógos*, pronunciada em 1951 e publicada em 1954, o verbo ser é suprimido – “*hèn pánta*, um: tudo, tudo: um” (HEIDEGGER, 1986c, p. 265) –, no curso *Lógica*, do semestre de verão de 1944, ele afirma:

Toda tentativa de pensar e fazer a experiência de *hèn e pánta* ver-se-á frustrada enquanto não formos capazes de pensar o *einai*, o ser, à maneira de Heráclito e do pensamento grego originário, intuindo esse pensamento na direção de sua via e âmbito próprios (HEIDEGGER, 1998, p. 276).

Antes de ser uma contradição, como o conhecimento compartimental imediatamente acusa, ou uma mudança do modo de Heidegger pensar o ser, como facilmente os seus críticos e comentadores anunciam, o que é afirmado em 1944 é confirmado dez anos depois como o que permanece impensado na sentença de Heráclito: o *lógos*, como *hèn pánta einai*, constitui a compreensão grega (heraclítica) do ser como *physis*: “O *lógos* e o *hèn pánta* não são duas coisas diversas,

mas a única mesma essência do ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 383), pois “o *hèn pánta* como *lógos* é o presentificar do que se apresenta” (HEIDEGGER, 1986c, p. 271). Como presentificar do que se apresenta, o *lógos* circunscreve o vigor inaparente do que brota desde si mesmo, perfazendo, como estender acolhedor, o que aparece na conjuntura de um mundo comum. Tanto no curso de 1944 como na conferência publicada em 1954, Heidegger busca mostrar como o ser (*physis*) era compreendido por Heráclito como *lógos*: um estender acolhedor que reúne e guarda o vigor do que brota e permanece: o *lógos* é a casa da *physis*. Isso significa que todo aparecer já emerge circunscrito, abrigado na compreensão de seu sentido. Mesmo o que não faz sentido aparece como sem sentido. Os entes nunca aparecem “fora” do estender que recolhe, como um amontoado aleatório e desarticulado. É por isso que Heidegger afirma que *sarma* é o oposto do *lógos* (HEIDEGGER, 1978, p. 158).

Reconduzindo ao caminho aberto pela pergunta: “como se essencializa a unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e *lógos*?”, podemos agora confirmar o que Heidegger afirma em *Introdução à metafísica*: “A alusão ao significado fundamental de *lógos* só nos poderá dar um indício, se já tivermos compreendido o que ser diz para os gregos: *physis*” (HEIDEGGER, 1978, p. 150). Se a *physis* é a emergência do que aparece em seu próprio vigor, o *lógos* é o que recolhe esta emergência, circunscrevendo-a em unidade e sentido. É na *physis*, no brotar de si mesmo, que permanece, que se estende o falar. O que ele recolhe, o que vem à fala, é o sentido de ser, isto é, a descoberta de sua verdade. O *lógos* é o modo como o discurso perfaz a *physis*, descobrindo o sentido do que é: no *lógos*, a *physis* vem à fala. Falar (*légein*) é colher o sentido de ser dos entes, descobrindo a sua verdade. No descobrir da verdade, a *physis* aparece perfeita⁶⁵ pelo *lógos*.

65. O termo perfeito deve ser aqui compreendido não como adjetivo, mas como participípio do verbo perfazer.

Para Heidegger, a *physis* (o vigor do que brota de si mesmo e permanece), o *lógos* (o estender acolhedor) e a *alétheia* (a verdade como descoberta) constituem o nexó originário e fundamental do que aparece, o *hèn pánta einai*:

[...] *alétheia, physis, lógos* são o *mesmo*, não enquanto uniformidade vazia de uma coincidência no indistinto, mas enquanto recolhimento originário no uno repleto de distinções, *tó hèn*. O *hèn*, o uno-único originário é o *lógos*, enquanto *alétheia*, enquanto *physis* (HEIDEGGER, 1998, p. 378).

O que foi pensado por Heráclito é o que Heidegger compreende como o ser dos entes: “No pensamento de Heráclito o ser (a presença) do ente aparece como o *lógos*, como o estender acolhedor” (HEIDEGGER, 1986c, p. 276).

Podemos agora compreender então tanto o sentido de comum, junto, da con-juntura (*xynon*) do mundo – conforme os fragmentos 89 e 2 –, como o de sabedoria, presente nos fragmentos 40 e 50. Os homens acordados têm um mundo só, que é comum, porque, em silêncio, eles escutam (“sintonizam”) o *lógos* inaparente (a *physis*: o ser) e, assim, concordando que tudo é um, sabem viver em conjuntura⁶⁶ – enquanto cada um dos que dormem vivem em um mundo particular, porque, no turbilhão da publicidade, apenas ouvindo o som do que aparece, se voltam para os entes cotidianos de seus entendimentos habituais. Como já indicado, devemos compreender tanto o mundo determinado pelo entendimento particular a partir da junção aparente como o mundo comum, a con-juntura compreendida pela sabedoria do *lógos*, junção inaparente. Deste modo, podemos

66. “[...] *lógos, harmonia, physis, kosmos* dizem o mesmo, só que a cada vez numa outra determinação originária de ser” (HEIDEGGER, 1986c, p. 188). Ao contrário de um acúmulo de conhecimentos variados, a compreensão é o que constitui o que aqui está sendo indicado como sabedoria.

estabelecer uma diferença entre a pluralidade do que é, os diversos entes que efetivamente aparecem ao nosso redor, e a unidade do ser, a totalidade do aparecer como tal – o próprio fenômeno de os entes aparecerem –, que permanece latente como o que inaparece em tudo que aparece. Como também já indicamos, pelo fato de o surgimento favorecer o encobrimento, ao efetivamente aparecer, o ser se oculta na descoberta dos entes, o que assinalamos nas notas 6 e 34 como a “participação”. Portanto, a compreensão da conjuntura (do *xynon*), sabedoria da concordância com a unidade de tudo que é, não ocorre ouvindo a diversidade dos sons que aparecem, mas no silêncio de quem, escutando o inaparente que se oculta no que aparece, descobre o acontecimento originário do aparecer de tudo que é, como identidade (*philia, harmonia, homologein*) de *lógos* e *physis*. Muito saber não ensina a sabedoria, porque esta não se obtém com o que efetivamente aparece – o que é: o ente –, como se fosse apenas o acúmulo de diversos conhecimentos, mas antes a sabedoria se aprende com a concordância que *se dá* na descoberta do que, como tal, se oculta na inaparencia.

Muito saber não ensina a sabedoria que Heráclito designa ser a de um *anér philósophos*, porque, ao contrário de um acúmulo e uma disponibilidade técnico-teórica de determinações, como *hòs phileî tò sophón*, essa sabedoria consiste no cuidado da ausculta que, estendendo e recolhendo o que é reciprocamente de acordo – harmonia da junção inaparente –, reúne a conjuntura do que aparece no sentido originário de sua descoberta. Esse cuidado, por sua vez, longe de ser um método ou uma técnica teórica, antes de se constituir em uma doutrina, consiste em, sem falar e agir dormindo, concentrar-se no interesse do inaparente, com a vigília de quem, por esperar o inesperado, se espanta com o seu acontecimento de ser. Como desencobrimento, a unidade de ser e pensar constitui o desafio de – não se fixando nas

composições da aparência – ser originariamente na descoberta do que se está sendo. A *alétheia* é o fundamento inaparente, a origem que compõe o aparecer na unidade de ser e pensar, mostrando o que o ente propriamente é. Acolher esse desafio como tarefa constitui a sabedoria que Heráclito indica como própria do *philosophos*. Por esse motivo, Heidegger indica, na carta a Jean Beaufret, que,

Diferente das ciências, o rigor do pensamento não reside apenas na exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos. O rigor do pensamento se edifica na medida em que seu dizer permanece, exclusivamente, no elemento do Ser e deixa vigorar a simplicidade de suas múltiplas dimensões (HEIDEGGER, 1967b, p. 27)⁶⁷.

Tanto Heráclito como Heidegger compreendem que a sabedoria, antes de qualquer acúmulo ou sistematização conceitual, consiste no cuidado em permanecer no elemento do ser (a *alétheia*) que, estendendo e recolhendo o sentido (*lógos*) do que advém, vive em conjuntura desencobrando o que aparece em sua proveniência original (*physis*). A verdade como *alétheia* é compreendida como o desvelo de não falar e agir dormindo, que, reunindo a originária harmonia inaparente de ser e pensar, compreende o que o ente é em seu próprio aparecer, em seu próprio ser. A sabedoria, para o “pré-socrático” Heráclito e para o “pós-metafísico” Heidegger, consiste no cuidado de vir a compreender o ente em seu surgimento, apropriando-se originariamente de seu sentido de ser, sem deixar que este se oculte no que aquele é, na sua aparência ôntica. Ao indicar a unidade de ser e pensar como desencobrimento, Heidegger quer

67. Questionando a relação entre ser, linguagem e pensamento, Heidegger (1967b, p. 100) retoma esse assunto ao longo de toda a carta, concluindo que o “pensamento recolhe e concentra a linguagem no dizer simples. E assim a linguagem é a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu”.

mostrar como, pela própria diferença entre ser e ente, não compreendemos o ser tal como compreendemos o ente. Enquanto este pode ser determinado categoricamente em um juízo, aquele só *se dá* na concordância com o pensamento, como o sentido do descobrir. A diferença ontológica e a verdade do ser constituem o assunto do pensamento de Heidegger:

Se traduzo obstinadamente a palavra *Alétheia* por descobrimento, isso não ocorre por amor à etimologia, mas pelo cuidado que o próprio assunto que deve ser pensado demanda, se quisermos permanecer fiéis à meditação do que é nomeado: ser e pensar. O descobrimento é o elemento no seio do qual tanto o ser como o pensamento são um para o outro e são o Mesmo. A *Alétheia* é nomeada desde o princípio da filosofia, mas, com o decorrer do tempo, ela deixou de ser propriamente pensada como tal pela filosofia (HEIDEGGER, 1985, p. 132).

Capítulo 4

A alétheia

A unidade originária de *physis* e *lógos* se essencializa no que os gregos antigos compreendiam com a palavra *alétheia*, o que Heidegger denomina de *sentido* ou *verdade do ser*. Para compreendermos a originalidade dessa relação entre *physis* e *lógos*, como já alertado, precisamos pensá-la não como duas partes que se unificam, mas como o diferenciar-se do que as constitui conjuntamente. Antes de qualquer tipo de adequação, *physis* e *lógos* são mutuamente constituídos a partir da *alétheia*, da verdade como desencobrimento.

Distinto de nossa concepção metafísica de verdade, o grego antigo compreendia a *alétheia* como a descoberta do que, surgindo desde si mesmo, reúne o que aparece na totalidade de uma conjuntura. *Alétheia* constitui a relação de *lógos* e *physis* que mostra o ente perfeito em seu ser, isto é, no sentido de sua verdade. Podemos indicar como Heráclito compreende a relação entre *lógos* e *physis* como *alétheia* através de uma interpretação de seu fragmento 112 (na tradução de Bruno Snell): “O pensamento é a máxima completude e a sabedoria é dizer e fazer o verdadeiro, segundo a essência das coisas, obedecendo-lhe”.

Apesar de essa tradução não deixar transparecer, Heidegger mostra como “todas as palavras fundamentais do pensamento originário

encontram-se numa tal unidade de conjunto que até quem já se havia dado conta voltará a se surpreender”, pois, além de *alétheia* (*alétheia*), encontram-se na sentença as palavras *physis*, *légein* (*lógos*), *poiēin* (*poiesis*), *sophiē*, *phronēin*, *aretē*: “Cada uma dessas palavras nomeia, numa perspectiva essencial, a essência do pensamento grego originário e do que nele se pensou” (HEIDEGGER, 1998, p. 369). A tradução de Snell trai a originalidade do pensamento grego não só por ocultar tais palavras, mas também porque pressupõe que a verdade seja algo evidente e trivial, que todos já há muito conhecemos como as palavras e as ações que, “segundo a essência das coisas”, são corretas, isto é, adequadas: a verdade é a adequação da palavra e da ação à essência das coisas. Para Heidegger, a interpretação de verdade que a tradução do fragmento 112 de Heráclito pressupõe “é historicamente impossível”, pois ela pertence a uma época posterior ao pensamento de Platão e Aristóteles, o pensamento medieval e moderno, não podendo corresponder de modo algum ao que Heráclito compreendia com a palavra *alétheia*. Distinto do sentido de adequação,

Na sentença de Heráclito, a palavra *alétheia*, comumente traduzida por “o verdadeiro”, significa literal e essencialmente “o desencoberto”. *Alétheia* – desencobrimento (*Unverborgenheit*) – é uma palavra fundamental do pensamento grego originário (HEIDEGGER, 1998, p. 369).

O assunto do fragmento 112 de Heráclito é a relação de *phronēin* e *sophiē* – palavras que são traduzidas geralmente por pensar e saber –, o que estrutura a sentença em dois momentos distintos. De acordo com esta disjunção, o fragmento é composto por duas frases, unidas com a conjunção “e” (em grego: *kai*): a primeira diz algo acerca do pensamento e a segunda, algo sobre o saber: “o pensamento (*phronēin*) é a máxima completude” – e (*kai*) – “a sabedoria (*sophiē*) é dizer e fazer o verdadeiro”. Todavia, afirmando que “Nas sentenças de Heráclito o *kai* quase nunca significa ‘e’” (HEIDEGGER, 1998,

p. 370), Heidegger nos propõe pensar a complexidade única de toda sentença, indicando o nexos fundamental entre pensamento e sabedoria. Para a sua interpretação, ao contrário da conjunção “e”, o *kaí*, em Heráclito, significa: “e isso diz igualmente”. Assim o fragmento estaria, portanto, afirmando que a “completude” (em grego: *aretè*) do pensamento se confirma na sabedoria do descoberto.

Baseado nessa interpretação do *kaí*, e indicando que a palavra *phronéin* significa “pensamento do sentido”⁶⁸, Heidegger traduz o início da sentença 112 de Heráclito do seguinte modo: “O pensamento do sentido é a coragem mais nobre e isso porque saber é: [...]”. O saber, como o que confirma o pensamento do sentido, consiste em “dizer e fazer o verdadeiro, segundo a essência das coisas, obedecendo-lhe”. Não esquecendo que essa tradução, sendo “historicamente impossível”, transfigura metafisicamente o pensamento de Heráclito, impedindo a sua compreensão originária).

Antes de enfocarmos a questão da verdade evocada pelo fragmento 112, atentemos primeiro para o fato de que nele, assim como no fragmento 73⁶⁹, Heráclito cunha a mesma expressão – *légein kaí poiéin* –, indicando um mesmo fenômeno. Embora diametralmente opostos, os sentidos destas duas sentenças são complementares, pois não falar e agir dormindo significa dizer e fazer o verdadeiro: os fragmentos 73 e 112 são concordantes, no sentido de afirmar e confirmar o mesmo.

Aqui também encontramos o termo *kaí*, que, de acordo com a interpretação de Heidegger, não deve ser compreendido no pensamento de Heráclito como a conjunção “e”, mas como a confirmação

68. “*Phrónesis, phronéin, phrén* é o pensamento, na acepção bem atendida do significado de nossa palavra alemã ‘sentido’, ou seja, de meditar o sentido, de buscar sentido numa coisa [...]. No ‘sentido’ reside a tomada demorada de tudo aquilo significado pela palavra grega *fronein*, cuja melhor tradução é ‘pensamento do sentido’” (HEIDEGGER, 1998, p. 379).

69. “Não é para se falar e agir dormindo” (fragmento 73 de Heráclito na tradução de Carneiro Leão).

“e isso diz igualmente”. Devemos, portanto, reconhecer o *légein kai poiên* de ambos os fragmentos não como duas determinações distintas ligadas pelo “e” – como é o caso da relação entre teoria (pensamento) e prática (ação) na modernidade –, mas como o próprio desdobramento da relação de *lógos*, *physis* e *alétheia*. Tanto o *légein* como o *poiên* são dois modos de o aparecimento se recolher reunido na descoberta de seu sentido. Eles constituem o “não falar e agir dormindo” de quem “diz e faz o verdadeiro, segundo a essência das coisas”.

Tentando contemplar todo horizonte desta compreensão, Heidegger traduz o fragmento do seguinte modo:

O pensamento do sentido (*phroneîn*) é a coragem mais nobre (*aretè*) e isso porque (*kai*) saber (*sophiè*) é: recolher (*légein*) (do encobrimento para o desencobrimento) o desencoberto (*alétheia*) na sua pro-dução (*poiên*), realizada na medida do surgimento (*katà phýsin*) (HEIDEGGER, 1998, p. 380).

Distinto de nossa noção de verdade, a *alétheia* é compreendida por Heidegger como o desencobrir do que estava encoberto. Por isso, a palavra grega *alétheia* será interpretada por ele como *Unverborgenheit*, que em português possui o sentido literal do termo *desencobrimento*. O que deve ser observado aqui é o fato de o encobrir (*a léthe*) ser negado pelo des-encobrir (pela *a-létheia*), fato que indica uma primazia fundamental do encobrimento, que só deixa aparecer o que permanece por ele coberto, quando negado:

O desencoberto deve ser arrancado de sua ocultação, lhe ser por assim dizer, raptado e roubado. Para os gregos, na origem, a ocultação, o fato de se encobrir, domina inteiramente a essência do ser: é por isso que o termo que entre eles corresponde à *veritas* dos Romanos e a *Wahrheit* dos alemães é caracterizado por um *a*

privativo (*a-létheia*). Originariamente verdade quer dizer: o que foi arrancado de uma ocultação. A verdade é este arrancar, sempre ao modo do desencobrimento (HEIDEGGER, 1987a, p. 143)⁷⁰.

Esse roubo, que o sentido privativo da expressão indica, deve ser compreendido positivamente como uma liberação do que estava latente, que deixa e faz aparecer: a *alétheia* é o traço fundamental, a essência do próprio ser (compreendido pelos gregos antigos como *physis*), o vigor dominante do que surge de si mesmo.

A verdade possui essa característica pela própria estrutura da *physis*, que favorece o encobrimento. Como essência da *physis*, a *alétheia* é compreendida como uma privação que liberta, porque o surgimento (*physis*) e o encobrimento (*kryptesthai*) se copertencem originariamente, constituindo o aparecimento de tudo que é como uma disputa entre ser e ente: o ser se oculta (inaparece) em todo ente que aparece. Se o ser assim se oculta, para que ele possa aparecer em sua verdade, é preciso negar essa ocultação, deixando-o des-oculto, descoberto. Para os antigos sábios gregos, a insistência do encobrimento é o que resguarda a existência do desencobrimento. O encobrimento é a latência que, ainda não descoberta, permite o seu desencobrimento: *kryptesthai*, como se retirar para o abrigo, não é simplesmente se fechar, mas é um abrigar (*ein Bergen*), no qual permanece preservada a possibilidade do surgimento e onde o surgimento como tal tem seu lugar. É o se encobrir que garante seu ser ao se desencobrir (HEIDEGGER, 1986c, p. 328).

Para demonstrarmos o significado de verdade presente na palavra *alétheia*, devemos compreender primeiro o sentido de encobrimento (*léthe*) que nesta palavra se apresenta negado. Assim,

70. Heidegger (1987a, p. 291) confirma essa compreensão dizendo: “A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. A descoberta em seu fato é, ao mesmo tempo, um roubo. Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade, valendo-se de uma expressão privativa (*alétheia*)?”.

podemos esclarecer o que é, e como ocorre, esta negação que descobre o encoberto, mostrando-o desencoberto. Esse encobrimento fundamental e constitutivo do surgimento deve ser pensado como um fenômeno unitário e simples que, todavia, pode ser visualizado em três momentos complementares.

O primeiro momento do encobrimento ocorre entre o ser e o ente, constituindo a própria diferença ontológica. Esse fenômeno acontece pelo que foi caracterizado como participação (HEIDEGGER, 1998, p. 69; 1986a, p. 177), presente em todo e qualquer aparecimento: tudo que é é ente. Do ser não podemos dizer que ele seja: o ser *se dá* (*es gibt*), sempre e necessariamente, no ente que é. Essa diferença foi caracterizada gramaticalmente como a diferença entre o ser, infinitivo verbal, e o ente, seu particípio. Tudo que se apresenta, que efetivamente aparece participando na presença, ou seja, tudo que é, é ente. Como o ser não é um ente, ele não aparece, permanecendo inaparente (como in-finito) em tudo que se apresenta. O primeiro aspecto do encobrimento assinala que o ser se encobre no aparecimento dos entes. Heidegger caracteriza isso de “encobrimento como privação” (HEIDEGGER, 1972, p. 42).

O “segundo” momento do encobrimento, que ocorre com o próprio ente, é uma decorrência imediata do anterior: por se ocultar na presença dos entes, o ser tende a ficar velado em sua dinâmica de aparecimento e descoberta, tornando-se uma resolução pronta e estabelecida como verdadeira: a “essência” das coisas. Deste modo, como consequência do velamento, o ente também se dissimula em sua possibilidade de aparecer originariamente, sendo compreendido como algo determinado e já, por todos, habitual e publicamente conhecido. Esse encobrimento ocorre quando uma aparência se torna verdade, decidindo absolutamente o que o ente é. Podemos, como um exemplo deste tipo de encobrimento, indicar o fato de os homens, por verem os astros celestes nascendo de um lado da terra e se pondo do outro, acreditarem durante muitos anos, até confirmarem as descobertas de Copérnico e Galileu, que a Terra constitui o centro imóvel do universo e os astros orbitam ao seu redor.

Por sempre aparecer e, assim, mostrar aspectos, o ente está constantemente na possibilidade de se apresentar numa aparência que, tomada como verdade, oculta o que ele é nele mesmo, encobrendo o seu próprio ser: “A aparência, *doxa*, não é uma coisa ao lado do Ser e da revelação (*Unverborgen*), mas pertence sempre a essa” (HEIDEGGER, 1978, p. 210).

Agora deve ter ficado mais claro: ao próprio ser, enquanto aparecer, pertence a aparência. [...]. A aparência se processa no próprio ente com ele mesmo. Ora, a aparência não só faz aparecer o ente, tal como ele propriamente não é, não apenas dissimula o ente, do qual é aparência, mas também se encobre a si mesma, como aparência, posto que se mostra como ser. E é exatamente por isso, por dissimular essencialmente a si mesma, ao encobrir e dissimular o ente, que dizemos com razão: as aparências enganam (HEIDEGGER, 1978, p. 135).

Heidegger caracteriza o “segundo” aspecto do encobrimento como *dissimulação* (HEIDEGGER, 1972, p. 42). Já o *esquecimento* constitui o “terceiro” momento do encobrimento, fenômeno que também decorre imediatamente do anterior. As aparências enganam porque não as compreendemos como aparências, mas como verdades. Elas se encobrem a si mesmas na medida em que se mostram como ser. Assim como toda ilusão provém do fato de não nos compreendermos iludidos – caso contrário não nos enganaríamos –, todo esquecimento também se funda no fato de não sabermos que estamos esquecidos, pois, se assim não fosse, lembraríamos. A ilusão da aparência e o esquecimento do ser constituem um ocultamento que se encobre a si mesmo, efetuando uma dupla ocultação do que aparece:

O que se apresenta se oculta no encobrimento de tal modo que, em uma tal cobertura, eu permaneço oculto a mim mesmo como aquele ao qual o que se apresenta se subtrai. E ao mesmo

tempo, esta ocultação, por sua vez, se oculta. É o que ocorre quando nós dizemos: esqueci (alguma coisa). O esquecimento não é apenas algo que nos escapa; o próprio esquecimento cai na ocultação, e de tal modo que nós mesmos, assim como nossa relação com o que foi esquecido, caímos no encobrimento (HEIDEGGER, 1986c, p. 320).

A privação, a dissimulação e o esquecimento, apesar de discernidos como três momentos do encobrimento, constituem o fenômeno simples e uno da *léthe*, que permanentemente exerce o seu poder de negação, mostrando o ente como ele não é. Pela própria estrutura da *physis*, ao aparecer, o ente se mostra em um aspecto que, fixando a possibilidade numa determinação, priva a compreensão de ser, dissimulando o seu sentido mais original nos recônditos do esquecimento. Esse poder de negação, o encobrimento da *léthe*, antes de, como pretende a metafísica, ser algo estranho à verdade, que não só pode mas também deve ser dela excluído, perfaz a essência da não verdade (em alemão: *Unwahrheit*), constitutiva da verdade originária – a *alétheia*. Heidegger a compreende como errância (em alemão: *Irre*): “A errância é a antiessência fundamental da essência originária da verdade” (HEIDEGGER, 1987a, p. 187)⁷¹.

Como antiessência fundamental da essência da verdade, a não verdade, ao contrário de ser o que não só pode mas deve ser excluído, constitui a errância que a privação, a dissimulação e o esquecimento promovem em quem, sem se dar conta, toma como verdade as aparências habituais. A errância consiste no falar e agir dormindo daqueles que, sem compreensão da conjuntura, se voltam para as determinações públicas de seu mundo particular. Se a não verdade é a errância

71. Em alemão: *Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit*. Podemos também indicar o próprio título do parágrafo 7º da conferência de 1930, a qual, diversas vezes revista e repetida, foi publicada em 1943 com o tema *Die Un-wahrheit als die Irre* (“A não-verdade como errância”).

que o encobrimento do sono instaura, a verdade como desencobrimento corresponde à negação da sonolência que, despertando o homem, o reconduz ao seu próprio sentido de ser. Antes de apenas ocorrer como uma determinação que, corretamente adequada à essência da coisa, exclui de si o erro da ilusão, a verdade como *alétheia* é o que compõe *lógos* e *physis* em sua unidade originária, desencobrando o sentido de ser do que aparece. Todavia, como antiessência fundamental da verdade, a errância não é algo que, uma vez negada, pode ser definitivamente excluída, mas, pelo contrário, por ser complemento constitutivo do descobrimento, ela permanece como a tendência em se encobrir que constantemente precisa ser negada para haver descoberta. É por essa reciprocidade adversa entre encobrimento e descoberta que a *alétheia*, como composição de *lógos* e *physis*, é o que tende a se ocultar na relação do homem com o mundo. Em seu texto *Da essência da verdade*, Heidegger pensa essa ocultação não como um enigma que pode ser desvendado e definitivamente resolvido, mas como o próprio mistério que constitui a existência humana: “Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou aquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o *Da-sein* do homem”: “A não-essência original da verdade é o mistério” (HEIDEGGER, 1987a, p. 183).

Heidegger chama de *Dasein* o modo existencial de ser do homem. Antes de apenas uma simples troca de nomes, ao chamar o homem de *Da-sein*, ele pretende indicar que a instância transcendente e existencial (*Da*) do acontecimento de ser (*sein*) é o que constitui propriamente a essência do homem. Por ser o único ente que, sendo, compreende o seu ser, “Somente o homem existe” (HEIDEGGER, 1987a, p. 35). Ao contrário dos demais entes que são “simplesmente dados”, somente o homem existe porque, como compreensão de ser, a sua essência nunca está pronta, de-terminada, mas se dá sempre lançada em sua própria

presença, tendo que, assim, ser-aí: “Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘pre-sença’ (*Dasein*) para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser” (HEIDEGGER, 1988c, p. 78)⁷².

Porque a “essência” do *Dasein* se dá em sua existência, ele é um ente aberto à compreensão de sua possibilidade de ser. Todavia, por ser sempre minha, sua, dele, ..., essa abertura da possibilidade de ser se encontra necessariamente fechada numa situação concreta e efetiva: eu sou, tu és, ele é – sempre e necessariamente no contexto factual de nossas circunstâncias. Como complemento constitutivo da existência, Heidegger chama de facticidade o modo como o *Dasein* se concretiza em cada situação efetiva. Existencialmente aberto ao ser, o *Dasein* se dá facticamente fechado no ente. “A abertura é, em sua essência, fatal” (HEIDEGGER, 1988c, p. 290)⁷³. “*Ek-sistente*, o *Dasein* é *insistente*” (HEIDEGGER, 1987a, p. 185).

Por insistir em sua situação, o *Dasein* tende, com a frequência das mesmas situações do dia a dia, a se habituar com uma determinação usual e comum dos entes, que passa a ser normativa de seu comportamento cotidiano. Fixado nessa determinação preestabelecida, o homem se desvia do mistério que assunta o pensar e, esquecido, lida com o ente apenas nas possibilidades ordinárias de sua interpretação habitual:

Esta maneira de se desviar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica do *Dasein*. A agitação de quem se afasta do

72. Para Heidegger, o questionamento do ser deve se constituir em uma interrogação acerca do *Dasein*. Por isso, a “ontologia fundamental” de *Ser e tempo* se torna uma “analítica existencial”.

73. “O *estar-lançado* (*Geworfenheit*) pertence à constituição ontológica da presença como constitutivo de sua abertura. Nele, desentranha-se que a presença já é sempre minha e isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados. A abertura é, em sua essência, fatal” (HEIDEGGER, 1988c, p. 290).

mistério para se refugiar na realidade corrente, o que faz o homem, desviando-se do mistério, zanzar de um objeto cotidiano ao outro, é o *errar* (HEIDEGGER, 1987a, p. 186).

O que Heidegger chama de errância (*Irre*) consiste na tendência de, em nossas ocupações cotidianas, adotarmos a interpretação comum e habitual dos entes que nos circundam, sem nenhum espanto que possa haurir uma compreensão originária do sentido destes entes. A interpretação comum e habitual é aquela que, por já ser tão conhecida, ordinária, prescinde de se enraizar na compreensão, sendo presuposta por todos como evidente. A errância caracteriza essa tendência que temos de lidar com os entes em nossas ocupações cotidianas, sem nenhuma compreensão do sentido de ser desses entes: eles são assim porque todos sabemos que assim eles são – a errância consiste na adoção do sentido que foi determinado pela ditadura do consenso público.

Em *Ser e tempo*, Heidegger descreve esse fenômeno da errância do homem como o modo cotidiano de o *Dasein* exercer o seu próprio ser. Nessa sua hermenêutica fenomenológica, ele compreende a errância como a constituição fáctica e existencial que, de imediato e na maioria das vezes, estrutura a abertura do *Dasein* de modo impessoal e decadente. Antes de ser um julgamento moral do homem, o impessoal e a decadência compõem a não essência constitutiva da essência da verdade, que desvia o *Dasein* do mistério originário, da *léthe* como princípio da *alétheia*, para se refugiar na segurança dos entes cotidianamente determinados. Anterior a qualquer classificação ética, o que Heidegger indica em *Ser e tempo* é a própria “constituição ontológica” da verdade do ser: o impessoal e a decadência constituem a essência da não verdade como a errância do homem.

Ao contrário de como entende a metafísica, a não verdade não é o que pode e deve ser excluído pela verdade, mas o que constitui

o complemento fundamental de sua própria essência. Só pode haver desencobramento do que estava encoberto: a *léthe* pertence à essência da *alétheia*, pois assim como o *surgimento favorece o encobrimento*, o encobrimento, de modo recíproco, também favorece o surgimento. A verdade, como desencobramento, é um negar o que encobre, fazendo aparecer o que estava encoberto: o que encobre é a aparência. O encoberto é o ser. A verdade como *alétheia* consiste na compreensão da aparência como aparência que, não se deixando enganar pelo mistério da privação, da dissimulação e do esquecimento, se apropria do sentido de ser dos entes que aparecem, descobrindo-os originariamente. Ao contrário do que entende a metafísica, a compreensão de verdade que Heidegger indica com a palavra *alétheia* (*Unverborgenheit*, desencobrimento), antes de ocorrer como uma adequação correta do juízo à coisa, consiste na experiência de descoberta original que mostra o sentido de ser que estava oculto, latente, na aparência dos entes. Em seu *retorno ao fundamento da metafísica*, Heidegger propõe mostrar que, antes de nossa compreensão tradicional, a verdade consiste no exercício de concentrar a unidade fundamental de ser e pensar na descoberta que mostra (se apropria de) o sentido dos entes que aparecem.

Capítulo 5

A compreensão tradicional da verdade

Três teses caracterizam a compreensão tradicional da verdade, compondo a definição metafísica de sua essência: 1. A verdade é a adequação do intelecto à coisa (e/ou da coisa ao intelecto); 2. A proposição (o juízo) é o “lugar” da verdade; 3. A verdade exclui de si o seu contrário, a não verdade.

A compreensão da verdade como adequação, apesar das transformações de sua interpretação, atravessa todo pensamento ocidental, de Aristóteles a Nietzsche (Husserl), como um pressuposto inquestionado e admitido incondicionalmente – conforme o próprio testemunho de Kant na introdução de *Lógica transcendental*:

A antiga e famosa questão, com a qual se supunha colocar os lógicos em apuros, [...] é a seguinte: *o que é verdade?* A definição nominal da verdade como correspondência, a adequação entre o conhecimento e o seu objeto, é aqui admitida e pressuposta (KANT apud HEIDEGGER, 1988c, p. 282).

Heidegger afirma que o pensamento aristotélico *acerca das interpretações* influenciou decisivamente a posterior definição da essência da verdade como adequação, formulada por Tomás de Aquino como *veritas est adaequatio intellectus et rei*⁷⁴, diretriz da compreensão metafísica de verdade que funda e norteia não só o pensamento filosófico, como também a opinião e as ciências do Ocidente. Esse conceito medieval de verdade é compreendido como adequação num duplo sentido: a *adaequatio* é tanto do intelecto à coisa – *intellectus ad rem* –, como também, *simultaneamente*, da coisa ao intelecto – *rei ad intellectum*. Isso se justifica pelo fato de os referidos intelectos serem, em cada caso, diferentes: só pode haver adequação do intelecto (humano) às coisas na medida em que elas, pela própria ordem da criação, estão adequadas ao intelecto divino.

De acordo com as escrituras religiosas, porque *Deus criou o céu e a terra*, todas as criaturas, as coisas, foram harmonicamente compostas na ordem da criação conforme o intelecto do criador. E, porque *Deus criou o homem a sua imagem e semelhança*, pelo seu intelecto, o que o faz ser diferente das demais criaturas e semelhante ao criador, o homem tem acesso a essa ordem da criação – pois, por uma adequação do seu intelecto à coisa, o homem pode compreender a verdade como a adequação da coisa ao intelecto divino.

A veritas como adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) garante a veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). Veritas significa por toda parte e essencialmente a convenientia, a correspondência dos entes entre si, a qual se funda na correspondência das criaturas com o criador, “harmonia” determinada pela ordem da criação (HEIDEGGER, 1987a, p. 166).

74. Citado por Heidegger (1988c, p. 282), que afirma o seguinte: “Tomás de Aquino, que remete a sua definição a Avicenna, que, por sua vez, remete ao *Livro das Definições* (século X), de Isaak Israelis, também usou para *adaequatio* (adequação) os termos *correspondentia* e *convenientia*”.

Para o pensamento medieval, apesar de intelecto e coisa serem compreendidos disjuntivamente – por isso a verdade é uma adequação –, eles se identificam no fundamento da criação, pois o pensamento e as coisas, mesmo já cindidos, ainda estão de acordo com a unidade e harmonia da ordem divina, o que fundamenta e garante ser a verdade uma adequação, uma concordância. Por isso, as sentenças “*verdade é a adequação do intelecto à coisa*” (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) e “*verdade é a adequação da coisa ao intelecto*” (*veritas est adaequatio rei ad intellectum*) estão aqui interligadas com a conjunção “*e*”, e não com a “*ou*”, o que assinala não apenas uma conversão dos termos *intellectus* e *rei*, mas uma simultaneidade complementar do duplo sentido de *adaequatio*. “A *veritas*, interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant” (HEIDEGGER, 1987a, p. 165)⁷⁵.

Desde o pensamento de Descartes, distinto da ordem divina da criação que, como fundamento comum de todas as criaturas, garantia a adequação do pensamento com as coisas, a relação do homem com o mundo passa a ser compreendida não mais a partir da unidade de um fundamento comum, mas como uma justaposição, *síntese*, de duas substâncias (*res*: coisa, realidade) absolutamente distintas: a *res cogitans* e a *res extensa*: sujeito e objeto. Desde então, afirma Heidegger, todo pensamento posterior a Descartes pressupõe esta separação:

A distinção entre sujeito e objeto invade toda problemática filosófica moderna, chegando a afetar até mesmo o desenvolvimento da fenomenologia contemporânea. [...]. Husserl se refere constantemente a esta distinção, e precisamente sob a forma que lhe deu Descartes: *res extensa – res cogitans* (HEIDEGGER, 1989a, p. 157).

75. Apesar de a compreensão da verdade como concordância entre o conhecimento e seu objeto ser para Kant também admitida e pressuposta, ele já não interpreta mais esta adequação do mesmo modo que Tomás de Aquino, na medida em que, para ele, a verdade é a adequação apenas da coisa ao intelecto.

Em seu projeto de, sem o alicerce da fé, buscar terra firme para o pensamento, Descartes, duvidando de todas as coisas, encontra somente a certeza de não poder duvidar de que duvida, prova incontestável da existência de seu próprio eu: *Ego cogito, ergo sum*. Deste modo, ele não só distingue o pensamento humano do aparecimento de todas as coisas, como lhe dá o privilégio de, diante da certeza de si, ser o fundamento, a sub-stância do real⁷⁶: o eu da consciência (*ego cogito*) passa a ser o sujeito, o *sub-jectum* – sendo o que lhe contrapõe, o mundo, caracterizado como objeto, o *ob-jectum*. Dividindo a *res* em consciência e extensão e, assim, consolidando o abismo que distingue o homem e o mundo na dicotomia sujeito (a parte ideal) e objeto (a parte real), Descartes aperfeiçoa definitivamente o conhecimento compartimental, aprimorando a definição tradicional da verdade como adequação – que agora não ocorre mais do intelecto à coisa “e” da coisa ao intelecto, pois não é mais uma correspondência entre o humano e o divino, mas do intelecto à coisa “ou” da coisa ao intelecto, conforme a perspectiva empirista ou idealista em que esta adequação for concebida.

Empirismo e idealismo são os dois modos nos quais, após Descartes, o conhecimento compartimental compreende a essência da verdade como adequação entre o intelecto e a coisa. Para demonstrarmos essa afirmação precisamos, antes, esclarecer o que, neste contexto, significa a palavra adequação, correspondência (em alemão: *Ubereinstimmung*). Só assim poderemos mostrar por que e como, após Descartes, o conhecimento se confina nessas duas possibilidades de compreensão da verdade.

Toda correspondência é uma relação. Entretanto, a recíproca não é verdadeira, pois nem toda relação é de correspondência. Heidegger

76. “Na proposição de Descartes, *cogito, ergo sum* se exprime uma primazia do eu humano e, com isto, uma nova posição do homem. [...]. O homem se sabe ele mesmo absolutamente certo de que é o ente cujo ser é o mais certo. O homem torna-se o fundamento e a medida, posta por si mesmo, para fundar e medir toda certeza e toda verdade” (HEIDEGGER, 1989b, p. 109).

se refere, como um exemplo de correspondência entre duas coisas, ao fato de duas moedas de cinco marcos serem redondas, feitas de metal e valerem cinco marcos. Elas se correspondem por serem iguais: a relação de igualdade é *um* modo de adequação. Permanecendo no exemplo, se as moedas não fossem igualmente de cinco marcos, mas uma de cinco e a outra de um marco, haveria correspondência em ambas serem redondas e feitas de metal, todavia não quanto ao valor das duas novas moedas, pois um é menos do que cinco marcos. Podemos concluir que a igualdade é uma “perspectiva”, um ponto de vista (em alemão: *Hinblick auf*), que relaciona o que é correspondente. Isso se comprova no fato de podermos constatar que, apesar de não terem o mesmo valor, as moedas são igualmente de marco alemão, perspectiva que também as torna correspondentes. Na relação entre coisas, a igualdade é uma perspectiva de correspondência, adequação.

Heidegger também assinala a correspondência que há entre uma coisa e o que dela se presume quando caracteriza, com um outro exemplo, o que faz ser o ouro não só real, mas também autêntico:

O ouro autêntico é o ouro real, cuja realidade se encontra em acordo com isto que, prévio e constantemente, compreendemos “propriamente” quando pensamos em ouro. Pelo contrário, quando desconfiamos ser um latão dourado, dizemos “algo não está de acordo”. [...]. A *coisa* corresponde com isto que ela é estimada ser (HEIDEGGER, 1987a, p. 164).

A perspectiva que funda e garante esse acordo não é mais a igualdade entre duas coisas, mas entre a coisa e o seu modelo, o que paradigmaticamente ela deve ser. Todavia, tanto no primeiro caso como neste segundo, a igualdade é o ponto de vista, a perspectiva que fundamenta a relação de correspondência.

Entretanto, a nossa questão é: como pode haver adequação entre dois entes desiguais, isto é, em que perspectiva podem intelecto e coisa corresponderem. Para o pensamento medieval, como Deus é o

fundamento desta correspondência, a ordem da criação é a perspectiva comum da adequação, o que garante haver correspondência. Mas, em que perspectiva há, na modernidade, correspondência entre intelecto e coisa se, após Descartes, o homem e o mundo, fundamentalmente dissociados em *res cogitans* e *res extensa*, se diferem essencialmente como sujeito ideal e objeto real? Repetindo: se, para a modernidade, tudo que é ou é sujeito, ou objeto, a correspondência entre ambos é real, ideal ou nenhuma delas? Ou, como Heidegger pergunta em *Ser e tempo*: “Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado?” (HEIDEGGER, 1988c, p. 284).

O realismo empírico vai afirmar que é o intelecto que se adequa à coisa, pois, como todo conhecimento provém da experiência do mundo, o seu fundamento é a realidade do real. Enquanto isso, para o idealismo subjetivo, porque “só podemos conhecer o que a razão coloca previamente nas coisas”, é a coisa que se adequa ao intelecto: a verdade será determinada como *adaequatio intellectus et rei* ou *adaequatio rei ad intellectum*, de acordo com a perspectiva empirista ou idealista da relação. Com o propósito de, retornando ao fundamento da metafísica, superar essa querela, Heidegger observa em *Ser e tempo*: “Ou será que o descaminho da questão consiste em seu ponto de partida, ou seja, na separação ontologicamente não esclarecida entre real e ideal?” (HEIDEGGER, 1988c, p. 284). O que, enfim, devemos perceber é que nessas duas perspectivas modernas, assim como na medieval, por homem e mundo estarem diferenciados em sujeito ideal e objeto real, a verdade é compreendida como uma adequação, uma correspondência, entre essas duas partes. Isso confirma a primeira tese, de que a adequação constitui a compreensão tradicional da essência da verdade.

A segunda tese que, complementando a anterior, compõe a definição metafísica de verdade afirma que a proposição (o juízo) é o lugar da verdade: “Verdade ou aparência não se encontram no objeto, na

medida em que ele se dá na intuição, e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado” (KANT apud HEIDEGGER, 1988c, p. 283).

Heidegger discorda dessa tese por ela não ser original. Ele compreende que a proposição, decorrente do conhecimento do mundo, é um modo derivado da interpretação – e a sua verdade, consequentemente, derivada do fenômeno originário da verdade⁷⁷. Para esclarecermos essa discordância, precisamos compreender o sentido da derivação que caracteriza a proposição e sua verdade. Como um caminho a essa compreensão, podemos indicar o que Heidegger descreve em *Ser e tempo* como as estruturas da compreensão e da interpretação, para então mostrar como a proposição é um modo derivado da interpretação.

Para a analítica existencial de Heidegger, “Somente o homem existe” – pois ele é o único ente que se compreende ser. Distinto da definição metafísica de existência que, contrapondo-se ao sentido de essência como possibilidade, significa a realidade efetiva dos entes, “O termo *existência* é usado em *Ser e tempo* exclusivamente para caracterizar o ser do homem” (HEIDEGGER, 1987a, p. 33). Somente o homem existe porque ele é o único ente que, por compreender o seu acontecimento, ao contrário de já estar determinado pela imanência ou pelos instintos, está aberto à possibilidade de ser. Por ser na compreensão de ser, ao homem está aberto ser. Como nunca se encontra já determinado, esse ente está sempre, em cada momento, lançado na possibilidade descoberta em sua compreensão. A compreensão constitui a *abertura* que caracteriza o modo de ser do homem como existência.

Heidegger pensa a compreensão como a “visão” de uma totalidade conjuntural que, prevendo as possibilidades e provendo as necessidades, orienta sermos o que somos, o nosso comportamento, em

77. Heidegger (1988c) demonstra esta sua compreensão em três parágrafos complementares: *Exemplo do ser-em um modo derivado do conhecimento do mundo; A proposição como modo derivado da interpretação; e O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade*. Para Heidegger, esta tese é *derivada* (em alemão: *Abkunftigkeit*).

cada situação de nosso projeto existencial. Porque nos compreendemos em meio aos outros e às coisas, podemos, com essa compreensão da conjuntura, anteciparmo-nos ao nosso acontecimento com a previsibilidade de suas possibilidades e, desde esta previsão, orientarmos o nosso comportamento ao que for oportuno e conveniente. A estrutura prévia da compreensão existencial constitui o homem lançado no projeto de vir a ser o que ele é.

Como complemento essencial da compreensão, Heidegger indica que a interpretação é o modo como elaboramos as nossas compreensões: “O projeto da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação esta elaboração. Nela a compreensão se apropria do que compreende” (HEIDEGGER, 1988c, p. 204). Por sempre já termos uma compreensão da totalidade conjuntural que compõe os entes, por entendermos a nossa circunstância quando lidamos com cada ente, sempre já sabemos *como* ele é. Na conjuntura de nossas ocupações, os entes sempre aparecem *como* isso ou aquilo (esse ou aquele). Antes de qualquer proposição judicativa que os determine, os entes já são descobertos “*como...*”, no próprio modo de nos comportarmos com eles em nossas ocupações.

Heidegger caracteriza a compreensão como sendo a “estrutura prévia” de nossa relação com o mundo – e a interpretação, a “estrutura como” que orienta o nosso comportamento com os entes: uma complementa a outra, na medida em que só podemos interpretar os entes *como* isto ou aquilo, porque sempre já compreendemos *previamente* a conjuntura do mundo em que eles se inserem: toda interpretação se funda na compreensão, descobrindo as formas de expor os entes. Heidegger chama de sentido esta articulação da compreensão com a interpretação: “O sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação” (HEIDEGGER, 1988c, p. 211).

Como articulação de compreensão e interpretação, o sentido expõe o ente como algo que, previamente inserido na totalidade de sua conjuntura, já era compreendido ao ser interpretado. O *como* da

interpretação é a exposição do que foi *previamente* compreendido pelo sentido de ser deste ente, o que ele é em si mesmo. Antes de chegar a se constituir numa proposição, esta interpretação ocorre como a orientação que, silenciosamente, conduz o nosso comportamento com os entes que nos circundam. Em nossas ocupações, não necessitamos de nenhuma formulação judicativa para sabermos lidar com os entes, pois

O exercício originário da interpretação não se acha numa sentença teórica proposicional, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, “sem perder uma palavra sequer”. A falta de palavra não pode ser entendida como falta de interpretação (HEIDEGGER, 1988c, p. 215).

O exercício da interpretação que norteia o nosso comportamento é mais originário do que a elaboração predicativa de sentenças proposicionais.

Para demonstrar como a proposição é um modo derivado da interpretação, Heidegger a caracteriza assinalando os seus três significados: “Proposição significa, em primeiro lugar, *de-monstração*”; “Proposição também diz *predicação*”; e “Proposição significa ainda *comunicação*” (HEIDEGGER, 1988c, p. 212). Como demonstração, a proposição possui a característica apofântica de deixar e fazer ver o ente que se mostra – característica já presente na interpretação como exposição de uma compreensão. Esse caráter apofântico corresponde ao próprio modo do *lógos*, compreendido como o estender acolhedor que descobre o que surge de si mesmo. Isso significa que a demonstração corresponde ao próprio modo da interpretação, compreendida como *lógos*. Neste sentido, a demonstração é o significado mais originário da proposição, o que a constitui como um modo essencial da interpretação. Todavia, apesar de essencial, como toda proposição é uma demonstração predicativa e comunicativa, as suas outras características a tornam derivada da interpretação.

A proposição enuncia, do que é demonstrado, um predicado que o determina explicitamente. Ao predicar um enunciado do que é demonstrado, a proposição restringe e delimita o que, na articulação de compreensão e interpretação, já havia se tornado visível como sentido, determinando assim o que já foi descoberto: “A determinação não descobre, mas, como modo de demonstração, *restringe* a visão inicial ao que se mostra como tal. *Restringindo a visão*, mostra-se, *explicitamente*, a determinação do que se revela” (HEIDEGGER, 1988c, p. 212). Ao restringir o que foi demonstrado em uma única determinação, a predicação define uma interpretação acabada dos entes. Por definir a demonstração com uma predicação, a proposição finda o exercício de descoberta originária da interpretação, fixando-se no aspecto explícito de um único sentido que, passado de mão em mão, pode então ser publicamente divulgado.

A comunicação constitui o terceiro significado da proposição que, juntamente com o anterior, a torna um modo derivado da interpretação. O deixar e fazer ver da demonstração, fixado por uma predicação que o determina, perde o seu caráter de descoberta, tornando-se um ente “simplesmente dado” que pode ser compartilhado sem que seja necessária uma experiência originária do que é interpretado: o que se pronuncia se torna um “manual intramundano” que pode ser retomado e propagado. Nivelado neste modo não mais original, o que se demonstra numa proposição pode então ser comunicado e transmitido sem haver nenhuma descoberta de seu sentido. Tanto a proposição como o ente por ela demonstrado se tornam manuais intramundanos, entes simplesmente dados.

A vantagem da proposição consiste neste nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim a proposição adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa (HEIDEGGER, 1988c, p. 216).

Como determinação, predicação e comunicação, a proposição, apesar de ser um modo de interpretação, ao atribuir uma predicação

ao que foi interpretado, fixando uma única determinação do fenômeno, pode ser amplamente divulgada, interrompendo a dinâmica originária de compreensão e interpretação, a descoberta do sentido de ser dos entes, para apresentar o que, decorrente desta descoberta, pode ser adequadamente fixado como verdade: a proposição é, portanto, um modo *derivado* de interpretação.

Heidegger compreende que, como demonstração, predicação e comunicação, além de ser um modo derivado da interpretação, a proposição solapa o seu próprio fundamento. Ao modificar a descoberta hermenêutica em determinação predicativa, a proposição, fixando o que é demonstrado, oculta (priva, dissimula e esquece) o sentido de ser dos entes que nela aparecem. A fim de assinalar essa diferença, Heidegger distingue, em *Ser e tempo*, o “como hermenêutico-existencial” da interpretação que expõe a compreensão da conjuntura, do “como apofântico” da proposição que demonstra determinando⁷⁸. O seu propósito é mostrar que, porque o *como apofântico* é derivado do *como hermenêutico*, o conceito tradicional de verdade é derivado do fenômeno originário da verdade, o que será oportunamente demonstrado.

Decorrente das duas anteriores, a terceira tese que caracteriza a compreensão tradicional da verdade, compondo a definição metafísica de sua essência, afirma que a verdade exclui de si o seu contrário, isto é, a não verdade. De acordo com essa definição, a não verdade significa a não correspondência da coisa, ou com o que dela, paradigmaticamente, se presume, ou com a proposição que a enuncia. De um modo ou de outro, para a compreensão metafísica da essência da verdade como adequação, a não verdade indica sempre a inadequação de um não corresponder. Se a verdade é compreendida como correspondência, o que não corresponde se opõe e, portanto, deve ser excluído do que é adequado: a não verdade não pertence à essência da verdade: “É

78. “Chamamos de ‘como’ *hermenêutico-existencial* o ‘como’ originário da interpretação que compreende uma circunvisão (eJrmhneiva), em contraste ao ‘como’ *apofântico* da proposição (HEIDEGGER, 1988c, p. 216).

por isso que a não-verdade, concebida como o contrário da verdade, pode ser negligenciada quando se trata de apreender a pura essência da verdade” (HEIDEGGER, 1987a, p. 167).

A não verdade é compreendida pela metafísica como sendo a falsidade da aparência, o erro que não só pode mas precisa ser excluído pela verdade da essência. O próprio conhecimento metafísico se constitui como um ir para além da aparência, ao encontro suprassensível da verdadeira essência. Esse ir além ocorre com a correção da experiência sensível efetuada pelo entendimento de que, por sua certeza ser puramente lógica e inteligível, anula absolutamente os erros e as ilusões da aparência: toda verdade é uma adequação “universal e necessária” entre juízo e coisa. Por isso, para Kant, só pode haver verdade nos “juízos analíticos” ou nos “juízos sintéticos *a priori*” – como a verdade é uma predicação que, por ser absolutamente adequada, exclui definitivamente a não verdade, ela só pode ocorrer nestes dois tipos de juízos, na medida em que eles são os únicos que possuem uma correspondência necessária e universal.

Por compreender que esta é uma interpretação *derivada* de verdade, discordando também da terceira tese, Heidegger assinala que, ao contrário de ser algo inessencial que deve ser da verdade excluído, “Para um bom entendedor, o ‘não’ da não-essência original da verdade, como não-verdade, indica o domínio ainda inexplorado da verdade do ser (e não somente do ente)” (HEIDEGGER, 1987a, p. 184). Ao contrário da concepção metafísica de verdade, cujo propósito é encontrar o juízo que, oriundo da correspondência universal e necessária entre intelecto e coisa, exclui de si a não verdade, Heidegger pensa a verdade como descoberta, de acordo com a compreensão grega antiga da palavra *alétheia*. Por verdade ser descoberta (*a-létheia*), a não verdade indica a ocultação (*léthe*) que lhe é constitutiva: só pode haver descoberta do que, antes, estava coberto. Portanto: “O encobrir do ente em sua totalidade, a não-verdade original é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente” (HEIDEGGER, 1987a, p. 182).

Antes de excluir de si o seu contrário, a verdade deve ser retirada da não verdade que a oculta. Por isso os antigos sábios a chamavam com a palavra *alétheia*: uma negação (*a-*) de uma negação (*léthe*). Como já indicamos, Heidegger compreende que “originariamente verdade quer dizer: o que foi arrancado de uma ocultação”. Neste sentido, ao contrário de simplesmente excluir a não verdade, como faz o conhecimento metafísico, devemos compreender primeiro o sentido de encobrimento (*léthe*) que nesta palavra se apresenta negado. Então, poderemos esclarecer o que é e como ocorre essa negação que descobre o encoberto, mostrando o ente desencoberto em seu ser.

Esse encobrimento fundamental e constitutivo da essência da verdade, a não verdade original pensada como a *léthe* que favorece a *alétheia*, foi por nós compreendido através de três momentos complementares: a privação, a dissimulação e o esquecimento.

Apesar de discernido em três momentos, o encobrimento constitui a estrutura simples do aparecimento que, como *léthe*, oculta o ser, mostrando o ente como propriamente ele não é. Antes de consistir em algo que pode e deve ser pela verdade excluído, este encobrimento permanece como o mistério da errância que, desviando o homem, de início e na maioria das vezes, para a decadência do impessoal, também o envia à possibilidade de, não desconhecendo o permanente risco deste desvio, ter sempre o cuidado de, na vigília de ser, não falar e agir dormindo. Sendo o que desvia, o mistério da errância é também o que demanda o pensamento regressar ao envio do ser.

À verdade como descoberta pertence, de modo constitutivo e originário, a não verdade, como o encoberto que funda e possibilita o desencobrimento. Compreendido como privação, dissimulação e esquecimento, o encobrimento compõe o mistério que, quando ignorado, proporciona o turbilhão impessoal e decadente da errância. Quando considerado, o encobrimento promove a verdade como a extraordinária descoberta do mistério que faz o ente aparecer originariamente como ele é nele mesmo:

A errância domina o homem, na medida em que ela o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento, a errância também contribui para fazer nascer esta possibilidade que o homem tem em sua ek-sistência, que consiste em *não* se sucumbir no desgarramento. O que é possível, quando o homem está suscetível para experimentar a errância como tal e não desconhecer o mistério do *Da-sein* (HEIDEGGER, 1987a, p. 187).

Experimentar a errância dos entes sem desconhecer o mistério de ser constitui o cuidado de, sem se abandonar ao falar e agir dormindo, ouvir não simplesmente o que aparece no que se diz, mas também escutar a junção inaparente do *lógos* que, promovendo a sabedoria originária da concordância, o *homologar* com a unidade de tudo (*hèn pánta*), permite ao homem se constituir em sua conjuntura, num mundo único que é comum.

A compreensão tradicional da essência da verdade se compõe na articulação destas três teses apresentadas: a verdade é uma proposição que, por ser absolutamente adequada, exclui de si a não verdade. Apesar de esta ser uma compreensão possível da verdade, Heidegger indica que ela é derivada de uma descoberta mais originária. Ele entende que esse conceito de verdade é derivado porque a estrutura da interpretação, o “como hermenêutico”, é mais originária do que a estrutura da proposição, o “como apofântico”.

A proposição é a elaboração judicativa de uma interpretação que, por sua vez, é a exposição formal de uma compreensão. Ao contrário de todos os outros entes que, por já estarem determinados em suas características específicas, estão fechados à possibilidade de ser, o *Dasein*, sendo na compreensão de seu próprio ser, está sempre aberto ao seu poder ser, vindo a ser o que ele é na conjuntura de cada circunstância. A interpretação consiste no modo como o que foi aberto na compreensão se expõe como isso ou aquilo à lida do *Dasein*: a interpretação é a exposição de uma compreensão. Antes de chegar a ser uma predicação que determine proposicionalmente esta compreensão, a interpretação

expõe o sentido que, aberto na compreensão da conjuntura em uma ocupação, mostra o ente como tal, orientando o modo de com ele se comportar. A interpretação estrutura o sentido que já se apresentou na compreensão.

Se a interpretação mostra o sentido do que foi compreendido, ela expõe o que foi *previamente* aberto à compreensão. Devemos pensar este prévio não como um *a priori* já determinado de modo necessário e universal, mas como a antecipação do sentido de ser, possível pela compreensão existencial que orienta as interpretações do *Dasein*. Em *Ser e tempo*, Heidegger analisa o caráter prévio do sentido que, como articulação de compreensão e interpretação, mostra o ente em seu ser, decompondo-o em três aspectos constitutivos: “A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (HEIDEGGER, 1988c, p. 207).

Heidegger chama de “posição prévia” (em alemão: *Vorhabe*) a compreensão implícita que temos da totalidade conjuntural que compõe o ente ser o que ele é. O ente não é algo em si, com uma essência particular desprovida de toda e qualquer relação com os outros entes. Todo ente está implicitamente referido ao outro na junção inaparente que compõe a conjuntura do mundo. Os entes sempre aparecem articulados, pela conveniência de suas funções, como “ser para...”. Por exemplo: entre outras possibilidades, o lápis *é para* escrever no papel, assim como, reciprocamente, o papel *é para* ser escrito pelo lápis. O que é o papel está implícito no que é o lápis, e vice-versa. As suas essências estão previamente articuladas pelo ato de escrever, o qual, por sua vez, também pressupõe as letras, as palavras, a leitura, o apoio para o papel e o apontador para o lápis, a borracha, etc. Todos os entes sempre aparecem articulados numa mútua conjunção de referências implícitas, compondo a totalidade conjuntural que os faz ser o que eles são. A posição prévia indica a compreensão que, ao lidarmos com os entes, temos desta totalidade implícita que compõe a essência dos entes. Antes de ser algo determinado que se encontra pronto à mão, esta compreensão é descoberta originariamente na

antecipação da posição prévia, de acordo com cada conjuntura em que os entes, numa ocupação, aparecem à interpretação do *Dasein*.

A “visão prévia” (em alemão: *Vorsicht*) é a perspectiva que indica o parâmetro em função do qual o compreendido deve ser interpretado. Ela é o que recorta, focaliza a totalidade conjuntural aberta pela posição prévia, no interesse e possibilidade de uma interpretação concreta. Essa visão “arruma” o que foi aberto pela posição prévia de acordo com a perspectiva de um interesse, articulando uma possibilidade conveniente e oportuna de nos comportarmos com os entes. Por fim, a compreensão que, aberta pela posição prévia, foi focalizada e articulada pela visão prévia pode se tornar conceito através da interpretação: a “concepção prévia” (em alemão: *Vorgriff*) consiste na “demonstração” que deixa aparecer o ente em seu próprio ser, o que caracterizamos como o significado mais originário de proposição, característica que a faz ser um modo essencial da interpretação. Pela compreensão constituída na posição prévia, na visão prévia e na concepção prévia, o *Dasein* pode se antecipar ao seu acontecimento e interpretar o ente em seu sentido mais próprio.

Heidegger chama de sentido “a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (HEIDEGGER, 1988c, p. 208). O sentido é a orientação que, previamente aberta pela articulação da interpretação com a compreensão, perfaz o comportamento do *Dasein* com os entes circundantes na conjuntura de cada ocupação. Por jamais se definir numa determinação simplesmente dada, à essência do *Dasein* pertence a possibilidade de um poder ser. Por sempre poder ser, este é um ente que se constitui lançado no projeto (em alemão: *Entwurf*) de ser o seu próprio ser. Como projeto fáctico-existencial, ao contrário dos demais entes, que já estão definidos em suas determinações físicas e ambientais, apesar de sempre situado, o ser deste ente nunca se encontra pronto e acabado. Por se constituir existencialmente projetada em sua facticidade, a essência do *Dasein* está sempre se fazendo lançada no acontecimento de ser na circunstância do comportamento: a essência desse

ente se dá na conjuntura factual de sua existência, de imediato e na maioria das vezes de modo decadente.

Por esta sua constituição, Heidegger, em *Ser e tempo*, chama a essência do *Dasein* de “cura” (em alemão: *Sorge*). Como cura, o *Dasein* pode vir a essencializar-se no desvelo de, sem falar e agir dormindo, antecipando-se na compreensão de ser, apropriar-se de seu acontecimento de acordo com a descoberta originária dos entes que aparecem na conjuntura de sua ocupação. Ele também pode, outorgando o seu ser às habituais determinações cotidianas, essencializar-se de modo impessoal e decadente: pelo fato de a essência do *Dasein* ser cura, este ente pode vir a se constituir de modo autêntico ou impróprio, de acordo com ou com o esforço de, haurindo os seus próprios sentidos, vir a ser originariamente o que se é ou, com a negligência e a comodidade de através da adoção das determinações impessoais, sucumbir à decadência de ser. Autenticidade (propriedade) e impropriedade (inautenticidade), antes de qualquer juízo ético, indicam as possibilidades de o *Dasein* ser na cadência ou na decadência de seu próprio ser – por sua vez, cadência e decadência, antes de qualquer conceito moral, assinalam as possibilidades de ser o que se é, constitutivas do poder ser do *Dasein* como cura.

A cura perfaz o modo como o *Dasein*, antecipando-se em seu comportamento na compreensão do sentido de ser, interpreta conjunturalmente o que é o ente. Todavia, Heidegger indica insistentemente que, pelo fato de a essência do *Dasein* ser cura, de imediato e na maioria das vezes, negligenciando o esforço de ser propriamente o que se está sendo, há neste ente uma tendência constitutiva de se desviar de sua antecipação e, assim, decair na errância das determinações impessoais do cotidiano. A cura é o modo “existencial”, “fático” e “decadente” de a essência do *Dasein* se constituir. Por se essencializar deste modo, lançado no projeto (existencial-fático-decadente) de ser, em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que este ente “é e está” simultaneamente na verdade e na não verdade (HEIDEGGER, 1988c, p. 290).

Retornando ao fundamento da verdade metafísica, compreendida como uma proposição adequada que elimina de si o erro, Heidegger

pensa a verdade como a descoberta do sentido de ser, que mostra o ente sendo própria e originariamente o que ele é. Antes de ser concebida como um juízo correspondente à coisa, essa descoberta se dá no comportamento do *Dasein* em sua cura com os entes. A verdade é o comportamento de descobrir o que, por estar coberto, não se mostrava. Anterior a qualquer predicação, esse comportamento perfaz a estrutura da cura como a antecipação da compreensão do sentido, de quem interpreta os entes como própria e originariamente eles são. Como cura, a verdade é o comportamento originário do *Dasein* que descobre o que os entes são.

Como comportamento existencial do *Dasein*, a verdade, *antes de ser apenas* uma predicação proposicional que demonstra e comunica o que são os entes, é a descoberta do sentido de ser desses entes que, aberta na antecipação da posição prévia, da visão prévia e da concepção prévia, interpreta o que eles propriamente são. A verdade consiste no fenômeno de o sentido de ser dos entes se dar por antecipação à cura do *Dasein*, na descoberta originária do modo de com eles se comportar. Porque este fenômeno, como descoberta de um comportamento, ocorre previamente na estrutura hermenêutica da interpretação, uma predicação pode então demonstrar e comunicar o que foi interpretado: “A proposição recebe sua conformidade da abertura do comportamento” (HEIDEGGER, 1987a, p. 171). Portanto: “A proposição e sua estrutura, o como apofântico, fundam-se na interpretação e em sua estrutura, o como hermenêutico e, a seguir, na compreensão, a abertura da pre-sença” (HEIDEGGER, 1988c, p. 292).

A fim de confirmar esta tese, Heidegger mostra que o caráter de correspondência é decorrente da concepção judicativa da verdade, sendo, portanto, duplamente derivado. Por ser na compreensão de seu próprio ser, o *Dasein* é o ente lançado facticamente em seu projeto existencial. A cura é o modo como esse ente, se antecipando na compreensão de seu acontecimento, se comporta com os entes que

aparecem em sua ocupação. Como cura, a ocupação do *Dasein* descobre o sentido de ser dos entes, interpretando o que eles são. Esta interpretação, que, no comportamento circunstancial, expõe o que o ente é, pode ser pronunciada explicitamente em uma proposição, tornando-se um juízo que predica e comunica o que é por ela demonstrado. O que assim se pronuncia, por se definir em um predicado, fixa-se nesta determinação de sua aparência, tornando-se um ente simplesmente dado, que pode agora ser ensinado, retomado, propagado, ... – torna-se algo que doravante pode ser publicamente manuseado. Para conhecer o que, numa proposição, foi demonstrado por uma predicação que determina e comunica, o *Dasein* não necessita mais da experiência de vir a interpretar o que se mostra em uma compreensão originária de descoberta dos próprios entes apresentados: “Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer” (HEIDEGGER, 1988c, p. 293)⁷⁹. Dispensado da tarefa de vir a descobrir originariamente o sentido do que é compreendido, o *Dasein* adota como evidentes as determinações públicas das proposições, sucumbindo ao modo decadente da interpretação impessoal.

Na vigência deste modo decadente da publicidade, com a proposição que demonstra, predica e comunica o que é o ente, aquilo que, na experiência de um comportamento, foi descoberto por uma interpretação que compreende o seu sentido de ser, mostra-se como algo pronto e determinado, tornando-se logo evidente. Do mesmo modo, o caráter de descoberta da proposição logo é esquecido, tornando-se

79. Nesse mesmo sentido, Heidegger (1978, p. 205) afirma: “O que se diz, pode ser redito e dito adiante. A verdade assim retida e conservada se espalha, e de tal modo que o ente originariamente aberto e manifestado na reunião nem sempre é experimentado, como tal, de modo próprio. No que se diz adiante, a verdade como que se dissocia do ente. Isso pode ir tão longe, que o redizer se converte num mero recitar, na *glossa* (falatório). Tudo que se exprime e enuncia, se acha constantemente nesse perigo”.

ela (proposição) também um ente simplesmente dado, já pronto e determinado, e igualmente evidente.

Transformando-se numa relação entre seres simplesmente dados, a remissão recebe agora o caráter de ser simplesmente dado. Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, da proposição pronunciada, transforma-se *em* um ser simplesmente dado, o ente discutido. E quanto mais a conformidade for vista como relação entre seres simplesmente dados, ou seja, quanto mais o modo de ser dos membros da relação forem compreendidos indiscriminadamente como algo simplesmente dado, mais a remissão se mostrará como concordância simplesmente dada entre dois seres simplesmente dados (HEIDEGGER, 1988c, p. 293)⁸⁰.

80. A fim de demonstrar como a proposição é derivada da interpretação e, assim, a verdade como adequação derivada da descoberta, Heidegger descreve em *Ser e tempo* o seguinte exemplo: “Com as costas viradas para a parede, alguém emite a seguinte proposição verdadeira: ‘O quadro na parede está torto’. A proposição se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede”. Ao se virar e perceber o quadro torto na parede, confirmando a verdade da proposição, o que essa pessoa verificou foi uma concordância adequada de um juízo à coisa, ou foi a própria coisa descoberta nessa modalidade de ser: o quadro torto na parede? Antes de uma simples concordância entre juízo e coisa, o que se verifica ao confirmar a verdade da proposição é a descoberta do ente nesta possibilidade de ser: “Cumprindo a verificação, o conhecimento remete unicamente ao próprio ente. O próprio ente visado se mostra *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele* é assim como se mostra e descobre *sendo* na proposição. Não se comparam representações entre si nem com *relação* à coisa real. O que se deve verificar não é uma correspondência entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. Também não se trata de uma correspondência entre vários ‘conteúdos da consciência’. O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o *ente* na modalidade de sua descoberta” (HEIDEGGER, 1988c, p. 285). Pelo fato de a correspondência entre juízo e coisa só ser possível a partir da descoberta do próprio ente, a verdade como adequação é derivada da verdade como descobrimento.

A imposição dos entes pelo conhecimento compartimental constitui a própria essência da metafísica, na medida em que ela transforma a unidade de ser e pensar em uma relação entre entes simplesmente dados.

Deste modo, Heidegger mostra que, com a proposição que demonstra, predica e comunica o que é o ente, o que foi haurido na experiência de descoberta do sentido de ser em uma ocupação originária do comportamento (a *alétheia*) torna-se uma relação entre dois entes simplesmente dados, uma adequação do juízo à coisa. Isso mostra, portanto, que a verdade como adequação é derivada da verdade como descobrimento. Antes de ter o seu lugar na proposição, essa descoberta se perfaz na antecipação do comportamento que, como cura, compreende o sentido de ser, interpretando os entes como própria e originariamente eles são. Somente a partir dessa interpretação (*Auslegung*) pode haver proposição (*Aussage*): o “como apofântico” da proposição, o juízo, é derivado do “como hermenêutico” da interpretação, do comportamento existencial. Portanto, ao contrário de ter o seu lugar no juízo, a verdade como descoberta constitui um modo de ser do *Dasein*. Anterior à predicação judicativa, a *alétheia* se dá no desvelo de uma ocupação que, reunindo a unidade de *physis* e *lógos* na essencialização originária de ser e pensar, descobre o ente em seu sentido mais próprio.

Por ser o desencobrimento (*alétheia*) o fundamento da relação de ser (*physis*) e pensar (*lógos*), não é possível definir a sua unidade em uma determinação pronta e definitiva. Como o desencobrimento favorece o encobrimento, esta unidade se compõe no favor de sua decomposição, não podendo assim se fixar em nenhuma determinação acabada. Antes de qualquer adequação categórica, a verdade como *alétheia* deve ser compreendida a partir da experiência de não falar e agir dormindo que descobre o ente no sentido original de seu ser. Antes de poder ser compreendida através de uma determinação judicativa e categórica, a unidade de *lógos* e *physis* é per-feita a partir da auscultação que, reunindo o que tende a se dispersar, se mantém no caminho e no assunto do pensamento, descobrindo originariamente as suas compreensões. É neste sentido que devemos interpretar o que

Heidegger indica em sua conferência *Que é isto: a filosofia?*, ao afirmar que, para Heráclito, a palavra *philósophos* é um adjetivo que designa um comportamento daquele que, por amar saber, tem o cuidado de falar em concordância com o que diz o *lógos*:

Um *anèr philósophos* é aquele que *hòs philèi tò sophón*, que ama o *sophón*; *philèin*, amar, significa aqui, no sentido de Heráclito, *homologèin*, falar como fala o *lógos*, quer dizer, corresponder ao *lógos*. Esta correspondência está de acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonía*. Isto é, que um ser se junta ao outro numa reciprocidade, que os dois são um e outro originalmente juntos porque lhes é revelado ser conjunto, esta *harmonía* é o que caracteriza o *philèin* tal como o pensa Heráclito – o amar (HEIDEGGER, 1987b, p. 21).

A unidade originária de ser e pensar, como unidade de *physis* e *lógos*, se essencializa no fenômeno de desencobrimento, caracterizado pelos gregos antigos com a palavra *alétheia*: “O desencobrimento é o elemento no seio do qual tanto o ser como o pensamento são um para o outro e são o Mesmo” (HEIDEGGER, 1985, p. 132)⁸¹. A compreensão e o exercício deste mesmo, a ausculta da unidade

81. Podemos ouvir Heidegger insistentemente indicar, de vários modos e em diversos textos, esta unidade de *lógos*, *physis* e *alétheia* como o modo de compreensão grega antiga, pré-socrática, do ser: “A essencialização grega da verdade só é possível em união com a essencialização grega do Ser, concebido como *physis*” (HEIDEGGER, 1978, p. 129); “A *alétheia*, o descobrimento no desencobrimento, é a essência (*Wesen*: essencialização) da *physis*, do surgimento” (HEIDEGGER, 1998, p. 184); “*Physis* e *lógos* são o mesmo” (HEIDEGGER, 1978, p. 155); “O *Lógos* é em si mesmo simultaneamente desencobrimento e encobrimento. Ele é a *Alétheia*” (HEIDEGGER, 1986c, p. 267); “Precisamos pensar a *Alétheia*, o desencobrimento, como o próprio Aberto da clareira que deixa surgir o ser e o pensamento em sua presença um ao outro e um para o outro” (HEIDEGGER, 1985, p. 132).

originária de ser e pensar, daquele que cultiva a harmonia deste amor, constitui a origem do que posteriormente será chamado de “filosofia” e, conseqüentemente, de “metafísica”. Para Heidegger, a *alétheia* é a origem oculta, dissimulada e esquecida da metafísica. Apesar de ser o fundamento de tudo o que foi pensado, ela permaneceu impensada como tal:

A *Alétheia* é nomeada no início da filosofia, mas, ao decorrer do tempo, ela não foi pensada como tal, no que ela é propriamente, pela filosofia. Pois o assunto da filosofia como metafísica é, desde Aristóteles, pensar o ente como tal de modo onto-teológico (HEIDEGGER, 1985, p. 133).

Como elemento no seio do qual ser e pensar são o mesmo, a *alétheia* é o fenômeno fundamental que proporciona e dá origem à compreensão que caracteriza a investigação denominada de filosofia. Todavia, Heidegger constata que, apesar de ser o fundamento originário do pensamento filosófico, da própria “questão do ser”, através de toda a sua tradição, a *alétheia* em nenhum momento foi pensada como tal.

Assim, esta reflexão acerca da *Alétheia* nos faz experimentar que, com ela, o nosso pensamento é interpelado por algo que, *antes* do início da filosofia e através de toda a sua história, sempre demandou o pensamento. A *Alétheia* antecipou a história da filosofia, mas de tal modo que ela se mantém latente, com relação à determinação conceitual da filosofia, como o que assunta o pensamento. A *Alétheia* é o impensado mais digno de ser pensado, o assunto *por excelência* do pensamento (HEIDEGGER, 1987b, p. 67).

A questão que então se coloca para nós pode ser formulada do seguinte modo: se a *alétheia* é o assunto por excelência do pensamento, o que nos demanda pensar, como pôde a verdade se tornar

um juízo adequado que exclui de si a não verdade do erro? Como a compreensão grega de verdade se transfigurou da *alétheia* em *adaequatio*? Como o pensamento se tornou filosofia, passando a ser caracterizado como metafísica?

Capítulo 6

Da alétheia à adaequatio: o nascimento da filosofia

O caminho de retorno ao fundamento da metafísica que, questionando a sua constituição ontoteológica, nos conduz a pensar o ser como *alétheia* se inicia com a questão “*o que é metafísica?*”. Ao questionar o que é metafísica, o pensamento se afasta da compreensão normativa de nossa tradição filosófica, para, desde esse distanciamento, poder conferir o próprio fundamento de sua compreensão, ao contrário de cegamente adotá-la como única e verdadeira. Como designação do centro decisivo, do núcleo de toda filosofia, a metafísica é para Heidegger a compreensão que, oriunda das doutrinas de Platão e Aristóteles, norteia e constitui todo pensamento ocidental. Como é dito logo na primeira alínea do primeiro parágrafo da introdução de *Ser e tempo*, para Heidegger, o que esses dois últimos pensadores gregos, num supremo esforço de pensamento, arrancaram dos fenômenos “manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até a *Lógica* de Hegel”, encontrando-se, há muito, trivializado (HEIDEGGER, 1988c, p. 27). De Platão a Hegel, o assunto do pensamento é o mesmo: determinar o ser ontoteologicamente como ente, fundamento primeiro.

Do seu nascimento ao seu fim, a filosofia se constitui historicamente como a busca do fundamento, da determinação de “o ente enquanto ente e em sua totalidade”, promovida pelo desejo de saber intrínseco ao homem. Podemos encontrar essa decisão formulada e apresentada pelo próprio Aristóteles quando, por um lado, em *Metafísica*, afirmando que “Todos os homens desejam (em grego: *orégontai*) por natureza saber” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3), indica que a essência do homem é desejar saber (fazer filosofia), e, por outro, ao sustentar que “O que outrora, também agora e para sempre (a filosofia) buscou e, por não encontrar resposta, permanece questionado: o que é o ente?” (ARISTÓTELES, 2002, p. 289)⁸², ele mostra como o desejo de saber, próprio do homem, se efetiva com a questão “que é o ente?” (em grego: *tí tò ón*). Esse questionamento que, por não encontrar uma resposta, foi, é e será sempre questionado passa doravante a ser chamado de filosofia. Assim, o que anteriormente para Heráclito consistia em um encontro, a harmonia da junção amorosa da concordância, uma homologação, torna-se posteriormente, desde Platão e Aristóteles, uma procura pelo que não se encontra. Nasce a filosofia como o desejo de saber: “O *philéin tò sophon*, o acordo com o *sophón* anteriormente considerado, a *harmonía*, torna-se assim uma *órecsis*, um *aspirar* pelo *sophón*” (HEIDEGGER, 1987b, p. 23).

De acordo com Heidegger, essa transformação corresponde a uma modificação do próprio assunto do pensamento pré-socrático, produzida pela doutrina platônica da verdade. A fim de salvaguardar a compreensão antiga da *alétheia* – “contra o ataque do entendimento sofisticado que, além de ter para tudo uma explicação que todos podiam imediatamente compreender, era amplamente difundido no mercado” (HEIDEGGER, 1987b, p. 22) –, Platão acaba por prescrever uma forma de sabedoria que, caracterizada como a propriamente

82. Podemos, nesse mesmo sentido, indicar algumas passagens do *Fédon*, no qual Platão (2002) afirma que a filosofia consiste em uma “caça ao ente” (66-c2, 66-a2) ou em “desejar (*orégetai*) o ente” (65-c7).

filosófica, e não sofisticada, pode ser aprendida e ensinada em uma formação (*paideia*). No anseio de elaborar uma possibilidade de ensino da verdade dos antigos sábios gregos, para combater o entendimento persuasivo da retórica, Platão concebe uma doutrina que, buscando determinar *o que é*, substancializa o ser ontoteologicamente ao compreendê-lo como fundamento, como “essência” dos entes que aparecem, da “aparência”⁸³. Na interpretação de Heidegger, ao querer proteger a verdade do ser, Platão fez com que ela fosse efetivamente esquecida. Como modo de salvaguardar a própria verdade da *physis*, a sua identidade contra a alteridade do entendimento sofisticado, impensadamente o pensamento platônico acaba distinguindo o ser (*ón*) do aparecer (*pháinestai*) e, assim, indicando que a filosofia é um saber que busca compreender o que, ultrapassando tudo que aparece, tudo que por nascer e perecer não pode ser conhecido em sua identidade essencial, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, a sua verdade universal. A fim de compreender o fundamento essencial do que aparece, Sócrates formula a questão “o que é o ente?” (em grego: *tí tò ón*), que, doravante, com Platão e Aristóteles, passa a ser a tese que caracteriza a investigação filosófica⁸⁴.

Uma tal procura que aspira pelo *sophón*, pelo *hèn pánta*, pelo ente no ser, transforma-se agora na seguinte questão: que é o ente enquanto ele é? Somente agora o pensamento torna-se “filosofia”. Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram os maiores pensadores. “Majores” não significa aqui a estimativa de

83. “Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada” (HEIDEGGER, 1978, p. 132).

84. “Desde Platão e Aristóteles, e não obstante todas as diferenças na forma de se colocar posteriormente a questão dos pensadores, a questão que orienta todos os pensadores apresenta-se numa mesma via, na qual ainda hoje nos encontramos. A questão: ‘o que é o ente?’ desdobra-se claramente na pergunta: o que é o ser dos entes?” (HEIDEGGER, 1998, p. 91).

um rendimento, mas indica uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “maiores” no sentido de que estavam ainda no acordo com o *lógos*, quer dizer, do *Hên Pánta*. O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Quase duzentos anos após Heráclito, Aristóteles caracterizou este passo com a seguinte afirmação: “Assim, isso em direção ao qual (a filosofia) está em marcha já desde há muito, agora e para sempre, e para o qual jamais encontrou acesso (e que é assim posto em questão): que é o ente? (*τί τὸ ὄν*)” (HEIDEGGER, 1987b, p. 22).

A filosofia nasce com a questão: o que é o ente? Para compreendermos o modo socrático-platônico-aristotélico desta questão, podemos distinguir duas possibilidades de sua formulação, conforme investigações completamente diferentes. Por um lado, essa questão pode ocorrer quando não compreendemos algo que aparece e perguntamos: o que é isto? Desse modo, buscamos um determinado ente que não foi compreendido, o que pode ser resolvido com uma simples afirmação: isto é, por exemplo, uma pedra. Outra, bem distinta, é a pergunta socrática que, para nos manter no exemplo dado, vai perguntar “o que é isto, a pedra?”, visando investigar o que faz o ente ser o que ele é – em nosso exemplo, o que faz a pedra ser pedra.

Esse assunto surge da necessidade socrática de, através da determinação do que faz o ente ser o que ele é, ensinar a verdadeira essência e, assim, confrontar o entendimento sofista. A partir da constatação de que não compreendemos o que chamamos de ente, Platão indica a necessidade de, antes de adotarmos cegamente um entendimento público qualquer, questionarmos *o que o ente é*. Sua filosofia se constitui como o exercício deste questionamento⁸⁵. Por sua vez, concordando com Platão, Heidegger também demonstra a necessidade própria da

85. “Reina no pensamento de Platão uma maneira fundamental de proceder. Tudo se reúne em torno da questão condutora: o que é o ente?” (HEIDEGGER, 1989b, p. 174).

filosofia, logo na abertura de *Ser e Tempo*, como sua “epígrafe”, ao citar a passagem do diálogo *Sofista*, em que Platão apresenta este problema:

[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão “ente”. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia (HEIDEGGER, 1988c, p. 24)⁸⁶.

Podemos supor que, de um modo análogo a Platão, o propósito de Heidegger em *Ser e tempo* também é despertar uma compreensão para a necessidade dessa questão. Todavia, para que a suposição não seja equivocada, precisamos distinguir o que inicia do que busca superar a metafísica, discernindo que, enquanto em Platão o propósito se concretiza com a questão sobre o que é o ente, em Heidegger, através da compreensão da diferença ontológica, ele se efetua com a questão acerca do *sentido de ser*⁸⁷ – enquanto Platão está começando a construir o questionamento ontoteológico que constitui a filosofia como metafísica, a tarefa de Heidegger é, conforme indicada na introdução de *Ser e tempo*, “uma destruição da história da ontologia”, através do recolocar a questão do “sentido de ser”⁸⁸ a partir da compreensão da diferença de ser e ente, da verdade do ser como desencobrimento (na diferença da verdade ontoteológica das categorias fundamentais dos entes): “Porque

86. A tradução de Heidegger foi vertida para o português por Márcia de Sá Cavalcante. Devemos aqui observar que, nessa passagem, Platão se refere ao “ente” – em grego: *ón* –, termo que foi, nesse caso, traduzido por Heidegger para o alemão com a palavra *seiend*.

87. A respeito dessa diferença, Heidegger escreveu no texto “O retorno ao fundamento da metafísica”: “Assim pode, oportunamente, tornar-se necessário novamente pensar o que diz propriamente a palavra *ón*, ‘ente’. A questão acerca do *ón* foi deste modo repetida pelo pensamento (conferir *S. u. Z.*, Introdução). Todavia, esta repetição não retoma simplesmente a questão platônico-aristotélica. Ela foi repetida como questão acerca do que se oculta no *ón*” (HEIDEGGER, 1987a, p. 41).

88. “Sentido do ser’ e ‘verdade do ser’ dizem o mesmo” (HEIDEGGER, 1987a, p. 39).

a metafísica interroga o ente enquanto ente, ela se fixa no ente e não se volta para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, 1987a p. 24)⁸⁹.

Heidegger assinala esta distinção quando indica que em Platão, assim como em Aristóteles, deparamo-nos “com uma designação participial daquilo que constitui o tema dos pensadores: *tò ón* – ‘o ente’” (HEIDEGGER, 1998, p. 90). Como podemos conferir nas passagens anteriormente citadas, tanto em Platão (1975) como em Aristóteles (2002, p. 289-291), ao contrário do infinitivo *tò einai*, o ser, encontramos o particípio *tò ón*, o ente⁹⁰. Como todo particípio, também *tò ón* pode ser compreendido tanto nominalmente (sentido que Heidegger traduziu para o alemão com a palavra *Seiende*, ente), como verbalmente (o que foi por ele traduzido por *seiend*, sendo).

Ao usar o particípio, e não o infinitivo, do verbo ser (*einai*), Platão e Aristóteles possibilitam a distinção entre o que é (o *ti estin*: a quiddidade), como o sentido nominal do *on*, e o fato de ser (o *hoti estin*), como o sentido verbal, origem da posterior separação entre *essentia* e *existentia*, normativa de todo pensamento metafísico. Mesmo considerando que em Platão (e em Aristóteles) devemos sempre compreender o *ón* em seu sentido verbal⁹¹, é inegável que o fato de eles usarem *tò ón*, o ente, e não *tò einai*, o ser, é um indício de que já aí, de algum modo, começa-se a deixar de pensar o ser enquanto ser, o *sentido de ser como desencobrimento*, para compreendê-lo a partir e em função do que é o ente enquanto ente – o *ón hê ón*.

89. “Na interpretação corrente ‘questão do ser’ significa: investigar o ente como tal (metafísica). [...] enquanto pensada a partir de *Sein und Zeit*, a ‘questão do ser’ significa investigar o ser, como tal. [...]. Pois a ‘questão do Ser’, na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, *não investiga* tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido” (HEIDEGGER, 1978, p. 48).

90. “Não podemos negar que na apreensão da pergunta de todas as perguntas se usa o particípio. Aristóteles diz *τί τὸ ὄν* e não *τί τὸ εἶναι*” (HEIDEGGER, 1998, p. 90).

91. “Nota-se então que em Platão é necessário sempre compreender ‘o ente’ no sentido verbal: *das Seiend*, antes que no sentido nominal: *das Seiende*” (HEIDEGGER, 1985, p. 267).

Heidegger quer mostrar que, ao querer conceber uma doutrina da verdade para, contra o relativismo do entendimento sofista, poder ensinar a antiga sabedoria dos fisiólogos, Platão acaba transformando a compreensão fisiológica da *alétheia*, como o acontecimento da unidade de *physis* e *lógos* no desencobrimento, em propedêutica para correção do olhar, *orthótes*. Essa tese está apresentada em diversos escritos seus, sendo assunto central do texto *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1940), no qual ele demonstra, a partir de uma interpretação do “mito da caverna” (PLATÃO, 1994, 514-a - 517-a), como a *alétheia*, ao ser associada à educação (*paideia*), acaba se subordinando à *idea*, transformando-se em “correção do olhar” (em grego: *orthótes*)⁹². Todavia, para encaminharmos a demonstração desta transformação da *alétheia*, seguiremos uma outra indicação, mais de acordo com o percurso de nosso encaminhamento – aquela que Heidegger assinala em seu texto *Introdução à metafísica* quando pergunta: “Como aparece a relação entre *lógos* e *physis* no fim da filosofia grega em Platão e Aristóteles?” (HEIDEGGER, 1978, p. 200).

92. “Quando, em cada uma de nossas relações com as coisas que são, não há nada mais importante do que o *idein* da *idéa*, a compreensão da ‘e-vidência’ pelo olhar, todo nosso esforço deve se concentrar de início sobre um único ponto: tornar possível uma tal visão. O que exige que nós saibamos olhar como é necessário. Quando, na caverna, o homem liberto se desvia das sombras para considerar as coisas, ele dirige o seu olhar para o que ‘tem mais ser’ do que simples sombras: ‘assim voltado para o que tem mais ser, ele sem dúvida vê de modo mais correto’ (515 d, 3-4). Passar de um estado ao outro, é olhar de um modo mais correto. Tudo está subordinado ao *orthótes*”, à correção do olhar. Por essa correção, a visão e o conhecimento tornam-se corretos, de modo que finalmente eles visem diretamente a Ideia suprema e se fixem nesta ‘visão’. Assim orientada, a percepção se conforma ao que deve ser visto. Esta é a ‘e-vidência’ disso que é. Esta adaptação da percepção, do *idein*, à *idéa*, ocasiona uma *homoiósis*, um acordo do conhecimento com a própria coisa. Desta preeminência conferida à *idéa* e ao *idein* sobre a *alétheia* resulta uma transformação na essência da verdade. A verdade torna-se *orthótes*, a correção da percepção e da linguagem” (HEIDEGGER, 1987b, p. 153).

Afirmando que o pensamento de Platão e Aristóteles, apesar de propiciar a transformação e, assim, o posterior esquecimento da verdade como desencobrimento, constitui a consumação do princípio do pensamento grego⁹³, Heidegger compreende que, de algum modo, a interpretação do ser como *ideia* provém, como um desdobramento próprio e necessário, da compreensão de sua essencialização como *physis*. Platão e Aristóteles são a consumação do princípio, aqueles que plenificaram o antigo pensamento grego, levando-o ao sumo. O esquecimento da verdade não está no fato de Platão, a partir de uma compreensão da *physis* como vigor emergente, interpretar o ser como ideia. Esse esquecimento provém de posteriormente tomarem o que é um desdobramento como o fundamento original, como a própria essencialização, dissimulando e esquecendo o seu caráter derivado: “O decisivo não é ter sido caracterizada a *physis* como *idea* mas a *idea* se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do ser” (HEIDEGGER, 1978, p. 202)⁹⁴.

93. “A interpretação do ser como *idea* por Platão significa tão pouco um afastamento e menos ainda uma decadência do princípio, que se deve até dizer que ela, ao fundamentá-lo na ‘teoria das ideias’, o apreende de um modo mais desenvolvido e preciso. Platão é a consumação do princípio. De fato, não se poderá negar que a interpretação do ser como *idea* resulte e provenha da experiência fundamental do ser como *physis*. Trata-se, como dissemos, de uma consequência necessária da essencialização do ser, como o *aparecer nascente*” (HEIDEGGER, 1978, p. 202).

94. “No fim (da filosofia grega) surge, como nome normativo e predominante do Ser, a palavra *idea*, *eidōs*, ‘ideia’. Desde então a interpretação do Ser, como ideia, domina o pensar ocidental, por através da história de suas transformações, até os dias de hoje. Nessa proveniência está também fundado o fato de que, na conclusão grandiosa e final da primeira etapa do pensamento ocidental – a saber no sistema de *Hegel* – a realidade do real, o ser em sentido absoluto foi concebido como ‘Ideia’ e assim expressamente chamado” (HEIDEGGER, 1978, p. 200).

Platão interpreta a origem fundamental da realidade, a *physis* (o ser), como *idea*. Ideia é o aspecto (em alemão: *Aus-sehen*) que faz o aparecimento visível, mostrando o que se apresenta, presente como tal – ela é a e-vidência de que algo aparece no que é e como é⁹⁵. Heidegger a caracteriza como a consistência do que surgiu e brotou a partir de si mesmo: a ideia “é a consistência da *physis*” – e isto de dois modos: de um lado como o “erigir-se” (em alemão: *sich-zum-Stand-bringen*), no sentido do “estar-fora-a-partir-do-desencobrimto” (em alemão: *das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit*) – o seu sentido puramente verbal – e, de outro, como o que propriamente no aspecto de fato se evidencia e se apresenta à visão, a sua forma nominal: a ideia é a consistência da *physis* tanto no sentido do simples fato de ser – o *hoti estin* –, a presença de um presente, como também no sentido do *que é* que se apresenta – o *ti estin* –, a quididade de seu aspecto: “É aqui que se oculta e esconde a origem da distinção subsequente de *essentia* e *existentia*” (HEIDEGGER, 1978, p. 201)⁹⁶.

Na leitura de Heidegger, ao pensar a *physis* como *idea*, Platão instaura uma interpretação ambivalente do princípio da realidade, o vigor imperante do aparecer, possibilitando uma ambiguidade na compreensão originária do pensamento antigo: a *physis*, compreendida como *idea*, pode doravante ser interpretada ou como o erigir-se na unidade e reunião conjuntural do que aparece, ou como o

95. “A *idéa* é o que tem o poder de brilhar. O ser da ideia consiste em poder brilhar, no poder ser visível. É esta luminosidade da ideia que realiza a presença, quer dizer que a cada vez torna presente o que um ente é” (HEIDEGGER, 1987b, p. 146).

96. Nesse mesmo texto, Heidegger confirma a tese dizendo: “Como na transformação da *physis* na ideia, o *ti estin* (a quididade) surge e como dele se distingue o *hoti estin* (o fato de ser), isto é, a proveniência essencial da distinção de *essentia* e *existentia*” (1987b, p. 203). Também chegou a constatar o seguinte: “A distinção – escondida quanto a proveniência de sua essência – de *essentia* (quididade) e *existentia* (realidade) domina o destino da história ocidental” (HEIDEGGER, 1967b, p. 48).

“frontispício”, o “proscênio”, do que se apresenta, o seu aspecto determinante ou quididade – abre-se assim uma ruptura entre o aparecer (a realidade) e o que aparece (a quididade), que, de acordo com Heidegger, vai proporcionar a posterior distinção entre existência e essência. Essa distinção é consequência daquela ruptura porque, ao separar o aparecer do que aparece, a realidade, a existência do que efetivamente se realiza passa a ser considerada um exemplo, uma cópia aparente, da quididade essencial e paradigmática da ideia.

Tão logo, porém, a Essencialização do Ser se acha na quididade (ideia), essa, como o ser do ente, se torna também o que há de mais ente no ente. É, assim, o ente propriamente dito, *ontos on*. O Ser, como ideia, se converte então no ente propriamente, e o ente mesmo, o que antes imperava no vigor, degrada-se no que Platão chama *me on*, no que propriamente não devia ser e também propriamente não é. Pois ele desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a *idea* se torna o *paradeigma*, o paradigma, a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não “é”, em sentido próprio, mas tem apenas parte no ser, *methexis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismos*, o abismo entre ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado (HEIDEGGER, 1978, p. 204).

Com o abismo entre a ideia e o seu exemplo, a unidade de ser e pensar, como unidade de *lógos* e *physis*, é cindida. Ao se separar a ideia do aparecer, como sendo o seu paradigma originário e essencial, ela passa a anteceder o aparecimento, torna-se a sua causa, convertendo-se necessariamente em ideal – como contrapartida também necessária, o que aparece não é mais compreendido como *physis*, o vigor do que surge de si mesmo, mas como uma cópia deficiente da ideia, a sua mera aparência sensível: “É agora que se separam *on* e

phainomenon” – pois o ser (que se torna a ideia como fundamento essencial, a causa do que aparece) não se dá mais no aparecer (que se torna a aparência como um efeito defeituoso da ideia). Com a *physis* sendo compreendida como *idea*, o *lógos* deixa de ser o estender que recolhe e reúne o aparecer, um acontecimento de desencobrimento da *physis*, tornando-se um juízo correto, adequado ao paradigma da ideia: a *categoria*. Como categoria, o *lógos* passa a ser o juízo que, correspondente à ideia, corrige o equívoco da aparência, sendo deslocado assim o lugar da verdade – compreendida por sua vez não mais como desencobrimento (*alétheia*), mas como a correção (*orthótes*), a adequação (*homoiosis*), da cópia ao modelo da ideia:

A verdade da *physis*, a *alétheia*, entendida como re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homoiosis* e *mimesis*, conveniência, adequação, um regular-se com, converte-se em correção (*Richtigkeit*) da visão, da percepção, como representação (HEIDEGGER, 1978, p. 204)⁹⁷.

Como representação correta, a verdade abandona a sua vigência originária de desencobrimento para doravante se tornar a adequação de um enunciado ao modelo da coisa, ao aspecto paradigmático de sua ideia: a verdade passa a ser uma categoria do entendimento, um juízo da coisa adequado ao intelecto. Como categoria correta do entendimento, o lugar da verdade se desloca do aparecimento da *physis* para o entendimento humano da *idea*. Desse modo, Heidegger indica que, com a transformação da essencialização da verdade, modifica-se também o lugar de seu acontecimento: ela se desloca do aparecer da *physis*, do desencobrimento do que os entes são, para, como determinação do conceito correto, tornar-se um entendimento do homem. Esse deslocamento

97. Mais à frente, Heidegger (1978, p. 209) conclui: “Assim a transformação de *physis* e *lógos* em ideia e enunciado tem seu fundamento interno numa mudança de essencialização da verdade, como re-velação, para a verdade como correção”.

do lugar da verdade, que já encontramos no pensamento de Aristóteles quando afirma que “Com efeito o falso e o verdadeiro não estão nas próprias coisas, mas no entendimento” (HEIDEGGER, 1987b, p. 155), orienta a posterior compreensão da verdade, tornando-se uma diretriz de toda filosofia ocidental, conforme o que encontramos na escolástica medieval – em que Tomas de Aquino (apud HEIDEGGER, 1987b, p. 156) afirma que “A verdade se encontra propriamente no intelecto humano ou divino”; no pensamento moderno de Descartes (apud HEIDEGGER, 1987b, p. 156): “A verdade e a falsidade, no sentido próprio destes termos, não ocorrem em nenhum outro lugar senão no intelecto”; e também no pensamento de Kant (2001, p. 321 apud HEIDEGGER, 1988c, p. 283): “Verdade ou aparência não se encontram no objeto, na medida em que ele se dá na intuição, e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado”. Heidegger quer, deste modo, demonstrar que a verdade, sendo deslocada do aparecimento da *physis* para o entendimento humano, é modificada em sua essencialização, pois se transforma de *alétheia* em *orthótes*, *homoiosis*, *adaequatio*.

Esta mudança na essência da verdade (também) se acompanha de uma outra mudança concernente ao lugar da verdade. Como descobrimento, a verdade é ainda um traço fundamental do próprio ente. Mas, como correção do “olhar”, se torna a característica de um certo comportamento do homem em direção às coisas que são (HEIDEGGER, 1987b, p. 153).

Tornando-se uma característica do comportamento humano, com este deslocamento do lugar da verdade, é possível agora, a partir do entendimento da ideia pelo intelecto, educar o homem, corrigir a visão dele. A mudança na essencialização da verdade possui um nexo intrínseco com o propósito educativo, propedêutico, do pensamento socrático-platônico-aristotélico – de, contra o entendimento sofisticado, corrigir o olhar do homem por meio do modelo da verdade. Compreendido como enunciado do entendimento, um juízo categórico,

o *lógos* se torna um ente manuseável, “simplesmente dado”, que pode então ser transmitido e ensinado. O verdadeiro, concebido como o correto, é difundido e propalado por meio de discussões e dialéticas didáticas. Nasce a filosofia como ciência do *lógos* – ou *lógica*⁹⁸.

Referindo-se à informação de Sexto Empírico⁹⁹, Heidegger constata que tanto a “lógica” como a “física” e a “ética” apareceram pela primeira vez na Escola de Platão.

Surgiram no tempo em que o pensamento se tornou “filosofia”, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa de Escolas e atividades “escolásticas”. Através

98. “Na forma de enunciado, o *lógos* tornou-se em si mesmo algo objetivamente dado. Esse dado é algo manuseável, que se pode manejar, para obter e assegurar a verdade, entendida como correção. Daí se considerar tal manejo na conquista da verdade como um instrumento, *organon*, e se procurar torná-lo manejável de maneira correta e justa. O que se faz tanto mais premente e urgente quanto mais decididamente a transformação da *physis* em *eidos* e do *lógos* em *categoria* vai excluindo a abertura e manifestação originárias do ser do ente. O verdadeiro, concebido como o correto, se vai difundindo e alargando por meio das discussões, do ensino e das prescrições. Disso o *lógos* deveria ser o instrumento e já estar pronto à mão. Soa a hora do nascimento da lógica” (HEIDEGGER, 1978, p. 207).

99. “De forma mais completa (plena), porém, (designam as partes da filosofia) aqueles que dizem que, quanto à filosofia, um elemento (constitutivo) é o que pertence à *physis*, outro, o que diz respeito ao *ethos*, e por fim um outro, que trata do *lógos*. Entre os que assim se expressam, Platão é o que propriamente parte da possibilidade (de olhar de modo consistente essas três perspectivas) à medida que erigiu um diálogo sobre o muito que diz respeito à *physis*, o muito que diz respeito ao *ethos* e não menos ao *lógos*. Mais explicitamente, porém, (ou seja, que designaram, constataram e sustentaram propriamente em títulos) assumiram essa divisão Xenócrates, os que sucederam o Peripatos e os que seguiram os estóicos” (EMPÍRICO apud HEIDEGGER, 1998, p. 238).

da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. Antes desse tempo, os pensadores não conheciam nem “lógica”, nem “ética” e nem “física” (HEIDEGGER, 1967b, p. 84).

Heidegger compreende que a filosofia, que nasce estruturada nessa forma tríade a partir do pensamento de Platão, corresponde a um desvio e abandono do descobrimento, da *alétheia* como o elemento originário da unidade de ser e pensar – desvirtuamento que caracteriza a filosofia como metafísica e conduz a história do Ocidente ao destino do esquecimento do ser.

Como indicamos no início desta obra, o termo *metafísica* foi cunhado neste contexto acadêmico: ele provém da organização bibliográfica dos textos de Aristóteles, feita por Andrônico de Rodes, no primeiro século a.C. De acordo com a estrutura tripartida da *episteme* filosófica vigente na época, os escritos que Aristóteles havia caracterizado como *filosofia primeira* (*prôte philosophia*) foram classificados com o nome *metafísica* (*metà tà physiká*) pelo fato de terem sido catalogados na sequência dos textos aristotélicos, após os da *física*.

Isso ocorre porque as classificações posteriores das escolas de filosofia (lógica, física, ética) não conheciam nenhuma disciplina nas quais pudessem dispor o que Aristóteles visa aqui como a *prôte philosophia*, a filosofia propriamente dita, isso que é, em primeiro lugar, filosofia; *metà tà physiká* constitui o título de uma dificuldade filosófica fundamental (HEIDEGGER, 1981, p. 67).

Heidegger compreende que essa dificuldade concerne ao próprio conteúdo dos escritos que Aristóteles chama de “filosofia primeira” (a *prôte philosophía*), composto pelo estudo que busca “tanto o ‘conhecimento do ente enquanto ente’ (*ón he ón*), como o conhecimento da região a mais eminente do ente (*timiótaton génos*), a partir da qual se determina o ente na totalidade (*kathólou*)” (HEIDEGGER, 1981, p. 67). Essa composição do conhecimento “mais geral” – do que

faz todos os entes serem ente – e “supremo” – de sua causa primeira – caracteriza a filosofia propriamente dita como uma investigação do ente como tal e em totalidade. Com essa investigação filosófica, Aristóteles propõe conhecer o ente, tanto na unidade de sua universalidade, isto é, o igualmente válido em geral – uma ontologia –, como na unidade de uma totalidade, ou seja, o supremo acima de tudo – uma teo-logia. A metafísica se constitui, já em seu nascimento, de modo ontoteológico: “Ela é, de acordo com a sua própria essência, simultaneamente ontologia e teologia” (HEIDEGGER, 1987a, p. 40). “Desde seu princípio com os gregos e antes de estar ligada a estes nomes, a metafísica ocidental sempre foi simultaneamente uma ontologia e uma teologia” (HEIDEGGER, 1987a, p. 289).

A partir da constatação do seu caráter ontoteológico – de ser o conhecimento do ente como tal (ontologia) e em totalidade (teologia) –, a fim de regressar ao fundamento da metafísica, Heidegger coloca a questão “Como Deus entra na filosofia?” para, através dela, investigar: “De onde tem origem a constituição onto-teológica da própria essência da metafísica?” (HEIDEGGER, 1987a, p. 290).

Conforme encaminhamento dado, podemos indicar que Deus entrou na filosofia através da separação entre ser e pensar proporcionada pela mudança da essencialização da verdade. Desde então, o que era compreendido por Heráclito como o acontecimento de descobrimento do que aparece, a unidade originária de *physis* e *lógos* daquele que, sem falar e agir dormindo, vive em um mundo único que é comum, passa a ser interpretado como fundamento primeiro (*próte arché*), a causa do aparecer – a constituição ontoteológica da filosofia surge quando o assunto do pensamento, desviando-se de seu elemento, torna-se o ente em sua totalidade.

O que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante, por isso ainda sem resposta: a questão do *ser* do ente. O pensamento do ser, do qual deriva originariamente esta interrogação, foi desde

Platão concebido como “filosofia”, recebendo mais tarde o nome de “metafísica” (HEIDEGGER, 1987a, p. 189).

O pensamento do ser, que desde Platão foi concebido como filosofia e, posteriormente, como metafísica, ao questionar o que é o ente enquanto tal e em sua totalidade, separa o ser do aparecer, concebendo-o como uma essência universal e suprema do ente, a sua causa fundamental, aquilo que o faz ser ente.

O ser, ontologicamente compreendido como o que constitui o ente enquanto ente, é o mais universal por não se determinar nas formas de sua aparência. Em *A constituição ontoteológica da metafísica*, a fim de indicar a compreensão da generalidade deste mais universal, Heidegger cita um exemplo dado por Hegel:

Alguém que deseja comprar frutas entra em um mercado e pede frutas. Oferecem-lhe maçãs, pêras, lhe mostram pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas. Apesar de o que foi oferecido ser, em cada caso, frutas, não obstante se constata que não há “frutas” para comprar (HEIDEGGER, 1987a, p. 301).

Todavia, para esclarecermos a “universalidade do ser”, compreendida como o ente enquanto ente, esse exemplo é insuficiente, pois ele se refere a uma universalidade genérica, e a universalidade do ser não é a do gênero. Desde *Ser e tempo*, Heidegger (1988c, p. 28) indica que “A ‘universalidade’ do ser ‘*transcende*’ toda universalidade genérica”. Podemos compreender essa transcendência quando pensamos que, para manter o exemplo de Hegel, não só as frutas são entes, mas o cachorro também é ente, a pedra é ente, o vento, a água, o céu e a terra, ..., os deuses e os homens são entes. Ente é tudo que é – mas o ser não é um destes entes: o ser não é fruta, cachorro, pedra. Apesar de ser o que faz todos os entes serem o que eles são, o próprio ser não se determina em ente nenhum. Daí a conclusão de nossa tradição

filosófica: “o ser é o conceito mais universal e o mais vazio”, “A última fumaça da realidade evaporante” (HEIDEGGER, 1978, p. 63).

Por sua vez, teologicamente compreendido como o que constitui a totalidade do ente, o ser é o ente supremo do qual todos os outros se originam. O ser é a causa fundamental dos entes, uma causa não causada que é causa de tudo.

Esta é a *Causa sui*. Este é o nome de Deus na filosofia. Para este Deus, o homem não pode nem rezar, nem sacrificar. Diante da *Causa sui*, não pode o homem nem ajoelhar por temor, nem tocar instrumentos, cantar e dançar (HEIDEGGER, 1987a, p. 306).

Caracterizando ontoteologicamente o que os fisiólogos chamaram de *physis*, interpretando o ser como o ente como tal e em sua totalidade, o pensamento que, desde Platão, foi concebido como filosofia e denominado mais tarde de metafísica, apesar de diferir o ser dos entes, acaba por concebê-lo como um ente suprassensível – pois, ao interpretá-lo como o que, para além (*meta*) de todo aparecimento (*physis*), constitui a origem fundamental, a essência do que é (dos entes que efetivamente aparecem), a filosofia como metafísica concebe o ser como se ele fosse um ente mais originário, a causa ou fundamento suprassensível dos entes, confundindo ser e ente.

Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e visa o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem, desde o começo até a sua consumação, de um modo estranho, numa permanente confusão de ente e ser (HEIDEGGER, 1987a, p. 29).

Essa confusão ontoteológica da compreensão metafísica do ser, que acaba pensando-o como um ente, constitui e encaminha, de Platão a Hegel, o destino de todo pensamento ocidental. A fim de esclarecer essa confusão, Heidegger propõe um outro caminho

para o pensamento, o de retorno ao fundamento da metafísica, que ao contrário de prosseguir esta procura do que não se encontra, regressa ao impensado de tudo que foi pensado, demonstrando como a questão da diferença ontológica e, conseqüentemente, a da verdade do ser constituem o assunto do pensamento, o que é mais digno de ser pensado.

Capítulo 7

O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger

“Para que conto isto ao senhor? Vou longe. Se o senhor já viu disso, sabe; se não sabe, como vai saber? São coisas que não cabem em fazer ideia.”

João Guimarães Rosa

Desde *Ser e tempo*, o propósito do pensamento de Heidegger é recolocar a questão do ser. Esse propósito se constitui como o assunto de seu pensamento por um motivo semelhante ao constatado por Platão na citação do diálogo sofista que abre *Ser e tempo*: o fato de não sabermos o que queremos dizer com a palavra “ente”. Todavia, ao contrário de Platão, que, ao constatar essa aporia, deduz haver uma “descompreensão” do ser e, assim, a necessidade de um questionamento ontológico, Heidegger afirma que hoje não sabemos o que dizemos quando falamos a palavra “ente” não por “descompreendermos” a expressão “ser”, mas porque “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do

ser como lhe sanciona a falta”. O ser se tornou o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo. Por isso não somente nos falta resposta à questão do ser (como também faltava a Platão), mas a própria questão é obscura e sem direção. “Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico” (HEIDEGGER, 1988c, p. 27-28).

Ser e tempo inicia indicando a “Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser”. Ela se funda nos dogmas e preconceitos que, ao longo da tradição metafísica de nosso pensamento ocidental, encobriram e dissimularam essa questão. Exatamente por ter se tornado o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo, é necessário repetir a questão do ser, pois o fato de ser o conceito mais universal não significa que há uma clareza de sua compreensão. “Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro”. Por ser indefinível – conclusão tirada de sua máxima universalidade –, também não nos dispensa de seu questionamento, mas indica apenas que o ser não se determina tal como os entes e que, por isso, não podemos querer compreendê-lo tal como estes. Por fim, o fato de sempre compreendermos a palavra ser quando afirmamos “o céu é azul”, “eu sou feliz”, etc., de ele ser um conceito evidente por si mesmo, não significa que sabemos determiná-lo, definir o que é o ser, pelo contrário, só demonstra o seu caráter paradoxal de, por ser o que nos é mais próximo e, todavia, o que há de mais distante para o homem, ser “inteiramente indeterminado, totalmente determinado” (HEIDEGGER, 1978, p. 106)¹⁰⁰.

Ao se tornar um conceito mais universal, indefinível e evidente, ao contrário de estar respondida, a questão do ser caiu no esquecimento. Esse esquecimento é o próprio desígnio da constituição onto-teológica que destinou a tradição de nosso pensamento. Através dos dogmas e preconceitos que privaram e dissimularam a compreensão

100. “O ser, portanto, pode não ser concebido, mas jamais é inteiramente incompreendido” (HEIDEGGER, 1988c, p. 246).

do ser, o pensamento que destinou a história do Ocidente, por se orientar pelo questionamento do ente enquanto ente em sua totalidade, acabou esquecendo o ser. O sentido de ser como descobrimento foi encoberto pela adequação do juízo à coisa. Porque o ser, confundido com o ente, foi esquecido pela constituição ontoteológica da metafísica, Heidegger constata haver uma necessidade de repetir a questão do ser a partir de sua diferença com o ente. Essa necessidade ocorre na medida em que o ser sempre foi compreendido como um ente e, por isso, nunca interpretado propriamente como ser.

Podemos mesmo afirmar que o propósito de todo o caminho do pensamento de Heidegger, desde *Ser e tempo* até o fim de seu percurso, é despertar o homem deste esquecimento, promovendo uma compreensão para o sentido da questão mais eminente, aquela que assunta o pensar originariamente: a verdade do ser como descobrimento – ou o sentido do ser. Ao contrário de defender qualquer tipo de tendência ou ideologia política, do que tem sido acusado por aqueles que não compreendem o assunto de seu pensamento, o que Heidegger propõe é uma “superação da metafísica”, que consiste em despertar o homem para a sua relação originária e essencial com a verdade. Longe de toda e qualquer defesa de interesses circunstanciais de alguma determinada facção político-partidária, o pensamento de Heidegger busca devolver ao homem a sua proximidade com o ser, restituindo-lhe o que lhe é mais próprio e essencial, pois “Para onde se dirige a ‘cura’ (*sorge*) senão no sentido de reconduzir o homem de volta à sua essência?” (HEIDEGGER, 1967b, p. 34)¹⁰¹.

101. Como exemplo, ou demonstração, deste propósito “político-ontológico” de Heidegger, podemos indicar as últimas palavras de seu curso sobre Heráclito: “O perigo em que se encontra o ‘coração sagrado dos povos’ do Ocidente não é aquele de um declínio. O perigo é de, na nossa própria desorientação, aceitarmos e cumprirmos a vontade da modernidade. Para que essa desgraça não aconteça, é preciso que nas próximas décadas os que têm trinta e quarenta anos aprendam a pensar essencialmente” (HEIDEGGER, 1998, p. 191).

A fim de reconduzir o homem à sua essência, Heidegger propõe recolocar a questão do ser a partir do regresso do pensamento que, ao contrário de insistir no destino do esquecimento metafísico, de declarar que esta é uma questão supérflua sancionando a sua falta, retorna ao fundamento impensado da própria metafísica para mostrar como a questão do ser é o assunto mais digno de ser pensado pelo homem – na medida em que ele é o ente que, por ter uma autocompreensão circunstancial, se constitui essencialmente numa relação com o ser. Como a verdade, o desencobrimento que perfaz a unidade de ser e pensar, constitui o fundamento impensado da metafísica.

Distinto de todos os outros entes, “Somente o homem existe”. Isso não significa que apenas o homem é real, sendo todos os outros entes “inexistentes”, isto é, irreais. Ao contrário da oposição metafísica entre a essência, compreendida como pura possibilidade (forma) de ser, e a existência, como o que efetivamente aparece (conteúdo), Heidegger chama de existência o modo de ser na compreensão de ser, que constitui a essência do *Dasein*: A “essência” do *Dasein* está em sua existência – o que indica que a existência é a instância (*Da*) de acontecimento do ser (*sein*), pois antes de haver uma essência já determinada, de ser um “ente simplesmente dado”, fundamentalmente o homem se essencializa na compreensão de seu próprio ser, sendo o que ele é na instância existencial de seu aparecimento. O nosso ser está no que, sempre e a cada vez, somos – e sempre somos o que estamos, a cada vez, sendo.

A fim de alcançarmos a dimensão da verdade do ser, para poderemos pensá-la, temos primeiro que esclarecer como o ser atinge o homem e o requisita. Essa experiência essencial, nós a fazemos quando nos ocorre que o homem é, enquanto ec-siste. Dito inicialmente na linguagem da tradição, isso se exprime

nas palavras: a ec-sistência do homem é a sua substância (HEIDEGGER, 1967b, p. 49)¹⁰².

Tendo como substância a ec-sistência, o homem não possui uma essência determinada, pronta e acabada, que pode então ser definida categoricamente em um juízo. Por ser na compreensão de ser, ele permanece sempre na ultrapassagem do que já foi, podendo (tendo que) sempre e a cada vez vir a ser o que está sendo. Como existência, a cura constitui a essência do *Dasein*, ela é o modo como o ser atinge o homem e o requisita em sua verdade.

Ao contrário de adotar a definição metafísica do que seja o homem e, a partir deste preconceito, edificar uma teoria do conhecimento que, para justificar esta definição, comprova que o ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente, e, por isso, não só declara ser esta uma questão supérflua como sanciona a sua falta, opondo-se a essa cega adoção, Heidegger propõe recolocar a questão do sentido do ser, em sua articulação fundamental com o problema da essência do homem, demonstrando como, por tanto o ser como o pensar serem compostos na unidade do desencobrimento do que aparece existencialmente, o ser é o assunto mais digno do pensamento, constituindo a sua própria origem.

Nessas interrogações damos o passo decisivo, que nos faz passar de um fato indiferente e do pretense vazio de significação da palavra “ser” para o acontecimento mais digno de ser posto em questão (*das fragwürdigste Geschehnis*), qual seja de o ser se abrir e manifestar necessariamente em nossa compreensão (HEIDEGGER, 1978, p. 113).

102. A fim de indicar a necessidade de saber como a essência (a substância) do homem se constitui no próprio aparecer (existência), Heidegger (1988c, p. 168, 280; 1989d, p. 107) repete a frase *Die Substanz des Menschen ist die Existenz* (A substância do homem é a existência) três vezes.

Distinto de como os entes aparecem, o ser se abre e se manifesta de modo inaparente em todas as nossas compreensões. Só podemos ver, ouvir, falar, sentir, entender porque somos: esse é o nosso fundamento mais essencial: existir, ser. Sempre compreendemos o sentido do que dizemos quando falamos, por exemplo, “o céu é azul”, “eu sou feliz”. Mesmo quando o verbo ser não está explícito, sempre compreendemos o sentido do que é dito. Exemplo: ao ouvirmos o grito “socorro”, imediatamente compreendemos que alguém está em apuros. Mesmo quando nada dizemos nem ouvimos, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, sempre compreendemos tanto o que somos como o que não somos – nós, os outros e as coisas que nos cercam –, pois, nas circunstâncias de nossa existência, sempre temos alguma compreensão do que nos circunda, da conjuntura em que existimos, que orienta o nosso comportamento com as coisas e com os outros. Sem essa compreensão nada seria, ou melhor, nem seria nem não seria, não haveria existência.

Visando um maior esclarecimento de como nos é fundamental esta nossa compreensão existencial do ser, podemos também identificar a diferença que há entre esse verbo e todos os outros de nossa linguagem, pois, se a cada verbo corresponde uma ação (por exemplo: ouvir, falar, correr...), qual é a ação correspondente ao verbo ser? Resposta: a ação de todos os outros verbos: o ser é o verbo dos verbos, sua ação é o pressuposto de todas as outras ações, de todos os outros verbos, pois só podemos ouvir, falar, correr porque compreendemos as possibilidades, o sentido de ser-ouvir, de ser-falar, de ser-correr – de ser. A fim de demonstrar a eminência desse verbo frente aos demais, Heidegger (1978, p. 109) aventa a suposição de não termos nenhuma compreensão do ser:

O que ocorreria neste caso? Apenas um nome e um verbo de menos em nossa linguagem? De forma alguma. *Já não haveria simplesmente linguagem alguma.* O ente já não se nos manifestaria, *como*

tal, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i.é o seu ser. Suposto que simplesmente não compreendêssemos o ser, suposto que a palavra “ser” não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então já não haveria nenhuma palavra. Nós mesmos nunca poderíamos ser *aqueles que falam*. Já não poderíamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala. O homem só pode ser aquele que fala, por ser, no fundo de sua essencialização, um falante, o falante. É essa a sua grandeza e, ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que o distingue da pedra, do vegetal, do animal mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo ente: o ente que nós mesmos somos, não menos do que o ente que nós mesmos não somos.

Só o homem existe porque somente ele, compreendendo o ser, pode mostrar o que os entes são. Heidegger (1967b) pensa a linguagem como o que compõe a conexão essencial do ser com o homem: “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem”. A linguagem é o que reúne e abriga (*lógos*) esse nexos que constitui a existência. Cabe lembrar que, para assimilarmos essa junção fundamental da existência, é necessário abandonarmos o conhecimento compartimental, que só entende a unidade como soma ou síntese das partes, e pensarmos o fenômeno simples e originário do que aparece desde si mesmo, na medida em que todo aparecer é uma concretização do nexos existencial entre ser, homem e linguagem.

Distinto do pressuposto metafísico que, por separar o ser do fenômeno, compreende todo aparecer estruturado dicotomicamente na

contraposição do homem, como sujeito – a *res cogitans* –, ao mundo, como objeto extenso, Heidegger pensa o homem essencialmente como *Dasein*, e este como “*ser-no-mundo*” (em alemão: *In der Welt-sein*). A expressão composta “*ser-no-mundo*” indica o fenômeno da unidade essencial de homem e mundo que estrutura o aparecimento existencial. O modo como somos no mundo não se compõe de uma justaposição de dois entes prontos e já determinados em si, o sujeito e o objeto, mas se constitui na unidade de homem e mundo do acontecimento existencial da compreensão do sentido de ser.

De um modo ou de outro, a realidade sempre se abre a nós, mostra-se como isto ou aquilo. Papel, lápis, palavras, mesa, quarto, noite... Tudo o que aparece ao nosso redor é de algum modo já compreendido. Muito antes de ser produto de alguma elaboração subjetiva do homem, a compreensão da existência sempre já se deu como *sentido*, o que diferencia cada ente e o realiza como ente. O papel é diferente do lápis, das palavras, da mesa: sobre a mesa, escrevo palavras com o lápis no papel. A compreensão deste sentido de ser, ou de algum outro, sempre já aconteceu em todos os nossos comportamentos. Ela abre o fato de o ente ser o que ele é e como ele é, de haver existência.

A existência é o acontecimento do ente que tem uma compreensão de ser, o *Dasein*, cuja essência se estrutura como *ser-no-mundo*. Heidegger quer indicar no “*Da*” da palavra *da-sein* a instância de acontecimento em que homem e mundo se co-pertencem como possibilidade existencial. O *Da* é o aí do aqui e agora, a nossa possibilidade de ser, em que a realidade se realiza de um modo ou de outro, como isto ou aquilo. O *Da* constitui a possibilidade necessária da realidade ser, a necessidade de sua contingência existencial: *Dasein* indica o ente aberto à compreensão de *ser-no-mundo*, a existência.

Por separar o ser do fenômeno, desde sempre, homem e mundo foram substancializados como coisa, realidade, pela tradição filosófica: o homem, como consciência interior do sujeito, confronta-se com o mundo, como o fora da extensão que se contrapõe, o objeto. Para essa tradição, a expressão “o homem é no mundo” sempre foi compreendida

como uma justaposição de dois entes: o homem “dentro do” mundo. Nessa compreensão, o homem é algo pronto e acabado, com uma essência em si, subsistente e já determinada, que, além disso, se relaciona com o mundo, também como um algo já determinado. Homem e mundo são compreendidos como dois entes reais e distintos que, através do verbo de ligação – o “é” –, são justapostos numa relação corpórea de interioridade.

Ao contrário da tradição que, por pensar homem e mundo de modo substancializado, concebe a sua relação como uma cópula posterior de duas realidades, uma síntese de dois entes já subsistentes, Heidegger indica que, como instância de constituição de homem e mundo, o *Da* do *Dasein* não indica nenhuma relação entre duas realidades, mas a unidade originária de ser-no-mundo. Quando homem é, necessária e conjuntamente, mundo também é. Ser-no-mundo indica o modo de ser da unidade. Podemos então pensar que, antes de ser apenas um verbo de ligação, a cópula que une o sujeito ao objeto, na expressão “o homem é no mundo”, o “é” constitui o elemento originário que, perfazendo homem e mundo em sua copertinência primeira, estrutura nosso ser-no-mundo no aqui e agora de um acontecimento – ele compõe a presença de nosso presente, o nosso acontecimento existencial de ser: *Da-sein*. A unidade da estrutura ser-no-mundo constitui o *Da* como a instância originária em que homem e mundo se estruturam na unidade do ser.

Em *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza a peculiaridade do modo de o *Dasein* ser no mundo diferindo-o da “interioridade” de um ente simplesmente dado no outro¹⁰³. A interioridade dos entes simples-

103. “De início, trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a ‘interioridade’ recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria” (HEIDEGGER, 1988c, p. 94). Em *Ser e tempo*, Heidegger estabelece uma diferença entre categorias e existências, indicando que, enquanto as primeiras são determinações fundamentais dos entes simplesmente dados, os segundos são caracteres ontológicos do *Dasein* que, por isso, apenas indicam possibilidades existenciais, pois “As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (p. 78). Acerca dessa distinção, ver também as páginas 34, 44, 80 e 187 de Heidegger (1988c).

mente dados pode ser pensada de dois modos, de acordo com a natureza das partes relacionadas: como “alocação”, quando há uma interioridade puramente extensa de um ente dentro do outro (por exemplo: o livro na mala, a roupa no armário, a água no copo...); ou como “adaptação”, quando essa interioridade ocorre com reciprocidade vital, orgânica ou ambiental, entre as partes. Divergindo tanto da alocação de um ente no outro como da adaptação de uma espécie em um meio ambiente, no qual há apenas uma justaposição física ou biológica entre partes determinadas, Heidegger indica que homem e mundo se constituem, mútua e originariamente, a partir da relação essencial do habitar (*Wohnen*) com o construir (*Bauen*). O habitar não consiste em apenas ocupar um espaço dado, mas antes, fundamentalmente, no “sentir-se em casa”, num ambiente familiar, na compreensão de sua circun-stância. Construir não significa apenas a edificação do pedreiro, mas antes, fundamentalmente, a composição de relações que estruturam os ambientes familiares de nossas moradias. A construção não é apenas um meio para a habitação, nem esta é o fim daquela, pelo contrário: “É somente quando podemos habitar que podemos construir”¹⁰⁴. Porque o habitar tem como traço fundamental o construir, ao contrário tanto do que ocorre na alocação como na adaptação, essa relação não caracteriza um simplesmente se dar em conjunto de entes que ocorrem uns dentro de outros, uma justaposição de um ente chamado homem com um outro ente chamado mundo, mas antes, fundamentalmente, ela indica o próprio modo de o *Dasein* ser-no-mundo: a cura (*Sorge*).

104. “Pensemos em uma casa camponesa da Floresta-Negra que um ‘habitante’ camponês construiu há mais de duzentos anos. [...] É este poder (de habitar) que colocou a casa sobre a encosta da montanha, ao abrigo do vento e voltada ao sol da manhã, entre os prados e próximo à fonte. Ele fez o telhado da casa com longas ripas de grossas madeiras que, com uma inclinação conveniente, sustenta a neve e a conduz ao chão, protegendo os seus moradores contra as tempestades das longas noites de inverno” (HEIDEGGER, 1986c, p. 191).

Como modo próprio de ser-no-mundo, a cura é o ser do *Dasein*. O *Dasein* é o ente que, por ter uma compreensão de ser, se constitui projetado no aí (*Da*) de sua presença (*Da-sein*), aberto em seu acontecimento existencial. Pelo fato de a essência ou a substância do *Dasein* ser a existência, o ente se constitui lançado no jogo de seu poder ser, não se encontrando, portanto, nunca pronto e já determinado. Em *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza o modo de ser da cura como o “preceder a si mesmo do *Dasein*, por já ser no mundo”, e o pensa como a unidade simples e originária da estrutura ser-no-mundo, composta por “existência”, “facticidade” e “decadência”.

Com a existência, Heidegger caracteriza o modo de o homem ser na compreensão de ser, que o projeta à possibilidade de vir a ser – ela constitui a “abertura” do *Da-sein*, o seu poder ser. Por essa possibilidade de ser estar sempre contextualizada em uma situação concreta, a circunstância em que efetivamente cada um de nós somos, o *Dasein* está sempre situado em seu fato. Aberto em sua existência, o *Dasein* sempre se encontra “fechado” em sua facticidade. Por este próprio modo de estar existencialmente aberto ao ser e facticamente situado no ente, o *Dasein* tem a tendência de, imediatamente e na maioria das vezes, por não se esforçar em compreender propriamente o seu aparecimento existencial e, assim, não descobrir o sentido original de o ente ser, adotar uma interpretação fáctica já estabelecida, comum e impessoal – a decadência é a tendência imediata de o *Dasein*, desviando-se da tarefa de descobrir originariamente o seu próprio poder ser, outorgar as suas compreensões ao que já foi de fato, pública e cotidianamente, determinado pelo “impessoal” (*man*). Existência, facticidade e decadência estruturam o modo como o *Dasein* é no mundo. Eles constituem a unidade simples e originária da cura: o preceder-se a si mesmo por já ser no mundo.

O preceder-se a si mesmo constitui a antecipação fáctica-existencial que, articulando o que será a partir do que foi, orienta e dá sentido ao que somos. Por existir, o *Dasein* é o ente aberto ao seu poder ser. Todavia, por ser no mundo, este poder ser do *Dasein* está sempre

articulado na conjuntura do que facticamente ocorre: existência e facticidade estruturam o *Dasein* como uma abertura (possibilidade) sempre já situada (efetividade) numa circunstância concreta. O *Dasein* consiste – ele *é* – sempre na articulação do que facticamente já foi com a possibilidade existencial do que será. Heidegger pensa essa estrutura como o modo temporal de o *Dasein* ser no mundo. Existência, facticidade e decadência constituem a estrutura ek-stática transcendental do tempo. Eles compõem a articulação entre o que será com o que foi de nosso acontecimento atual. O “será”, o “foi” e o “é”, ao contrário de serem pensados como futuro, passado e presente, constituem a própria modalidade existencial, fáctica e decadente de nossa compreensão de ser¹⁰⁵.

Por nunca encontrarmos pronto e definido o que somos, a nossa essência se constitui lançada no jogo do que foi ao que será. Ao contrário de perceber o que foi como um momento que passou na sucessão dos acontecimentos, o não mais do “passado”, Heidegger pensa o que fomos como o vigor de nossa proveniência, o que nos situa no que somos – ele constitui o “eu no mundo” de nossa facticidade conjuntural. De modo correspondente, distinto da concepção que compreende o será como o ainda não do “futuro”, ele pensa a existência como a compreensão da possibilidade de nosso porvir. Ao contrário de termos uma essência pronta e definida, ela se dá lançada temporalmente na transcendência existencial de nossa facticidade. O tempo constitui o aí da presença do *Da-sein*, o acontecimento do ser-no-mundo, como um ente lançado na atualização da recíproca transcendência do foi com o será. Devido à transcendência ekstática-temporal de porvir, vigor de ter sido e atualidade, a presença fáctico-existencial do *Dasein* se constitui como cura – tanto na possibilidade própria de vir

105. Heidegger (1989d) pensa esta temporalização existencial, fáctica e decadente do ser-no-mundo como a unidade ekstática-transcendental de porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*) que constitui a totalidade do *Dasein* como cura.

a ser o que se foi, apropriando-se, na antecipação do que será, do sentido do que se é, quanto em sua possibilidade imprópria de, outorgando-se ao que já foi publicamente determinado, decair no impessoal.

Facticidade, existência e decadência constituem a essência do ser-no-mundo na transcendência de vigor de ter sido, porvir e atualidade. Eles compõem o acontecimento temporal (*Da*) do ser (*sein*) como cura. Antes de ser uma substância determinada, como ser-no-mundo, a unidade que compõe a totalidade da cura constitui a essência do *da-sein* na transcendência da temporalidade:

A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura. Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar “com o tempo”, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não é de forma alguma um ente. Ela nem é. Ela se *temporaliza* (HEIDEGGER, 1989d, p. 123).

Pensando a totalidade da estrutura da cura como temporalidade do *Dasein*, o ser-no-mundo não pode ser compreendido como um ente que, por estar terminado em sua essência simplesmente dada, podemos determinar como isso ou aquilo, caracterizando a sua substância ou quididade. Como o modo existencial, fáctico e decadente de ser-no-mundo, a temporalidade se temporaliza na tensão ambivalente das possibilidades existenciais de o *Dasein*, na autenticidade da cura que vem a ser propriamente o que se é, descobrir originariamente o seu acontecimento, ou de ele, outorgando-se às evidências das determinações públicas, permanecer decaído na facticidade impessoal do cotidiano, esquecido de sua existência. Como temporalidade, o ser-no-mundo se temporaliza nas possibilidades existenciais e fácticas do *Dasein* curar ou descurar de seu ser – cadência e decadência, como modos de temporalização da temporalidade, constituem as possibilidades próprias e impróprias de o *Dasein* ser no mundo.

Desde *Ser e tempo*, o propósito do pensamento de Heidegger é recolocar a questão do ser no horizonte temporal de sua compreensão. Este propósito nasce da própria tarefa de, a partir da diferença ontológica, pensar o ser, e não o ente: pelo fato de a verdade do ser se distinguir da determinação categórica dos entes fundamentais, da definição do ente enquanto ente e em sua totalidade, não podemos querer compreendê-la proposicionalmente, como se ela pudesse estar pronta em um juízo qualquer. Antes de toda e qualquer proposição, como temporalidade, o ser *se dá* como o sentido descoberto pela própria possibilidade de compreensão do ser-no-mundo, da abertura (*Da*) do *Dasein*, que, como cura, estrutura e articula, “abre” o modo como o ente aparece – antes de qualquer determinação judicativa dos entes, a verdade se temporaliza como o sentido do desencobrimento originário do ser. Indicamos no pensamento de Heráclito como o desvelo de não falar e agir dormindo reúne a unidade originária de *lógos e physis*: a *alétheia*.

Porque o ser não é um ente, o que o homem e o mundo são não está pronto, podendo ser determinado pela exatidão de um juízo adequado e sistematizado em uma obra. Pelo fato de o ser se dar como temporalidade existencial, fáctica e decadente do *Dasein*, a verdade aparece como apropriação do sentido de ser-no-mundo, descoberto na temporalização original de sua própria cura. É por isso que, como temporalização original da cura, “As fases da interrogação constituem em si mesmas o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e se confirma como uma revolução da relação com o ser” (HEIDEGGER, 1987a, p. 194).

Heidegger apresenta a edição completa (*Gesamtausgabe*) de seus escritos com a frase *Wege – nicht Werke* porque, compreendendo o ser como temporalização originária do *Dasein*, o sentido de ser-no-mundo descoberto na própria cura, a sua verdade, e não a dos entes, não pode ser determinada judicativamente, mas apenas indicada em caminhos que encaminham o pensamento à necessidade de sua própria descoberta originária, experimentada como uma “revolução da relação com o ser”.

Essa compreensão originária que, anterior a toda e qualquer representação, se dá como descoberta de sentido do que aparece – o desencobrimento da unidade de ser e pensar, a *alétheia* como apropriação de ser-no-mundo na cura de quem não fala e age dormindo – foi esquecida pela tradição metafísica na medida em que ela sempre buscou compreender o ser categoricamente, como se esse fosse um ente possível de ser determinado em uma predicação judicativa. Esquecendo-se do ser, a metafísica, por só buscar determinar o ente, não só não pensa a verdade do ser, como também impede de pensá-la: “Parece que a metafísica, pela própria maneira como ela pensa o ente, está condenada a ser, em sua desconpreensão, o obstáculo que interdita ao homem a relação original do ser com a essência do homem” (HEIDEGGER, 1987a, p. 30).

Como contrapartida, se o retorno ao fundamento da metafísica tivesse sucesso, talvez fosse possível ao pensamento provocar uma mudança da essência do homem, da qual decorreria pouco a pouco uma transformação da metafísica (HEIDEGGER, 1987a, p. 26)¹⁰⁶.

106. Heidegger (1967b, p. 37) diz: “Toda determinação da essência do homem que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer saiba quer não – a questão sobre a verdade do ser é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a essência do homem – é ser ‘humanista’. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a referência do ser à essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido a sua proveniência da metafísica, nem o conhece nem o entende. Mas, por outro lado, a necessidade e a índole própria da questão sobre a verdade do ser, esquecida na e pela metafísica, só poderá vir à luz se, no meio do império da metafísica, se colocar a questão: ‘o que é metafísica?’”.

O caminho do pensamento de Heidegger propõe retornar ao fundamento da metafísica para, através da compreensão da relação fundamental do ser (e não apenas dos entes) com a essência do homem, provocar uma transformação que supere a constituição ontoteológica da metafísica, restituindo ao homem o que é mais digno de ser pensado. Esse retorno começa com a questão “o que é metafísica?”, para, a partir desse questionamento, compreender *como se essencializa a unidade fundamental de ser e pensar*.

Porque o assunto do pensamento de Heidegger é a diferença ontológica, ele não impõe uma obra compreendida como um *organon* propedêutico, uma doutrina onto(teo)lógica que, doravante, não só pode como deve ser ensinada e aprendida como mais verdadeira do que as outras, ou como uma nova suprassunção da tradição do pensamento metafísico. Porque o assunto de seu pensamento é a verdade do ser – e não a dos entes –, ele propõe uma compreensão que se dá (temporalmente) com a transformação do pensamento que, ao contrário de buscar coletar e renovar logicamente o que foi pensado, na progressão sucessiva da própria tradição, regressa ao que por ela permaneceu impensado, para que assumamos o pensamento que é mais digno de ser pensado. Assim, ao contrário de determinar o questionamento com uma resposta, Heidegger indica que a verdade do ser só pode ser compreendida no caminho de um pensamento que promove a própria experiência originária de ser *caminho – não obra*. Antes de qualquer determinação judicativa, a compreensão do sentido do ser se dá com a própria existência do homem, na cura de retomar a sua verdade mais própria e originária, a saber, o des-encobrimento da unidade de ser e pensar. Mais fundamental do que qualquer determinação do fundamento, o assunto e o caminho do pensamento de Heidegger indicam a necessidade de o homem assumir o seu próprio ser-no-mundo como cura.

Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 289-291.
- BEAUFRET, Jean. **Dialogue avec Heidegger**: approche de Heidegger. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- BEAUFRET, Jean. **Dialogue avec Heidegger**: philosophie grecque. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.
- BEAUFRET, Jean. **Entretiens avec Frédéric de Towarnicki**. Paris: PUF, 1992.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BIRAULT, Henri. **Heidegger et l'expérience de la pensée**. Paris: Gallimard-NRF, 1978.
- BOUTOT, Alain. **Heidegger et Platon**: le problème du nihilisme. Paris: PUF, 1987.
- FEICK, Hildegard. **Index zu Heideggers "Sein und Zeit"**. Tübingen: Max Niemeyer, 1968.
- FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAAR, Michel. **Le chant de la terre**. Paris: L'Herne, 1985.
- HAAR, Michel (org.). **Cahier de l'Herne**: Heidegger. Paris: L'Herne, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Acheminement vers la parole**. Paris: Gallimard-TEL, 1986a.

HEIDEGGER, Martin. **A constituição onto-teo-lógica da metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1957. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, 1988a.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa: Guimarães, 1947.

HEIDEGGER, Martin. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Paris: Gallimard-TEL, 1986b.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Das Wesen der Sprache. In: HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Stuttgart: Neske, 1993a. p. 157-216.

HEIDEGGER, Martin. **De l'essence de la liberté humaine**: introduction à la philosophie. Paris: Gallimard-NRF, 1996a.

HEIDEGGER, Martin. Der Anfang des Abendländischen Denkens. In: HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe, Band 55**: Heraklit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979b.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. **Frankfurt am Main**: Vittorio Klostermann, 1972.

HEIDEGGER, Martin. Der Weg zur Sprache. In: HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Stuttgart: Neske, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz**. Stuttgart: Neske, 1996b.

HEIDEGGER, Martin. Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?": Der Ruckgang in den Grund der Metaphysik. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967a.

HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 1986c.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Interprétation phénoménologique de la "critique de la raison pure" de Kant**. Paris: Gallimard-NRF, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: Editora Universidade de Brasília, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Paris: Gallimard-TEL, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Le principe de raison**. Paris: Gallimard-NRF, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**: monde, finitude, solitude. Paris: Gallimard-NRF, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**. Paris: Gallimard-NRF, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Paris: Gallimard-NRF, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. O retorno ao fundamento da metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996c.

HEIDEGGER, Martin. **Qu'appelle-t-on penser?** Paris: PUF, 1988b.

HEIDEGGER, Martin. **Questions I**. Paris: Gallimard-NRF, 1987a.

HEIDEGGER, Martin. **Questions II**. Paris: Gallimard-NRF, 1987b.

HEIDEGGER, Martin. **Questions III**. Paris: Gallimard-NRF, 1989c.

HEIDEGGER, Martin. **Questions IV**. Paris: Gallimard-NRF, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1986d.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (parte I). Petrópolis: Vozes, 1988c.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (parte II). Petrópolis: Vozes, 1989d.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967b.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967c.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen: Günther Neske, 1954.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik? In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967d.

HEIDEGGER, Martin. **Zur Sache des Denkens**. Tübingen: Max Niemeyer, 1988d.

HEIDEGGER, Martin; FINK, Eugen. **Héraclite**: séminaire du semestre d'hiver 1966-1967e. Paris: Gallimard-NRF, 1973.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977. v. 1.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 2.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 1994. 419 p. (Clássico, 4).

PLATÃO. Carta VII. In: PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. v. 5.

PLATÃO. **Fédon**: diálogo sobre a alma e morte de Sócrates: texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2002. 151 p.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Sempre de novo é necessário ressaltar que: a questão da verdade posta aqui não visa apenas uma modificação de seu conceito tradicional, tampouco um complemento à sua representação corrente, mas uma transformação do ser-homem. Esta mudança não ocorre por causa de novas descobertas psicológicas ou biológicas. O homem não é aqui objeto de nenhuma antropologia. O homem está aqui em questão na mais profunda e mais vasta perspectiva, a que é propriamente fundamental: o homem em sua relação ao ser, isto é, o ser e sua verdade em sua relação ao homem.

(Heidegger, Curso do semestre de inverno de 1937-1938)

 **EDUFES**

ISEN 978-65-88077-08-5



9 786588 077085 >