

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HEIDEGGER E OS ANTIGOS: A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE

FELIPE BARBOZA MANDATO

ORIENTADOR:

FRANCISCO DE MORAES

SEROPÉDICA, RJ

Abril, 2025



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HEIDEGGER E OS ANTIGOS: A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE

FELIPE BARBOZA MANDATO

ORIENTADOR:

FRANCISCO DE MORAES

SEROPÉDICA, RJ

Abril, 2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MANDATO, FELIPE, 1995-
M271h HEIDEGGER E OS ANTIGOS: A CONEXÃO ENTRE SER E
VERDADE / FELIPE MANDATO. - Nova Iguaçu, 2025.
97 f.
Orientador: Francisco José Dias de Moraes.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL),
2025.

1. Verdade. 2. Natureza. 3. Heidegger. 4. Heráclito. 5. Ser. I.
de Moraes, Francisco José Dias, 1969-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia (PPGFIL) III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

FELIPE BARBOZA MANDATO

HEIDEGGER E OS ANTIGOS: A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 22/05/2025

Prof. Dr. Francisco de Moraes
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
ICHS/UFRRJ (Orientador)

Profa. Dra. Christiane Costa de Matos Fernandes
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
ICHS/UFRRJ

Prof. Dr. Daniel Michelow Briones
Universidad Católica del Maule



DOCUMENTO EXTERNO Nº 293/2025 - PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 23/05/2025 15:46)

FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

Matricula: ###469#4

(Assinado digitalmente em 23/05/2025 18:01)

DANIEL MICHELOW

ASSINANTE EXTERNO

Passaporte: ###6547#5

(Assinado digitalmente em 23/05/2025 17:50)

CHRISTIANE COSTA DE MATOS FERNANDES

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.376-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/documentos/> informando seu número: **293**, ano: **2025**, tipo: **DOCUMENTO EXTERNO**, data de emissão: **23/05/2025** e o código de verificação: **625e80ef4a**

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus. Como disse Agostinho de Hipona certa vez: “Feriste-me o coração com a tua palavra, por isso te ameí”. E agradeço a Deus pelo fato de eu também ter sido ferido no coração! Alegria maior não há! O Deus cujas feridas aproximam, o Deus que possibilita todas as possibilidades.

Agradeço à Bianca, minha amada esposa. Esposa essa que esteve e está disposta a lutar ao meu lado, seja em mar tranquilo ou em mar revolto. Esposa que tem sido uma grande incentivadora e apoiadora. Contigo, sinto que estou no meu lar. Agradeço também em grande medida aos meus pais, por serem suporte em muitos momentos, por não medirem esforços com relação a muitas situações.

Um salve e um agradecimento especial ao meu orientador Francisco de Moraes, tanto pela paciência quanto pelas orientações valiosíssimas, sobretudo por me fazer repensar alguns caminhos, como também pelos constantes alertas ao longo do trajeto. Preciso também enfatizar o tanto de apoio e encorajamento nesse trajeto enquanto pesquisador, quer para apresentar em seminários, quer para publicar.

Agradeço aos professores que tive contato no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, através dos quais pude rever e expandir (ou até mesmo restringir) muitas questões. Aqui, também deixo aos professores Écio e Fernando Fragozo, por terem aceitado participar da banca de qualificação e pelas orientações fundamentais. Não poderia deixar de agradecer à doutora e professora Manuela Saadeh, cujos cursos (de extensão) sobre Heidegger foram cruciais para essa minha jornada enquanto mestrando. Por meio desses cursos pude conhecer e aprender muito mais sobre Heidegger.

Agradeço também à gentil e solícita professora e doutora Christiane Costa de Matos Fernandes, que pacientemente contribuiu para que eu aprofundasse muitas questões relativas à minha pesquisa, me incentivando a compreender com maior zelo a proposta de Heidegger. Além disso, agradeço pelas suas apresentações sobre Heidegger, ocasiões em que pude aprender sempre mais. Por fim, agradeço por aceitar compor a banca. Agradeço ao professor Daniel Michelow, alguém que conheci durante uma apresentação sobre Heidegger na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e que contribuiu significativamente com os seus comentários. Igualmente o agradeço por se dispor a compor a banca avaliadora.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

MANDATO, Felipe. HEIDEGGER E OS ANTIGOS: A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE, RJ, 2025. 97p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Resumo

O presente trabalho visa compreender a conexão entre ser e verdade no pensamento de Martin Heidegger. Para tanto, em um primeiro momento, dialogando com Nietzsche, buscou-se destacar o papel da fenomenologia como percurso crítico à metafísica, de modo a conquistar a destruição ou superação da ontologia tradicional. Posteriormente, buscou-se compreender em que medida a metafísica, desde Platão e Aristóteles, conceitua o ser como presença constante, desdobrando-se no esquecimento da experiência originária do ser. Por fim, em diálogo com Heráclito de Éfeso, buscou-se compreender em que medida o sentido originário de ser enquanto natureza (φύσις) possui uma estrita conexão com a verdade (ἀλήθεια).

Palavras-chave: Verdade; Natureza; Metafísica; Heidegger.

MANDATO, Felipe. HEIDEGGER AND THE ANCIENTS: THE CONNECTION BETWEEN BEING AND TRUTH, RJ, 2025. 97p. Dissertation (Master's in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Abstract

The aim of this paper is to understand the connection between Being and Truth in Martin Heidegger's thought. To this end, we have first attempted, in dialogue with Nietzsche, to highlight the role of phenomenology as a critical path to metaphysics in order to achieve the destruction or overcoming of traditional ontology. We then sought to understand the extent to which metaphysics, since Plato and Aristotle, conceptualizes being as a constant presence that unfolds in the forgetting of the original experience of being. Finally, in dialogue with Heraclitus of Ephesus, we sought to understand the extent to which the original meaning of being as nature (φύσις) has a strict connection with truth (ἀλήθεια).

Keywords: Truth; Nature; Metaphysics; Heidegger.

EPÍGRAFE

Deste aos meus dias o comprimento de um palmo; a duração da minha vida não é nada diante de ti. De fato, o homem não passa de um sopro.

Salmos 39:5

*Desire bends my knee
The dying embers flame
Hungry to believe, but just the same
Isn't it true that it's all through
In a single spark between two eternities*

A Single Spark

David Gilmour, Polly Samson

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. A ERRÂNCIA DA METAFÍSICA VISTA DESDE SUA SUPERAÇÃO.....	12
1.1. Nietzsche e a crítica da metafísica.....	14
1.2. Ir aquém da metafísica? Nietzsche e os fenômenos.....	19
1.3. Heidegger: entre a tradição e a destruição.....	23
1.4. O <i>Dasein</i> e a possível questão do ser.....	27
1.5. O papel da “viragem” no pensamento sobre o Ser.....	35
2. DO ESQUECIMENTO AO PENSAMENTO DO SER.....	38
2.1. O esquecimento da diferença ontológica.....	39
2.2. A presença constante na metafísica.....	46
2.3. Um eco da φύσις originária: a privação na <i>Física</i> aristotélica.....	51
3. A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE.....	60
3.1. O mais originário: a conexão entre φύσις e ἀλήθεια.....	61
3.2. A ocultação da clareira.....	68
3.3. A essência primordial da verdade.....	76
CONCLUSÃO.....	85
BIBLIOGRAFIA.....	87

INTRODUÇÃO

Por recato, Heidegger vira as costas para o sol platônico e se retira para o espaço sombrio da caverna rodeada por terra e aberta para o céu, na qual a luz “joga” e “luta” com a escuridão.¹

Byung-Chul Han

O presente trabalho foi pensado e executado levando em consideração a linha de pesquisa *Filosofia Antiga e Recepção*, de modo que o intento aqui presente, seja no estabelecimento da problemática, da temática, e mesmo o desenvolvimento e conclusão, buscaram tanto corresponder quanto fazer jus à proposta do programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ. Queremos então salientar que a dissertação aqui desenvolvida procura explorar a recepção e a interpretação da história da filosofia levada a cabo pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), sobretudo e especialmente o seu confronto e a sua interpretação da metafísica clássica. Dito isso, passemos para adiante.

A presente dissertação visa investigar e compreender a profunda e frutífera conexão entre Ser e Verdade de acordo com o pensamento de Martin Heidegger. No entanto, a bem dizer, esse propósito só poderá ser cumprido se for perpassado por uma hermenêutica combativa e criativa da própria história da filosofia. Quer dizer, para compreendermos esse tema segundo Heidegger, faz-se necessário ver como o próprio filósofo se dirigiu à história da filosofia, i.e., para aquilo que ele entendeu como sendo a tradição filosófica do Ocidente. Sendo assim, visando alcançar o propósito de compreender a conexão entre Ser e Verdade, procura-se antes adentrar o âmbito da história da filosofia e visualizar, assim, de que modo o filósofo alemão Martin Heidegger leu, interpretou e se confrontou com a tradição ontológica, que é aqui compreendida como e enquanto metafísica. Assim, a partir desse percurso, sobretudo em vista de Heidegger se posicionar enquanto um fenomenólogo que interpreta a tradição filosófica, trataremos de pensar uma certa origem ontológica que fora obstruída ao longo do tempo, ininterruptamente.

Nascido em uma cidade do interior da Alemanha, em Messkirch, Martin Heidegger obteve uma formação católica, tendo estudado desde cedo o campo da ontologia, mais especificamente a ontologia aristotélica. Posteriormente, tendo conhecido seu mestre Edmund Husserl (1859-

¹ HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger: sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger*. Trad. Rafael Rodrigues Garcia, Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023, p. 281.

1933), avançou e desenvolveu sua própria maneira de “fazer” fenomenologia, e, conseqüentemente, mais tarde, com a obra *Ser e tempo* (1927) concretizou a superação de seu mestre. Ademais, nascido no século 19 e tendo vivido grande parte do século seguinte, Martin Heidegger vislumbrou não apenas as duas guerras mundiais, o próprio advento do nazismo – que coincidiu com uma parte obscura de sua própria história –, como também experimentou o advento da tecnologia planetária, do cada vez mais veloz compartilhamento de informações, alguma coisa que, segundo ele próprio, aparecia como, no mínimo, problemático para a essência do próprio homem.

Isto posto, com vistas ao propósito da presente dissertação, nos encaminharemos da seguinte maneira: no capítulo intitulado “*A errância da Metafísica vista desde sua superação*”, delineia-se o seguinte itinerário: em um primeiro momento, partindo do pensamento de Nietzsche (1844-1900), busca-se destacar o seu percurso crítico à metafísica, de modo a resgatar o elemento trágico, bem como da história como um vir a ser, como luta. Em verdade, para Friedrich Nietzsche – tanto quanto para Martin Heidegger – a história da metafísica é a história de uma errância. Mas quem medida a metafísica é uma errância? Segundo Nietzsche, a metafísica é errância porque, à medida em que privilegia a forma, o ser imutável e eterno, acaba deixando de lado o vir a ser, a existência humana. Mais do que isso, o que Nietzsche chama de “platonismo” promove uma verdadeira recusa deste mundo, da história, da mudança, dos fenômenos e da existência humana. Assim, como poder-se-á ver, é se encaminhando na contramão da metafísica que Friedrich Nietzsche procura retomar a consideração pela história, pelos fenômenos e pela existência humana com todas as suas contradições, objetivando assim superar o niilismo metafísico, aquilo que ele entende ter sido o processo de des-historicização do homem, do conhecimento, culminando por sua vez em uma cristalização de conceitos fundamentais, tais como ser, verdade, razão.

Ademais, ainda com relação ao primeiro capítulo, procuramos analisar o itinerário percorrido por Heidegger através da fenomenologia, buscando aí compreender como o filósofo desenvolveu sua crítica ao que considerou ser a “obstrução metafísica”, ou seja, às sedimentações que impedem de acessar o fenômeno e conseqüentemente de colocar verdadeiramente a questão de Ser, de seu sentido originário. Para tanto, investiga-se a crítica heideggeriana à tradição, tomando inicialmente o projeto de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional, projeto que permaneceria vigente até o momento em que passa a ganhar espaço a proposta de *superação da metafísica*, proposta essa que coincide com o período em que ocorre a “viragem” no pensamento heideggeriano. Aqui, a proposta segue no intuito de

situar e compreender o pensamento do autor de *Ser e tempo* em torno da busca fenomenológica do Ser, vislumbrando com isso conquistar o sentido originário de Ser.

No segundo capítulo, nomeado “*Do esquecimento ao pensamento do ser*”, procuramos compreender como Heidegger avançou em direção ao sentido originário de Ser a partir do confronto com a metafísica antiga. Aqui, importa pontuar, durante o período situado entre os anos 1930 e 40, muitos seminários e preleções aconteceram em torno do aprofundamento da questão de Ser. É nesse período, portanto, que um confronto cada vez mais acentuado com a tradição metafísica – especificamente com Platão e Aristóteles – tem um lugar privilegiado. Justamente a partir desse confronto, avançamos no propósito de aclarar alguns pontos: em um primeiro momento, levando em conta o confronto com a metafísica, queremos compreender, primeiramente, o que é a “diferença ontológica” bem como sua relação com o “esquecimento do Ser”. Esse esquecimento, a bem dizer, é patente na história da metafísica, a começar por Aristóteles. Posto isso, num segundo momento, procuramos investigar o que Heidegger denomina como *presença constante* (*ständige Anwesenheit*) na ontologia antiga, elemento esse que, para o filósofo germânico, estaria diretamente ligado ao *esquecimento do Ser* (*Seinsvergessenheit*), do Ser em seu sentido originário, em seu acontecimento ou Verdade (*ἀλήθεια*). Para Heidegger, a compreensão do ser originário é suplantada pela compreensão de ser enquanto uma presença que constantemente se atualiza. Portanto, deve-se compreender sua raiz para então superar a metafísica.

Por fim, ainda com relação ao segundo capítulo, pretendemos avançar para a proposta heideggeriana de pensar o ser em seu início, em sua “origem”, origem essa que estaria não para um além, no sentido de estar para além-do-mundo, mas para um aquém propriamente dito da metafísica. Assim, na tentativa de compreender esse “aquém” da metafísica, enveredamo-nos para aquilo que Heidegger enxergou ser um “eco” do conceito originário de Ser: a noção de φύσις em Aristóteles. Segundo Heidegger, essa noção aristotélica da φύσις traria consigo a compreensão – ainda que não estabelecida de modo originário por Aristóteles – do ser como contendo em si o não-ser, da φύσις como algo que abarca em si tanto a possibilidade de um vir à presença quanto a possibilidade de um não vir à presença, do surgir e do fenecer. Esse sentido, em verdade, já havia sido experimentado anteriormente na cidade de Éfeso, na Jônia, durante o século sexto antes de Cristo.

Ademais, no terceiro e último capítulo, intitulado “A conexão entre Ser e Verdade”, propõe-se um diálogo com um dos pré-socráticos mais profundos e representativos quanto à força

trágica presente entre os gregos: Heráclito. Sendo um modelo tanto para Nietzsche quanto para Heidegger, Heráclito de Éfeso é aqui um interlocutor de grande importância para ambos os filósofos. Através da interpretação feita de seu fragmento, por um lado, Nietzsche procura recuperar o sentido trágico da existência e dos fenômenos. Pelo lado de Heidegger, lê-se e interpreta-se os fragmentos de Heráclito com vistas a pensar o sentido originário de Ser, um sentido em que ser e verdade estão conectados, entrelaçados.

Deste modo, a partir de um profundo diálogo e interpretação do pensamento do efésio, procurou-se ver em que medida a natureza (φύσις) possui uma estrita conexão com a verdade (ἀλήθεια). Assim, em primeiro lugar, investiga-se o modo pelo qual Heidegger interpreta o conceito heraclitiano de φύσις, de modo a vislumbrar alguma conexão com o conceito de ἀλήθεια. Em segundo lugar, procura-se investigar a interpretação feita por Heidegger do fragmento 16 de Heráclito, de modo a ver o papel desempenhado pela ocultação no acontecimento ou desencobrimento da φύσις. Por último, analisa-se de que maneira Heidegger, ao pensar a relação entre Ser e Verdade, perfazendo e conquistando a experiência do originário.

1. A ERRÂNCIA DA METAFÍSICA VISTA DESDE SUA SUPERAÇÃO

O paradoxo da exigência de saltar para o chão no qual já nos encontramos, vivemos e morremos junta-se ao páthos do pensador não metafísico que procura acolher no pensamento a proximidade enigmática do ser-em, expulsa da economia da representação.²

Byung-Chul Han

O que é a metafísica? Em que medida a metafísica é uma errância? No decurso de mais de dois mil e quinhentos anos, a filosofia se desenvolveu de acordo com o caminho aberto por essa longeva tradição chamada metafísica. A posteridade, em grande medida, é devedora das concepções sobre a vida e sobre o conhecimento erigidos durante esses séculos. Metafísica é o que cedo conhecemos como sendo aquele modo pelo qual os filósofos se pronunciavam ao longo da história. A tradição metafísica remonta à Antiguidade, tempo-espaço onde Platão e Aristóteles viveram. Essa tradição foi responsável pela maneira como o Ocidente recebeu e se transformou ao longo do tempo. Mediante a metafísica antiga, especialmente a partir das figuras de Platão e Aristóteles, a φύσις propriamente dita, a eclosão, com o seu vir-a-ser, foi de alguma maneira considerada não-suficiente para oferecer uma medida para o conhecimento. Conhecimento esse que, no final das contas, se fincou quer na noção de ideia, quer na noção de ousia.

Dentre os filósofos contemporâneos que recepcionaram e se confrontaram com essa tradição encontramos Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Para esses dois filósofos germânicos, a crítica ao fundamento da metafísica é uma tarefa imprescindível, bem como é imprescindível a sua superação. A questão toda, portanto, é chegar a perceber em que medida ambos os pensadores procuraram revolver as terras do pensamento ocidental, de modo a superar as sedimentações deixadas pela tradição. Para esses filósofos, a metafísica proporcionou um desenraizamento do homem de sua pátria, de seu solo. Ela promoveu uma certa “desmundanização”, uma cisão entre ciência e conhecimento da esfera da vida. Ela promoveu igualmente a “des-historicização” do homem, de modo a concebê-lo como alguma coisa dada. Fruto de uma tal “des-historicização”, veio à tona a noção de que o conhecimento humano é alguma coisa bem fixada, bem estabelecida. Na metafísica, dessa maneira, se pensa que o

² HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger*, p. 45.

homem não está sujeito à histórica, sendo alguma coisa para além da finitude, e cujos conceitos de ser e verdade são eternos, por assim dizer.

Desta feita, se tomamos a metafísica como um “além da física”, como algo que está além de todo o movimento do mundo, da existência, da φύσις propriamente dita, daí decorre que o tempo, a história e as contradições são excluídas. Daí também decorre que o homem, o filósofo, se coloca nas alturas contra isto mesmo que aparece enquanto condição de possibilidade da própria vida. Daqui, talvez, Heidegger tivesse se deparado com a necessidade de pensar o homem em relação à tecnociência moderna-contemporânea. Como supracitamos, daí advém a exigência de pensar de outro modo. É o que Heidegger e seu mestre e interlocutor Nietzsche procuraram fazer: é necessário seguir um caminho em que se “retome” o solo, o chão, a raiz. O “lugar” desde onde o homem pode pensar e se realizar.

Heidegger, junto de seu interlocutor e mestre Nietzsche, pretendeu avançar para o movimento em que se torne possível reconquistar o nexos do ser-em, do sentido de ser-no-mundo, do próprio chão da existência. Essa exigência é um já superar e ir além – ou aquém – da própria metafísica, do próprio conhecimento como circunscrito pela representação, denegação do mundo real em sua realização. Portanto, é a exigência de se encontrar o “chão”, como diz Han, que move Heidegger – e Nietzsche – para uma direção diferente com relação à metafísica. Segundo Byung-Chul Han, é daí que poder-se-ia superar a economia da representação metafísica. É daí que o modo calculador de pensar pode ser superado por um pensar que se põe à escuta, à afinação, acolhendo o que na proximidade se mostra.

Assim, tanto Nietzsche quanto Heidegger avançaram no intuito de retomar o fenômeno, o mundo da vida, da existência em sua facticidade. E esse avanço dá-se sobretudo e especialmente levando adiante a postura contra metafísica ou não metafísica, pois, para ambos os filósofos, foi justamente a metafísica que propiciou não somente a suplantação da existência e da vida, como pensa Nietzsche, mas também da obstrução e esquecimento do Ser originário, como pensa Heidegger. Assim, posturados contra a metafísica, esses filósofos se põem em marcha como filósofos não metafísicos por excelência, como pensadores que querem trilhar um novo caminho.

Dessa forma, pelo lado de Nietzsche, temos a ácida crítica à metafísica como a tradição que perpetuou a denúncia da vida, da existência, do vir a ser, do trágico; daquilo que, segundo o autor de *O nascimento da tragédia*, caracterizaria o espírito dionisíaco. Pelo lado de Heidegger, temos a crítica à tradição ontológica, à ontologia antiga propriamente dita, cujo

desenvolvimento implicou na noção de que o ser é alguma coisa de universal, geral, bem conhecido, cuja consequência principal é negar ao Ser a história, o tempo, a verdade de seu acontecimento. Dessa forma, enquanto pensadores não metafísicos, seguem Nietzsche e Heidegger em busca de uma outra coisa, de um outro caminho que não seja aquele da metafísica ocidental.

1.1. Nietzsche e a crítica da metafísica

Considerado um dos mestres da suspeita juntamente com Marx e Freud, o autor de *O nascimento da tragédia* foi um dos grandes intérpretes da história da filosofia, tendo pensado sua fundamentação e reagindo ao que foi solidificado ou sedimentado por essa tradição em termos de valores e, especialmente, de conhecimento. Para Nietzsche, o mundo do conhecimento, dos intelectuais, da filosofia propriamente dita, é algo marcadamente conduzido por certos pressupostos. A filosofia, dirá Nietzsche em *Genealogia da Moral*, é uma atividade daqueles que buscam se isolar em suas torres de marfim a fim de fugirem das contradições da existência. Segundo a percepção do pensador alemão, a filosofia no geral se encaminhou no sentido de uma purificação da sinuosidade da natureza, do seu vir a ser, do seu jogo característico.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, temos a seguinte afirmação de Nietzsche:

Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses ídolos de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se *torna*; o que se torna não *é*... Agora todos eles creem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado.³

Na ocasião da obra, um pouco mais adiante, Nietzsche afirma que põe de lado somente Heráclito, o único que se salva em meio a esse movimento. E se “salva” por uma razão: na contramão desse movimento, que seria uma espécie de “procissão” da filosofia, o efésio afirma o devir, o tempo, o *jogo* característico da natureza, daquilo que os antigos gregos chamavam de φύσις. Heráclito aparece a Nietzsche como um modelo *par excellence*, justamente por fazer jus

³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução nota e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006, “Moral como antinatureza”, 1, p.17.

à natureza (φύσις) e a seu movimento característico de não-fixidez, de mudança. Se, na visão de Nietzsche, Heráclito se “salva”, não se pode dizer o mesmo do “resto dos filósofos”, pois estes rejeitam “o testemunho dos sentidos” e, conseqüentemente, rejeitam toda a multiplicidade dos fenômenos.

Tais filósofos são aqueles que “des-historicizam”, isto é, que põem “sob a perspectiva da eternidade” tudo quanto podem. Na história da filosofia houve quem mumificasse os conceitos, ou mesmo denunciasse – em certa perspectiva – o movimento natural das coisas, i.e., a morte, a mudança, a idade, a procriação e o crescimento. Como podemos ler na passagem supracitada, com essa crítica, Nietzsche refere-se a uma questão fundamental da filosofia, à questão sobre o ser e não ser, sobre o que é e não é, como diz: “o que é não se torna; o que se torna não é”. Com isso, toda a sorte de transformações é de certa forma insuficiente para oferecer uma resposta às questões últimas da filosofia. O εἶναι, o ser, calhou de não apenas consistir num conceito central na filosofia antiga, mas tornou-se sobretudo objeto de crença. Seja como for, isso a que Nietzsche se refere como “idiossincrasia dos filósofos”, é justamente o resultado da crença desenvolvida tradicionalmente: tal crença parte do pressuposto de que o mundo e os sentidos não podem oferecer um caminho seguro para o conhecimento verdadeiro. Ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*, parágrafo segundo, podemos ler o seguinte:

O que fazemos de seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração...A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que *o ser é uma ficção vazia*. O mundo aparente é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas *acrescentado mendazmente*...⁴

De modo contundente, Nietzsche afirma que o que fazemos do testemunho dos sentidos é o que introduz o engano, a mentira. Mais forte ainda é a afirmação de que as noções tão caras à história da filosofia é que são mentiras. Noções como “unidade”, “materialidade”, “substância”, “duração”, como pontua Nietzsche, são enganosas. Como pudemos ler acima, Nietzsche parte da ideia de que não são os sentidos que enganam ao nos informar sobre o vir a ser e tudo o mais, mas sim a “razão”: ela é a verdadeira responsável pela falsificação do primeiro contato que se tem com o mundo, com a natureza. Aqui, ao que me parece, dá-se o movimento que privilegia

⁴ Ibidem.

a postura *teórica* frente à existência e ao vivido. Assim, os filósofos parecem tomar a existência e suas nuances sempre a *partir de e para* os conceitos.

A realidade por detrás do vir a ser (γίγνομαι), disso que surge diante dos homens, só pode ser conhecida e pensada se antes houver uma organização, junção, categorização. E a razão justamente é este instrumento de organização, i.e., é ela quem ordena a realidade e sua multiplicidade numa unidade de sentido. Na metafísica se nutre uma crença de que somente por meio da razão tornamo-nos capazes de compreender a realidade, o real. É no cerne do conceito que se move a tradição filosófica. Nada obstante, Nietzsche vai sugerir que essa maneira pela qual os filósofos desenvolvem a filosofia traz no fundo um sentido moralizante. A aparente “ojeriza” ao que muda, ao sensível, ao não-fixo é o que, no limite, move os filósofos para a maneira correta de apreender o conceito correto.

Até aqui caminhamos no sentido de pontuar a crítica nietzschiana à tradição filosófica. Isso que é a filosofia, a “razão” em seu mais pleno desenvolvimento, é no fundo a tentativa de moralizar as coisas; é a moralização pura e simples da realidade. Em outras palavras, é o ímpeto de procurar um outro mundo, o “verdadeiro”, sobretudo porque este, o mundo transitório, nada poderia oferecer em termos de segurança e conservação da vida. Visto dessa forma, o que Nietzsche procura alertar aos seus leitores é que a filosofia, isto que forçamos chamar de *tradição*, caminhou de acordo com certos pressupostos nunca ou muito pouco questionados. O ser é alcançado única e exclusivamente através da postura teórica do filósofo. Mediante a postura teórica, o filósofo apreende o conceito, a ideia, o ser (εἶναι), a substância, a realidade das coisas.

Para Nietzsche, se os conceitos mumificados e mumificadores são perigosos é porque, por meio deles, se estabelece que o “mundo aparente” é menos importante que o mundo real. Uma questão de valoração, portanto, surge. O real, o verdadeiro, é aquela dimensão a que apenas os filósofos têm acesso. O supracensível, o além-mundo físico, o conceito, por fim, dizem o real mais do que a existência e os fenômenos. Se Nietzsche parece denunciar a “razão falsificadora”, bem como os “conceitos mentirosos”, é porque tais conceitos como ser, substância e toda essas construções tendem, no fundo, a jogar uma pá de cal sobre a vida, sobre a existência mesma. A tendência dos filósofos à razão e ao ser é, no fundo, marcada pela tentativa dos filósofos em se agarrem a algo que subsiste, que permanece. Em *Vontade de Poder*, lemos:

É de uma importância cardeal que se suprima o mundo verdadeiro. Ele é o fator que mais amesquinha e põe em dúvida o mundo que nós somos: até agora, ele foi o nosso mais perigoso atentado contra a vida.⁵

Temos visto que Nietzsche se propõe a combater isso que se consolidou enquanto mundo verdadeiro. Este mundo verdadeiro é a consequência da suspeita acerca do mundo que existe, que “nós somos”, consistindo, inclusive, num “atentado contra a vida”. Justamente contra o dito “outro mundo”, Nietzsche convoca a guerra: “*Guerra* contra todas as pressuposições com as quais se simulou um mundo verdadeiro”. Quer dizer, tais pressuposições mobilizam a filosofia, a religião e o que mais quer que seja na direção de um mundo consistente, real, verdadeiro. Por via dessa mobilização, se denuncia o mundo aparente, o mundo do qual fazemos parte e habitamos. Tudo se passa como se o aqui e o agora não fossem capazes de fornecer um milímetro ou centímetro sequer de coerência, como se o homem não pudesse suportar sua indiferença.

Em *Genealogia da Moral*, obra importante sobre o fundamento moral da filosofia, Nietzsche se refere aos filósofos como *ascetas*, como aqueles que procuram se livrar dos “sentidos”, das necessidades e, como queremos dizer, da existência em um *mundo* marcado pelo devir. A vida ascética, segundo o filósofo alemão, é marcada por um ressentimento contra isto que se apresenta enquanto condição mesma da vida, da existência. Para Nietzsche, uma condição doentia se abate sobre o ideal ascético, pois, em meio a essa grande contradição que permeia a vida do asceta, do sacerdote ou do filósofo, i.e., em meio ao ressentimento contra a vida, Nietzsche nos diz que está o desejo de conservá-la. Em uma passagem da terceira dissertação, podemos ler:

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.⁶

Nietzsche pontua que o ideal ascético está relacionado à “conservação”. Os construtos que mencionamos bem acima, tais como razão, ser, substância, eu, sujeito e objeto... são maneiras

⁵ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, n.583, p.302.

⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009, p.101.

de garantir, dominar, conservar. Bem, é o que Nietzsche parece estar querendo dizer. Por meio dessa vontade de conservação, o homem – e com isso quero dizer a filosofia – se mobiliza por aquilo que pode, ao fim e ao cabo, garantir a permanência, a duração de algo. *Ser*, substância, por exemplo, como podemos ver na filosofia platônica e aristotélica, são conceitos que remetem para “o mundo real”, um mundo que não seria este aqui, com toda a transitoriedade que possui; são conceitos que dizem respeito à “realidade” propriamente dita. Ser é o que, na metafísica de Platão e de Aristóteles, aponta para o derradeiro.

O derradeiro, por sua vez, o mundo verdadeiro, o mundo em que a finitude e a história (o tempo) não atuam, só podem ser alcançados por meio da *ratio*, de modo que ela é a responsável por conquistar o âmbito dos âmbitos, a verdade sobre as coisas. Sobre isso, curiosamente, Nietzsche não deixa escapar nem mesmo o conceito de verdade que, para ele, seria apenas um construto com vistas à conservação da espécie humana. Mas deixemos o problema da verdade para mais adiante. Com o que se expôs até aqui, pretendeu-se iluminar a maneira como o autor confrontou-se com a tradição filosófica, i.e., a metafísica. Esta metafísica é o “solo” desde onde a civilização ocidental se move. No aforismo 344 de *Gaia ciência*, Nietzsche nos faz meditar no seguinte:

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar sua contrapartida, este mundo, nosso mundo?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...⁷

Agora, Nietzsche nos conduz para mais adiante. Todo o movimento de ascese e de busca por conceitos centrais e decisivos na história carrega, no fundo, um anseio pela segurança. E mesmo essa busca pela preservação, somente é possível desse modo porque carregamos a crença num outro mundo, em algo além. Com a metafísica, pressupomos algo além da física, da natureza, isto é, da φύσις. A metafísica iniciada entre os gregos tende a buscar aquilo que é permanente, o *ser*, em detrimento daquilo que é o devir – uma espécie de não-ser. Na φύσις propriamente dita, tal como Nietzsche ressalta no pensamento de Heráclito, o que impera é o mundo em seu

⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Segunda consideração extemporânea. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012, p. 210.

jogo, em seu movimento de confronto. Na φύσις, o tempo, a historicidade estão em jogo. O vir a ser é o modo como o mundo se dá a ver, como se deixa ver.

1.2. Ir aquém da metafísica? Nietzsche e os fenômenos

Na obra *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirmara que o que fazemos do testemunho dos sentidos é o que realmente introduz o engano, a mentira. Em resposta à “idolatria dos conceitos” e à desconfiança nos sentidos por parte dos filósofos, Nietzsche brada: “os sentidos não mentem”. Para o filósofo, o testemunho dos sentidos não deve ser tratado como enganador, uma vez que não falsificam a realidade e, sobretudo, porque dizem o devir (γίγνομαι), a transformação (μεταβολή). Deste modo, os sentidos ocupam um lugar central na filosofia de Nietzsche. Significa, portanto, que os sentidos consistem em um modo de conhecer aquilo que se mostra. Se as coisas podem se mostrar enquanto coisas é somente na medida em que essas coisas já vêm acontecendo, a saber, o devir, a transformação, o decorrer das coisas. Há um posicionamento por parte de Nietzsche em favor do mundo aparente e sensível. Seja como for, isso a que o pensador se refere como “idiossincrasia dos filósofos” é justamente o resultado do desenvolvimento da filosofia: a “idiossincrasia” é a crença de que o mundo e os sentidos não podem oferecer um caminho seguro para o conhecimento verdadeiro.

Há que ressaltar novamente a passagem acima citada de *A Vontade de Poder*:

É de uma importância cardeal que se suprima o *mundo verdadeiro*. Ele é o fator que mais amesquinha e põe em dúvida o *mundo que nós somos*: até agora, ele foi o nosso mais perigoso atentado contra a vida.⁸

Uma das marteladas desferidas por Nietzsche se direciona ao “*mundo verdadeiro*”. Como até aqui vimos, o “mundo verdadeiro” é a consequência da suspeita e da decisão contra o mundo aparente, fenomênico, transitório. Contra o dito outro mundo, Nietzsche milita em favor deste “mundo que também nós somos”. Nietzsche convoca a guerra: “*Guerra* contra todas as pressuposições com as quais se simulou um mundo verdadeiro”. A guerra é uma batalha pelo solo da existência, pela retomada de algo perdido na história do pensamento metafísico. Com a tentativa de retomar o “solo perdido”, o pensamento nietzschiano se encaminha à tentativa de mostrar que os sentidos podem mostrar/revelar alguma coisa. Pode-se perceber os entes somente na medida em que essa coisa já vem acontecendo, na medida em que já vem se mostrando. Nietzsche se posiciona em favor do mundo aparente... Como pudemos ler acima, Nietzsche parece operar uma virada de mesa: se a “teia de aranha” da conceituação metafísica

⁸ NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*, p.302.

reverbera na existência de modo a retirar-lhe o chão, Nietzsche procura retomar o lugar, o chão, o mundo, a história, o fenômeno.

Em *Humano, demasiado humano*, capítulo primeiro, Nietzsche fala de uma espécie de defeito hereditário dos filósofos, um defeito que tem a ver diretamente com a falta de consideração pela história. A partir desse defeito, que podemos compreender como sendo uma característica da metafísica, se concebe não só os conceitos, mas o próprio ser do homem – ainda que involuntariamente, diz Nietzsche – enquanto uma “*aeterna veritas*”. Tem-se nessa concepção que o homem é alguma coisa de constante, “uma medida segura das coisas”, como se, no homem, enquanto existente, possuíse certos atributos, “fatos inalteráveis”, certas coisas inquestionáveis. Nietzsche é da opinião de que se faz necessária uma retomada do homem como um vir a ser, segundo sua historicidade:

...inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sobre a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.⁹

Quer dizer, é necessário ver e compreender o homem não mais sob a perspectiva da eternidade, da fixidez, mas do tempo, da história, como sendo um vir-a-ser. Em certa ocasião, também Martin Heidegger trouxe à lume as interpretações sobre o conceito de “homem”. Ao longo da história do pensamento, quer fosse com a filosofia grega, quer fosse com a teologia cristã, o homem foi concebido ora como animal dotado de linguagem (ζῷον λόγον ἔχον), ora como a imagem e semelhança de Deus¹⁰. Poder-se-ia contar ainda, já na modernidade, com a noção cartesiana de sujeito. Em todas essas definições antropológicas, o homem já é limitado, por assim dizer, dentro de certos pressupostos, ficando velado o seu modo ser, a sua dimensão ontológica. Porém, se Heidegger desenvolve uma análise existencial, para Nietzsche a coisa vai numa outra direção.

Por seu lado, além de abordar a necessidade de repensar o que é o homem, Nietzsche também procura conceber o conhecimento de outra forma. Em *Humano, demasiado humano*, parágrafo 15, o filósofo propõe que não existe um “dentro” e “fora”, “essência” e aparência”, como se

⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2000, p.10.

¹⁰ Genesis, 2:26: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν. Tradução para o grego, resultante da Septuaginta.

estivesse procurando fugir dos esquematismos inerentes à teoria do conhecimento. Com isso, Nietzsche pretende atacar a base de toda a noção de conhecimento ocidental. Essa opinião é sustentada por Safranski, para quem Nietzsche teria posto um machado à raiz do dualismo metafísico. alma x corpo, inteligível x sensível, sujeito x objeto, enfim, todos esses conceitos são alvos de uma tentativa de superação por parte de Nietzsche. Se, segundo Nietzsche, os “sentidos” não enganam é porque, em alguma medida, eles testemunham a realidade.

Ainda no capítulo primeiro de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche procura desenvolver as noções de fenômeno e coisa em si, em claro e óbvio diálogo com Kant – o qual não exploraremos aqui. No referido contexto, Nietzsche argumenta que os filósofos sempre tentaram determinar que no fenômeno, φαίνόμενον, não se encontra a “coisa em si”, ο νοούμενον, pois este não aparece. Sempre tentaram procurar uma essência por detrás daquilo que aparece. O “mundo da experiência” e a “coisa em si” são claramente dispostos um contra o outro, são distinguidos: separa-se aquilo que é o âmbito do ser daquilo que é o âmbito do fenômeno. Toda a questão, portanto, gira em torno de o homem, a vida, a experiência no mundo ter de ser iluminada, pois a tradição filosófica em seu desenvolvimento tratou de separar o ser do homem de seu próprio mundo, bem como desqualificar a experiência. Porém, diz no parágrafo 16:

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.¹¹

Curiosamente, Nietzsche parece nos conduzir à interpretação de que o fenômeno se dá ou mostra apenas numa relação direta com o intelecto, de modo que é a partir deste que aquele ganha seus tons, suas cores. Mais curiosa ainda é a afirmação de que “nós fomos os coloristas”. De toda a sorte, é o intelecto faz aparecer o fenômeno. Christine Daigle comenta a referida passagem:

Nietzsche's critique of Kant goes hand in hand with his rejection of earlier rationalistic accounts of the self. This rejection makes room for his own view of an intentional consciousness at work in its encounter with the world. The

¹¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, p.16.

phenomenological concept of intentionality is one that Nietzsche uses, albeit without naming it.¹²

Ela afirma que Nietzsche está evocando a noção de intencionalidade, noção que pertence à ciência fenomenológica que diz a relação entre a consciência e o mundo. Na intencionalidade, o homem em sua existência experiencia os fenômenos e, a partir deles, constitui seu mundo, introduzindo “a coloração”. Quer dizer, há uma aparente disposição do intelecto para o fenômeno e vice-versa, disposição essa que tem por base o mundo propriamente dito, a φύσις em seu mostrar-se (φαίνεσθαι). Igualmente, Rüdiger Safranski, filósofo e historiador que desenvolveu uma rica biografia sobre Nietzsche e Heidegger, também parte da opinião de que o filósofo do martelo, de certo modo, abriu um caminho próprio para a fenomenologia. Sobre a relação de Nietzsche com a fenomenologia, assim escreve:

Esse programa é fenomenológico porque seu princípio básico é: só o que aparece se deixa conhecer; por isso é preciso aguçar a atenção (e a linguagem) de modo a poder aparecer o maior número possível de coisas. Tudo o que está dado no consciente é fenômeno, e a pesquisa da consciência observa, em rigorosa introspecção, a ordem interna dos fenômenos da consciência.¹³

Somente porque algo aparece, em sua fenomenalidade, é que pode vir a ser conhecido. Safranski discorre ainda sobre a relação entre a consciência e a intencionalidade, conceito caro para a fenomenologia. Na intencionalidade, a consciência está atenta ao fenômeno, àquilo mesmo que aparece em seu brilho. Quer dizer, somente porque alguma coisa aparece o conhecimento pode ocorrer. Com isso, há toda uma movimentação para fora dos círculos das grandes teorias do conhecimento, das grandes abstrações. Com essa relação entre consciência e fenômeno, tem-se uma experiência do mundo fenomênico propriamente dito. A esse respeito, como já vimos, tanto Safranski quanto Christine Daigle exploram o tema da possível fenomenologia no pensamento nietzschiano, interpretando que há forte evidência de sua guinada para a fenomenologia. A esse respeito, Daigle vai dizer ainda o seguinte:

A close analysis of his writings reveals that he conceives of the human being as a multifaceted and labyrinthic being that constructs itself via its intentional experience of the world. The human subject is a “subjective multiplicity” (Beyond Good and Evil §12; hereafter BGE). Nietzschean perspectivism,

¹² DAIGLE, Christine. *The intencional encounter with the “life”*. In.: Boubilil, E.; Daigle, C. (Orgs.). *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013, p. 29.

¹³ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. 4.ed. São Paulo: Geração Editorial, 2017, p. 190.

which is tied to this notion of the individual understands our experience of the world in terms of a multifaceted embodied experience.¹⁴

Quer dizer, é através da experiência intencional do mundo que o ser humano se desenvolve, se constrói. É a partir da experiência do mundo que o ser humano compreende, colore, constrói, pensa. Nesse sentido, o conhecimento lógico-formal, predicativo, teórico, não consiste no modo principal (primeiro) de conhecimento, mas sim a experiência multifacetada das coisas que se mostram e aparecem no mundo. É essa experiência intencional, que se permite encontrar com os fenômenos, que vêm em primeiro lugar. Ou seja, é no fogo do cosmos, no jogo da φύσις – tal como Nietzsche exalta no pensamento de Heráclito – que devemos prestar atenção, auscultando o que vigora. É em seu vir a ser, no tempo – na historicidade – que o mundo se dá a ver: é aí que a coisa se deixa-ver, dá-a-ver, permite ser conhecida.¹⁵

1.3. Heidegger: entre a destruição e a tradição

Se até aqui temos desenvolvido alguma coisa a partir de Nietzsche é porque, em grande medida, o pensamento de Friedrich Nietzsche é importante para nosso propósito. É importante pontuar que Nietzsche é não somente uma influência, mas sobretudo porque Heidegger encontra nele um grande interlocutor. Ambos, inclusive, parecem convergir na crítica assídua a isso mesmo que se consolidou no decurso de muitos séculos como filosofia: a metafísica. A tradição metafísica aparece como o elemento comum que une, por assim dizer, as críticas de Nietzsche e as de Heidegger. Hans-George Gadamer, que foi discípulo de Heidegger, parece concordar com essa impressão, tendo inclusive afirmado que o próprio Nietzsche se lhe aparece como uma grande influência no que tange à crítica da metafísica. Na seguinte passagem, Gadamer nos diz:

Essa é a razão pela qual o verdadeiro precursor da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não podiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas Nietzsche. Pode ser que o próprio Heidegger só o tenha compreendido mais tarde. Mas, retrospectivamente, pode-se dizer: elevar a crítica radical de Nietzsche ao "platonismo" até a altura da tradição criticada por ele,

¹⁴ DAIGLE, Christine. *The intencional encounter with the "life"*, p. 29.

¹⁵ Apesar de nos encaminharmos trazendo a possibilidade de pensar a filosofia nietzschiana como uma pré-fenomenologia, precisamos, no entanto, indicar que a fenomenologia propriamente dita, tal como esboçada por Edmund Husserl (e mesmo por Heidegger), é alguma coisa que difere da "postura natural". Com a noção de "epoché", Husserl procura suspender toda e qualquer relação imediata com as coisas, com aquilo que seria típico de uma "postura natural", procurando, a partir daí, fazer uma experiência e descrição fenomenológica. Nietzsche, por seu turno, parece estar preocupado em evocar a força da natureza contrastante como modo de reafirmar a existência humana, bem como reafirmar o lugar dessa "vitalidade" contra o esforço metafísico. Sua própria percepção sobre o desenvolvimento humano parece atestar algo nessa direção. Porém, aqui fica a possibilidade de pensar mais profundamente essa relação.

confrontar-se com a metafísica ocidental à sua própria altura e reconhecer e superar o questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno são tarefas que estão, segundo o enfoque, já esboçadas em *Ser e tempo*.¹⁶

Como é sabido, Martin Heidegger teve por influência o filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911), especialmente a respeito da noção de hermenêutica, bem como da ideia de que o ser humano possui uma compreensão finita de mundo. A partir dessa influência, Heidegger pôde desenvolver sua própria compreensão de que o *Dasein* não é outra coisa senão um ente embebido em seu contexto e, enquanto tal, parte dessas experiências para interpretar o mundo. Nesses termos, o *Dasein* é um ente que compreende mundo, interpretando-o. Por outro lado, uma outra influência sobre a trajetória de Heidegger foi Edmund Husserl (1859-1938). Husserl teria influenciado Heidegger a caminhar pela via da fenomenologia, tendo-o introduzido na ciência do qual era o fundador. Nada obstante, como lemos acima, Gadamer afirma que nem Dilthey, com sua filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), e nem mesmo Husserl, seu mestre e responsável por tê-lo introduzido na ciência fenomenológica, tê-lo-iam provocado o ímpeto agônico de estabelecer um confronto com a história da metafísica. Nesse caso, seu mestre foi outro.

Na perspectiva de Gadamer, é Nietzsche o verdadeiro responsável, o “precursor” de Heidegger em sua confrontação com a metafísica. É Nietzsche quem teria conduzido Heidegger a olhar e meditar sobre a história da metafísica, procurando interpretar a tradição. Contudo, a despeito de haver certa proximidade entre os dois, algumas diferenças, e não poucas, podem ser notadas. Dessa maneira, se Nietzsche estava preocupado em assinalar o “em si” ou a “coisa em si” como uma construção direcionada à revelia dos fenômenos mesmos, contra todo o vir a ser e perecer característicos disso que é a natureza, a φύσις, entendendo a questão do ser do ponto de vista do valor, com Heidegger, as coisas se passam de uma maneira um tanto diversa. Para Martin Heidegger, o ser não é pura e simplesmente uma “ficção vazia”, tal como Nietzsche pensara em certa circunstância, mas consiste num dos maiores e mais genuínos temas da história, mas nem por isso plenamente compreendido. Heidegger, diferentemente de seu interlocutor, se coloca na discussão com a metafísica no intuito de destruir ou desobstruir suas sendas ao *originário*.

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 390.

Assim, antes de avançarmos na direção da crítica heideggeriana da tradição, importa, antes, situarmos em que domínio se move o pensamento heideggeriano. À medida que Heidegger descobria e se aprofundava nos estudos em fenomenologia sob a orientação de Edmund Husserl, sua pesquisa filosófica ganhava novos contornos e uma missão pareceu se colocar diante do filósofo alemão: descortinar o sentido de Ser. Desde então, em meio a essa ambientação na fenomenologia e empenhado em estudar aquilo que se manifesta enquanto tal – os fenômenos em sua doação – Heidegger empregou décadas de sua vida num rico e frutífero diálogo com a ontologia antiga, quer fosse tanto com Platão e Aristóteles, quer fosse com os “pré-socráticos”, sobretudo Heráclito. Tais pensadores foram imprescindíveis a Heidegger, tanto para a hercúlea tarefa de se pensar a questão do ser quanto para a grandiosa tarefa de se pensar a questão da verdade.

A bem dizer, já no primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, o filósofo alemão afirma que a temática sobre o ser é experimentada pelo menos desde os gregos. Heidegger refere-se, curiosamente, à *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, i.e., à “batalha de gigantes” em torno do ser. Com a menção ao *Sofista* de Platão, Heidegger procura sublinhar a luta que ocorre no interior do diálogo entre aqueles que concebem o ser como algo de ordem corpórea e os que o concebem como sendo da ordem incorpórea¹⁷. Segundo o filósofo germânico, essa *γίγαντομαχία* em torno do ser é aquilo que moveu, de modo mui característico, as pesquisas de Platão e Aristóteles, mas que, no entanto, acabou “emudecida”, tendo sofrido com as “distorções” e “recauchutagens” ao longo do tempo. Heidegger discorre sobre essa questão já em *Ser e tempo*, quando então tece a seguinte afirmação:

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. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição.¹⁸

Ademais, como já temos assinalado, no início da década de 1920, à semelhança de Nietzsche, Heidegger fala de uma tradição que influenciou a história ocidental. No entanto, convém dizer que Heidegger refere-se à tradição não a partir da perspectiva dos valores, tal como Nietzsche fizera, mas sim de uma tradição que se formou ao redor do questionamento ontológico, i.e., do questionamento sobre o ser. A essa ontologia Heidegger chamou de “ontologia tradicional” (*Traditionellen Ontologie*). Trata-se, portanto, de um modo consolidado historicamente que

¹⁷ Cf. PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Júnior e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.80.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 37.

determina, por sua vez, como e por onde se deve questionar e tratar ser. Essa tradição ontológica, sobre a qual Heidegger discorre abertamente desde *Ser e Tempo*, implicou na sedimentação, no entulhamento da trilha que conduz ao acontecimento do sentido ou verdade do ser. Quer dizer, essa tradição ontológica e historicamente constituída, que advém da Antiguidade, promoveu uma obstrução da passagem para as “fontes originais”. Para o filósofo germânico, o grande problema, desde então, reside no fato de essa ontologia antiga, aqui compreendida enquanto metafísica, mesmo tendo assumido novas “formas”, quer fosse no período medieval ou no período moderno, ainda assim foi incapaz de responder, ou melhor, de questionar mais profundamente o sentido ou verdade do ‘ser’.

A questão do ser (*Seinsfrage*) é o ponto fundamental para o pensamento de Martin Heidegger, o que implica no fato de seu confronto com a metafísica se tratar de um confronto em torno dessa questão. Da perspectiva heideggeriana, mesmo a filosofia tendo se apresentado sob diferentes modos ao longo do tempo, a questão mesma permaneceu como que ocultada, “esquecida”, ou, quem sabe, até mesmo “trivializada”. Porém, mesmo trivializando a questão do ser, a metafísica permaneceu vigendo, e, enquanto tal, permaneceu ao longo dos séculos como uma história do ocultamento, enquanto uma história pautada na obliteração do ser, vigendo, portanto, como um modo de errância. No caminho percorrido por Heidegger, a tradição ontológica ou metafísica é compreendida como sendo a história de uma errância. Nada obstante, curioso é o fato de Heidegger iniciar sua obra com uma menção ao *Sofista* de Platão, uma obra em que se discute exemplarmente as aporias do ser e do não-ser.

Desde *Ser e tempo*, de acordo com a tarefa de fazer uma *Ontologia Fundamental*, Heidegger confronta-se diretamente com a metafísica. No parágrafo 6, o germânico discorre sobre uma proposta de *destruição* (*Destruktion*) dessa mencionada tradição. O propósito é revolver as terras da ontologia que, por assim dizer, sofreram e ainda sofrem por causa de uma severa sedimentação. Tal sedimentação nada mais é do que aqueles preconceitos metafísicos que foram consolidados ao longo de muitos séculos e que, ao custo de uma decisão, passaram a determinar a filosofia. Em vista disso, a *destruição*¹⁹ tem a missão de chegar ao fundamento mesmo dessa ontologia. Desta maneira, a tarefa mesma de uma destruição ou superação – termo

¹⁹ Sobre a proposta de uma modificação no seio da destruição ontológica, Pierre Aubenque tece o seguinte comentário: “Não é o caso, pois, de descartar a metafísica, mas de sustentá-la, isto é, de aceitar o esquecimento do ser que ela implica, sabendo que esse esquecimento do ser corresponde à verdade escondida na metafísica e, através dela, à verdade do ser”. (In: AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.51.)

que será usado a partir da década de 30 em diante – é a tentativa de buscar pelas bases de sustentação disso que é a história (ainda vigente) do pensamento ocidental.

Eis o que Heidegger diz sobre a *Destruktion*:

Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas.²⁰

Se, como vimos, Nietzsche afirma que a metafísica significou a realização da decisão em favor do *ser* contra o *vir a ser*, da ‘realidade’ contra o mundo da experiência e do fenômeno, aqui, com Heidegger, a metafísica é questionada de modo diverso. Se, para Nietzsche, o ser não é senão um artifício da linguagem, um construto com vistas ao asseguramento de alguma coisa, i.e., nada mais do que um aparato para oferecer segurança, as coisas se põem de um outro modo para Heidegger. Para o autor de *Ser e Tempo*, o ser não é tomado do ponto de vista do valor, de sua segurança, mas é algo ao qual os homens estão *destinados* enquanto homens: há uma destinação ao ser. É justamente em vista disso, dessa destinação, que se faz necessário ir ao fundamento, à raiz mesma da questão do ser.

Em *Ser e Tempo*, há uma afirmação contundente por parte do filósofo: “A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica”²¹. Como já dissemos, para Heidegger, a metafísica é responsável pelo “encobrimento” do ser. Com a metafísica, a história desse ocultamento ou esquecimento tem lugar. No entanto, para que haja o acesso às fontes originárias, é preciso antes desconstruir criticamente aqueles conceitos consolidados pela tradição filosófica; é necessário, talvez como um arqueólogo, ir a fundo no “terreno” da tradição, da metafísica. É preciso “limpar o campo” para que se possa visualizar ou mesmo escutar aquilo que diz o ser em sua própria doação. É necessário destruir para que se possa ver para além dos pressupostos metafísicos, sedimentados. Com isso, queremos sublinhar o empenho por parte de Heidegger em, a partir da fenomenologia, “reconquistar” um solo originário. Só daí a questão do ser pode ser colocada de modo satisfatório. No parágrafo 7 de *Ser e Tempo* (1927), Heidegger desenvolve a seguinte ideia acerca da ontologia vigente:

A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a presença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do “mundo”.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, §7, p. 61.

²¹ *Ibidem*, p. 65.

Prova também que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar na evidência do óbvio e a transforma em simples material de reelaboração (como foi para Hegel).²²

Em um texto anterior a *Ser e Tempo* e resultante das preleções ministradas no verão de 1923, em Friburgo, Heidegger enunciou que “desconstruir quer dizer aqui: retornar à filosofia grega, a Aristóteles, para ver como decai e fica encoberto o que era originário”, e justamente “para ver como nós mesmos estamos em meio a essa decadência”²³. Durante a referida preleção, notamos já a proposta de destruição fenomenológica, bem como a sinalização para um profícuo diálogo com os *antigos*. Em meio a essa discussão, Heidegger argumenta que o ente que somos é marcado pelo contexto histórico.²⁴ E exatamente por essa razão, o *ente* que somos, isto que Heidegger nomeia *Dasein*, encontra-se de saída inserido nas interpretações ontológicas constituídas historicamente, com toda a carga conceitual e de interpretações sobre o ser. O filósofo diz que a situação em que nos encontramos é de “decadência”. É aí que o *Dasein*²⁵ se encontra: ele já está ou é circunscrito.

1.4. A abertura do Dasein

No interior de *Ser e Tempo*, o filósofo diz que esse ente que sou e que a cada vez é “meu”, tem por fundamento ou “essência” o *ter-de-ser* (*Zu-sein*), um posicionar-se de acordo com suas possibilidades. Um *ter-de-ser* implica na tarefa de uma realização, de uma projeção, quer seja para a *propriedade* ou *impropriedade*. No mais, significa que as possibilidades fáticas, existenciais, estão em jogo para esse ente que é o *Dasein*. No parágrafo nono de *Ser e Tempo*, há a afirmação de que “a presença é sempre sua possibilidade”, e “se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser”²⁶. Enquanto *ter-de-ser*, enquanto possibilidade, a presença (*Dasein*) é situada, é *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Ela é o ente cuja essência é “*ter-de-ser*”, consistindo sempre num ente com vistas ao seu mundo.

²² Ibidem, p. 60.

²³ HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução: Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 83.

²⁴ Reiner Schurmann nota que, no projeto da ontologia fundamental, o *Dasein* é o “ente exemplar para a retomada” da questão do ser. Assim, no contexto de *Ser e Tempo*, o *Dasein* ocupa um papel fundamental para a análise e destruição da ontologia. (Cf. CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 114).

²⁵ Apesar de fazermos uso da tradução feita por Márcia Schuback, não privilegiaremos aqui a tradução da palavra alemã *Dasein* por “presença”, assim como não privilegiaremos nenhuma outra.

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, §9, p. 87.

A presença é, estruturalmente, um sempre *ter-de-ser* em um mundo. Importa então dizer que, se a presença (*Dasein*) nunca é de antemão algo de realizado, pronto, mas está sempre em vistas de sua realização, ao *ter-de-ser* alguma coisa, suas possibilidades – mais próprias ou impróprias – só podem ser realizadas em um mundo. Mas esse mundo, segundo a analítica heideggeriana, não deve ser compreendido a partir de um conceito geográfico, enquanto um espaço que, por assim dizer, ocupamos, ou como se estivéssemos inseridos “dentro”. Não se trata de um ente subsistente em que o ente humano está “dentro”, como se porventura se tratasse de uma caneta dentro de um estojo ou em um porta-caneta qualquer. Na verdade, o sentido é outro. O *Dasein* não é desprovido de mundo, mas é mundo, é *junto*, é *em* um mundo. Sobre esse ponto, Heidegger diz:

Ao dirigir-se para...e apreender, a presença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto.²⁷

Essa constituição da presença (*Dasein*) como ser-no-mundo é crucial. Por meio dela, ensina Heidegger, a “presença já está sempre “fora””, num “aberto”, num “*ai*”. E, uma vez estando *direcionada para* (*Sich richten auf*) fora, para um “*ai*”, já está “junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto”. Quer dizer, isso que são as coisas, os entes, se manifestam ao ente privilegiado que é a presença. Ela, a presença (*Dasein*), compartilha uma “habitação” com os entes intramundanos; ela está *junto a...*, e junto sempre em um mundo. É enquanto ser-no-mundo que a presença se encontra e lida com os entes segundo os sentidos já estabelecidos, e de modo a se ocupar dos entes a partir dos significados historicamente consolidados. Ademais, importa frisar, o conceito de mundo aqui referido é tido como o “correlato objetivo da intencionalidade”. Para a fenomenologia, a intencionalidade está relacionada ao fato de o ser do homem (*Dasein*) estar-no-mundo, no mundo das coisas, dos entes, e, enquanto estando “*ai*”, já sempre está em vista de alguma coisa. Fala-se então da intencionalidade²⁸ como aquilo ao qual todo homem já sempre se dispõe. É o que podemos ler em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

A relação intencional não surge apenas por meio da presença efetivamente real dos objetos, ela reside na própria percepção, quer seja isenta de enganos,

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, §13, p. 109.

²⁸ CRITCHLEY, Simon. *Heidegger para iniciantes*. In: CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. Sobre o Ser e Tempo de Heidegger. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 35.

quer se engane. O perceber precisa ser um perceber algo para que eu possa me iludir sobre algo.²⁹

Assim, o conceito de intencionalidade é uma dessas palavras próprias à ciência fenomenológica. A intenção remete à relação entre a consciência e o objeto. Porém, no caso de Heidegger, é necessário pontuar que, diferentemente de seu mestre Husserl, a consciência, como já vimos, só é possível porque a presença, nos termos de Heidegger, já está de saída orientada em um sentido comportamental para as coisas. A presença é direcionada para os entes, formando, assim, uma determinada relação, um encontro, uma experiência. Segundo a fenomenologia de Heidegger, só se pode falar em uma relação dessa natureza porque a presença é fática. Somente porque se constitui enquanto ser-no-mundo é que a presença pode perceber, se projetando com vistas aos entes intramundanos, se ocupando deles, interpretando, ou mesmo se comportando – seja de maneira autêntica ou inautêntica. Com relação a esse aspecto da intencionalidade em Heidegger, Simon Critchley comenta o seguinte:

A tese da intencionalidade permite a Heidegger fazer a passagem da *Bewusstsein* (consciência) para o *Dasein* numa leitura de Husserl que, sob aparente generosidade, acaba indo contra o próprio Husserl. Isto é, na superfície de sua exposição, Heidegger já insinua o modelo de intencionalidade pré-teórico e anti-husserliano, que podemos chamar de fronético (*phronetic*), de intencionalidade prática ou, segundo Taminiaux, de “Aristotelização de Husserl”.

Para a fenomenologia heideggeriana, a intencionalidade consiste na relação entre a presença e o ser dos entes, que se dão e vêm ao encontro da presença em um mundo. É nesse “interior de mundo” que os entes se *manifestam*, sendo intuídos pela presença. É em *sendo* enquanto ser-no-mundo que a presença pode perceber, i.e., “dar-se conta do fenômeno” e ir ao encontro do que se doa. Daí que pode se enganar a respeito do *objeto* na medida em que se mostra, ou não. De toda a sorte, na abertura que é constitutiva da presença para a abertura do mundo, os entes se manifestam. Portanto, segundo o pensamento de Heidegger, algo da ordem de uma experiência de aterramento no mundo tem lugar. Mais adiante, na preleção supracitada, Heidegger afirma:

O perceber descobre algo presente à vista e deixa ele *vir* ao encontro sob o modo de um descobrir determinado. A percepção retira do presente à vista o seu encobrimento e o libera, para que ele possa se mostrar em si. Esse é o sentido de todo olhar em volta natural e de todo orientar-se natural por algo;

²⁹ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 93.

e, em verdade, porque no próprio perceber, correspondendo ao seu sentido intencional, reside esse meio do desencobrimento.³⁰

Portanto, ao perceber, o percipiente está orientando-se para um fora – para um fora e junto aos entes. Toda percepção precisa ser uma percepção *de* alguma coisa, pois quem percebe, percebe algo, e quem experiencia, experiencia alguma coisa. Nesse caso, para além ou para além das doutrinas e sistemas filosóficos modernos, não é como se um sujeito conhecedor obtivesse o conhecimento de um objeto por via de um sistema, de uma conceituação – representando-o através de suas faculdades cognitivas; nem sequer se compara a uma construção do conhecimento por parte do próprio sujeito. Não são suas faculdades que criam o “real”, por assim dizer. Aqui, o conhecer não é da ordem de um representar nem da ordem de uma construção por vias de uma faculdade mental.

O conhecimento dos fenômenos, aqui referido, é de outra ordem. Aqui, a percepção que conduz ao conhecimento está fundamentada no próprio acontecimento, na verdade, na realidade do fenômeno. Essa percepção dos fenômenos que advém da intencionalidade é, ela própria, orientada para uma descoberta dos entes – tratando-se de uma descoberta fática – “um roubo”, como diz Heidegger no parágrafo 44 de ST. Justamente a partir daí, o discípulo de Husserl argumenta: “é só porque o ser-aí (*Dasein*) existe sob o modo do ser-no-mundo que o ente desvelado pode ser tornar objeto de um enunciado”³¹. É somente porque esse *Dasein* se constitui enquanto ser-no-mundo é que pode vir a descobrir; e, em descobrindo, uma vez que é ser-descobridor, é que a presença pode chegar em vias de enunciar alguma coisa. Mas, para que tal possibilidade de descoberta fática se realize, é necessário que haja alguma coisa como que uma *doação*. A doação tem lugar na fenomenologia. A isto retornaremos depois, se possível.

Daí, por estar situado enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* pode refletir e alcançar uma atitude fenomenológica sobre as sedimentações, sobre as concepções e conceitos legados pela metafísica e, com isso, conquistar fenomenologicamente a liberação dos conceitos – tais como os conceitos de ser e de verdade. Além disso, no decorrer do parágrafo sexto de *Ser e Tempo*, Heidegger diz que “a presença “é” seu passado no modo de *seu* ser”, e “sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição”³². Quer dizer, toda e qualquer presença (*Dasein*) nunca está isolada de seu mundo, mas já parte de um mundo

³⁰ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 106.

³¹ *Ibidem*, p. 303. Citação ligeiramente modificada.

³² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, §6, p. 58.

historicamente consolidado, com suas redes e conexões semânticas, com conceitos (ontológicos) sedimentados.

Nada obstante, é somente porque a *presença* (*Dasein*) é histórica, e se encontra na e com a tradição, é que pode chegar a destruir, desobstruir a história da ontologia vigente. Enquanto ser-junto aos outros entes no mundo, a presença é o “ente privilegiado” porque pode *pensar* e fazer a experiência fenomenológica do ser – e da verdade. É aí que a pergunta pela verdade ou pelo sentido do ser pode ser feita. É nesse sentido, portanto, que a presença pode “limpar o campo” e ver além do que foi legado por essa longínqua tradição. O que se segue daí, como já se falou, é a tentativa de uma *destruição* ou *superação* da ontologia tradicional, compreendida aqui enquanto metafísica. Seu objetivo enquanto estudioso da fenomenologia é se deter nos fenômenos enquanto se doam e, nesse sentido, mais precisamente ao ser que é doado.

Parece haver uma convergência entre o pensar de Heidegger e o pensamento de Nietzsche, mais precisamente no sentido em que este último procurou reafirmar o lugar do fenômeno (*Phänomen*) frente àquilo que seria a tentativa de se estabelecer a “essência” ou “ideia”. Para Nietzsche, a essência ou ideia é fruto da decisão de assinalar e assegurar um “mundo” coerente, compreensível, seguro, e, por isso mesmo, no final das contas, não passa de um artifício a fim de se dominar a realidade, o jogo do ir e vir, o fenômeno. Deste modo, se a ideia ou essência é, no final das contas, a prevalência do imutável frente ao mutável, tal como elaborada e reafirmada pela metafísica e pelo platonismo, é necessário retornar aos fenômenos na medida em que aparecem, na medida em que surgem.

Como já vimos anteriormente, se Nietzsche parece colocar um machado à raiz dos dualismos metafísicos, e mesmo àquela divisão entre εἶναι e γίγνομαι, Heidegger também porá uma grande interrogação nas grandes dualidades concebidas pela metafísica, i.e., da dualidade entre o mundo aparente (sensível) e mundo verdadeiro (inteligível), entre o sensível e inteligível etc. Esse pressuposto engendrado pela metafísica é combatido fortemente. De fato, como veremos, inclusive em escritos posteriores a *Ser e Tempo*, o objetivo de Heidegger não é encerrar a questão do ser, mas abri-la tanto quanto possível; não é fechar, como se estivesse oferecendo uma resolução final para o problema do ser, mas permanecer na trilha do pensamento, do pensamento que remonta ao fundamento, à origem.

No enfrentamento do problema do ser (e da verdade), Heidegger procura iluminar o problema, pensá-lo, deixá-lo à vista. Nesse âmbito de questionamento acerca do ser e da verdade, o filósofo procura ver a realidade do fenômeno, sua manifestação, seu desencobrimento

(*verdade*). Procura-se ver como as coisas emergem, vêm à luz, se desvelam; busca-se ver como as coisas se mostram a partir de si mesmas, na medida em que se dão em si mesmas (*selbstgegebenheit*). Numa famosa passagem, Heidegger afirma que a fenomenologia, o estudo dos fenômenos, que procura “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”³³, de maneira que daí pode-se afirmar a seguinte máxima: “para as coisas elas mesmas!”. Essa jornada para as “coisas elas mesmas” é uma guinada para o mostrar-se ou acontecer do fenômeno. No parágrafo 7 de *Ser e tempo*, numa definição sobre a fenomenologia, o filósofo nos diz:

A fenomenologia é via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. Ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”.³⁴

Como podemos ver, a preocupação por parte de Heidegger incide sobre o ser dos entes. É uma preocupação sobre *como* essas coisas *se mostram*, i.e., vem a ser. Contudo, não é de qualquer maneira que se pode descobrir aquilo que se mostra. Chegar “às coisas mesmas” não é permanecer na *atitude natural*, característica da cotidianidade, mas sim, através do método fenomenológico, avançar em direção ao fenômeno mesmo. Como ciência própria aos fenômenos, é ela quem conduz para além dos preconceitos e pressuposições “abraçadas” na atitude natural; é somente por via da fenomenologia que se libera o acesso ao fenômeno da coisa: ela é a “via de acesso”. Ainda em referência ao parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*, Heidegger define que “fenômeno é somente o que se constitui ser, e ser é sempre ser de um ente”, e que, por consequência, a fenomenologia é a “ciência do ser dos entes – é ontologia”³⁵. Se o *Ser dos entes* é ontologia, a maneira de se estudá-la não é por outro método senão pelo fenomenológico.

O fenômeno e o ser dos entes estão em correspondência na proposta heideggeriana. Por isso, com uma frase emblemática, enuncia: “*Ontologia só é possível como fenomenologia*”. Dessa perspectiva heideggeriana, estudar o ser dos entes é fazer fenomenologia; fazer fenomenologia é ter de lidar com o ser dos entes. Este “ser” é o que deve ser buscado por meio de uma

³³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, §7, p. 74.

³⁴ Ibidem, p. 75.

³⁵ Ibidem, p. 77.

“passagem pelos encobrimentos”. É justamente isso que se dá a ver, o ser, o ponto nevralgico da discussão com a tradição, pois esta tradição filosófica oriunda da Antiguidade promove a obstrução do caminho para a verdade, para a realidade do ser em sua doação, em seu manifestar, em sua fenomenalidade. Por isso, o vemos dizer que a “ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar”. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), Heidegger afirma:

Na ontologia, o ser deve ser apreendido e concebido por meio do método fenomenológico e é preciso observar que, por mais que a fenomenologia o tenha trazido hoje à vida, aquilo que ela busca e pretende já estava vivo desde o início da filosofia ocidental.³⁶

Aqui, somos conduzidos por Heidegger a compreender que o “*olhar fenomenológico*” precisa estar direcionado para a “compreensão do ser desse ente (projetada com vistas ao modo de seu desvelamento)”³⁷. Dessa maneira, a “desconstrução crítica dos conceitos tradicionais” é a trilha necessária para que o estudo fenomenológico possa ocorrer. Somente a destruição ou desconstrução crítica dos conceitos da ontologia tradicional poderá conduzir às fontes originais. Não queremos estender mais. Por fim, esse projeto de desconstrução da tradição ontológica implica necessariamente no retorno à ontologia antiga. Não se trata de negação ou condenação, mas sim de uma “apropriação criativa” da tradição ontológica – que inclusive parece estar presente nas décadas seguintes, sobretudo na interpretação da filosofia de Platão e dos pré-socráticos, chamados por Heidegger de pensadores originários. Somente por meio dessa lida com a tradição, e através do método fenomenológico, é que poder-se-ia avançar quanto à verdade do ser – o fenômeno.

Encerro esta parte mencionando aquilo que diz o historiador da filosofia Rüdiger Safranski, historiador esse que foi responsável por escrever uma extensa biografia tanto sobre Nietzsche quanto sobre Martin Heidegger. Para Safranski, a fenomenologia, movimento do qual Heidegger fizera parte,

...reabilitou os fenômenos, o mundo aparente; aguçou o sentido para aquilo que se mostra. A aparência, no entendimento fenomenológico, não é uma realidade menor, talvez até enganosa, atrás da qual se deve procurar [o] próprio (*Eigentliche*), seja metafísica seja cientificamente. Também esse

³⁶ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 36.

³⁷ *Ibidem*, p. 37.

próprio é algo aparente, seja ele Deus ou o objeto da lógica ou as chamadas leis da natureza. Para Heidegger, a fenomenologia não é especulação, não é construção de pensamento, mas trabalho de desconstrução dos encobrimentos e, com isso, de um deixar-se ver revelador.³⁸

1.5. O papel da “viragem” no pensamento sobre o Ser

Ademais, é importante salientar que desde o final da década de 1920 e durante as décadas de 30 e 40, pode-se perceber uma mudança em muitas camadas na sua forma de enfrentar a questão do ser. Em um dos textos mais paradigmáticos dessa fase, e aqui nos referimos à *Carta sobre o humanismo* (1946), Heidegger procura elucidar algo referente a essa “mudança” por ele experimentada. É o que podemos ler no excerto abaixo:

A conferência intitulada *A essência da verdade*, pensada e apresentada em 1930, mas que só foi publicada em 1943, permite de certo modo uma inserção do olhar no pensamento dessa viragem de “Ser e tempo” para “tempo e ser”. Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de Ser e tempo, mas nela o pensamento ousado alcança a região dimensional a partir da qual Ser e Tempo foram compreendidos e, na verdade, compreendidos a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.³⁹

Segundo o próprio Heidegger, a conferência “Sobre a essência da verdade” representa um marco, pois a partir dela o “pensamento da reviravolta” tem lugar. Mas o que é esse pensamento da reviravolta? Por que uma mudança dessa natureza foi realizada? Qual a sua importância para o desenvolvimento para os trabalhos posteriores? A “reviravolta” ou “viragem”, ou ainda “conversão”, advém da palavra alemã *Kehre*, e no presente contexto expressa a mudança de abordagem no pensamento de Heidegger acerca do problema do ser. Toda essa mudança se passa como uma nova forma de “abrir caminhos”. Contudo, cabe perguntar: esse “abrir caminhos”, para o qual Heidegger envereda, significa o abandono da abordagem metodológica de *Ser e Tempo*?

Para William Richardson⁴⁰, a conferência *Da essência da verdade* surge como o ponto fundamental da passagem de um “primeiro” para um “segundo” Heidegger, e que essa “passagem” de um para outro advém de uma modificação metodológica. Como afirma

³⁸ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013, p. 115.

³⁹ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. In: *Marcas do Caminho*, p. 340.

⁴⁰ Cf. RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003, p. 238-239.

Richardson, há permanências e modificações com relação ao projeto de *Ser e Tempo*, sendo que uma dessas modificações reside no fato de Heidegger não focar unicamente no *Dasein* e em sua estrutura temporal, mas no acontecimento do Ser. Aparentemente endossando a tese de Richardson, Thomas Sheehan aponta que o pensamento heideggeriano na década de 1930 apresenta uma mudança, ou melhor, um “salto” com relação ao ponto de vista do tratamento da questão do ser, chegando a dizer que a viragem é uma tentativa de superação da metodologia presente na obra capital de Heidegger.

Ao invés de seguir uma abordagem metodológica *transcendental*, característica de *Ser e Tempo*, Heidegger envereda para o estudo do Ser segundo a abordagem *seinsgeschichtlich*⁴¹. Bom, essa é a interpretação de Tom Sheehan. Sua interpretação é a de que uma *inversão* tem lugar: ao invés de se abordar o problema do sentido do ser partindo do *homem para mundo*, a nova abordagem parte do *mundo para homem*. Aqui, algo importante se impõe. Partindo da compreensão de que o ser do homem (*Dasein*) é um ente em vista de um sentido, i.e., um ente hermenêutico, Sheehan argumenta que a “viragem” significa a tentativa de Heidegger de compreender a “*fonte* de atribuição de sentido”. Para esse estudioso do pensamento de Heidegger, a *seinsgeschichtlich*, a nova abordagem, introduz uma significativa mudança de foco nas investigações heideggerianas, pois entende que

O sentido já é sempre-já dado com o próprio ser humano, e não por meio de alguma atividade projetiva por parte desta ou daquela pessoa. Além disso, a ênfase agora é menos no homem mantendo o mundo projetivamente aberto e mais no fato de o homem ser necessário para manter o mundo aberto.⁴²

Franco Volpi, outro estudioso do pensamento de Heidegger, destaca que a “conversão” a partir dos anos 30 produziu algumas mudanças com relação à proposta de uma ontologia fundamental. Seu argumento é o de que, por meio da “conversão”, o foco sai da estrutura do ser-aí (*Dasein*) e vai para o próprio acontecimento do ser. Outra mudança notada por Volpi, que seria de suma importância para se compreender o trajeto do pensamento de Heidegger, diz respeito ao fato de a viragem caminhar “*pari passu* com a radicalização da crítica à metafísica: a qual produz em Heidegger o abandono dos intentos fundantes perseguidos na ontologia

⁴¹ Sheehan defende que essa palavra alemã não deve ser interpretada como “ser-histórico”, tal como muitos estudiosos fazem, mas sim como algo da ordem de uma “atribuição de sentido”. Como diz: “*seinsgeschichtlich* não tem nada a ver com história e tudo a ver com *Es gibt Sein*”. (Cf. SHEEHAN, Thomas. *A virada*. In: Brett, W. *Martin Heidegger, conceitos fundamentais*, p. 134.)

⁴² Ibidem.

fundamental”⁴³. Quer dizer, o ser (*Sein*) continua ou permanece como objeto de sua investigação, porém, agora, sob a *kehre* ou viragem, a ênfase da pesquisa recai sobre o ser em seu acontecimento apropriador.

Pensar o acontecimento do ser, agora, é compreender como esse *ser* foi concebido e pensado pela metafísica e, juntamente com isso, providenciar em alguma medida sua superação: é essa tarefa que mobiliza Martin Heidegger. Segundo o filósofo alemão, o esquecimento, aquilo que os gregos chamavam pelo nome de λήθη, é o que marca profundamente a história da filosofia desde então. Metafísica é a história do esquecimento do ser, é o processo em que a experiência da lembrança ou memória, chamada pelos gregos de ἀλήθεια, é soterrada. Contudo, retornando e nos atendo ao que efetivamente importa, a diferença que marca a distância entre *Ser e tempo* e o pensamento pós-viragem está, aparentemente, no modo como a questão foi pensada pelo próprio filósofo alemão a partir dos anos 30. É o que Marco Casanova parece estar nos dizendo em um comentário sobre o período da “viragem”, onde certas mudanças podem ser notadas no pensamento de Martin Heidegger. Assim escreve:

Agora, no período posterior à viragem, ele não toma mais por base a dinâmica ek-stática do ser-aí humano para pensar o acontecimento do mundo, mas insere diretamente o olhar no acontecimento do mundo. Em outras palavras, ele não parte mais do ser-aí humano para chegar ao aí, mas se atém muito mais ao próprio dar-se do aí.⁴⁴

Heidegger, ainda de acordo com Casanova⁴⁵, “não parte mais do ser-aí para chegar ao aí”, mas focaliza muito mais no “dar-se do aí”. O acontecimento do mundo é o que Heidegger procura compreender a partir da “viragem”. Temos com isso que toda *doação* ocorre inevitavelmente num “aí”. Isso que “se doa” é o “mundo”, é o “aí”, consistindo justamente naquilo que surge como uma fonte de sentido, enquanto uma “clareira”, na ocasião ou situação (ou acontecimento) de maior significado, sentido, verdade. É nesse espaço-tempo do “aí” que toda a doação e verdade fenomenológica têm lugar. Se Edmund Husserl procura, por meio da *epoché*, uma redução do fenômeno à consciência, Martin Heidegger, diferentemente, procura

⁴³ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução: José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p.135.

⁴⁴ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, 149.

⁴⁵ Casanova parece discordar da tese apresentada por William J. Richardson, para quem a obra de Heidegger pode ser dividida em um “antes” e “depois”, cuja diferença pode ser percebida na abordagem metodológica. Para Casanova, “o que se altera em Heidegger a partir da década de 1930 não é o procedimento metodológico de abordagem dos problemas, mas antes a definição das condições de pensabilidade de tais problemas. Em certo sentido, Heidegger permanece posteriormente tão fenomenólogo quanto ele era anteriormente filósofo do ser”.

situar a “redução” na própria existência fática, na qual todo ser-aí (*Dasein*) se move significativamente.

A partir dos anos 1930, a atenção se volta para o “acontecimento do mundo”, para o “dar-se do aí”. Simon Critchley comenta que de *Ser e Tempo* para o período posterior, da “*kehre*”, algo continua vigendo: a percepção heideggeriana de que há uma “copertença entre ser humano e ser”⁴⁶. Somente o ente humano pode escutar e, com cuidado, corresponder ao apelo do ser. Até aqui, ao menos em aparência, o projeto de *Ser e Tempo* ainda conserva sua validade, e justamente na medida em que o ser-aí (*Dasein*) ocupa um importante papel frente ao acontecimento do *aí* – mesmo considerando as mudanças percebidas *kehre*. Por fim, creio ser de suma importância ressaltar as próprias palavras de Heidegger, por ocasião de sua correspondência com William Richardson, referente ao ano de 1962, na qual diz:

A distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada unicamente sob a condição de que mantenha isso em mente: apenas pelo modo que Heidegger I pensou é que se pode acessar o pensamento do Heidegger II. Mas o pensamento do Heidegger I se torna possível somente se estiver contido no Heidegger II.⁴⁷

⁴⁶ Simon Critchley entende que não há uma modificação metodológica em jogo. Em um trecho sobre a obra *Ser e Tempo* ele afirma: “o pensamento da correlação fenomenológica ultrapassa, assim, qualquer ideia de um “Heidegger I” e um “Heidegger 2” e problematiza toda a ideia da *Kehre*, ou uma virada no pensamento que presume ter acontecimento em meados de 30, quando Heidegger teria se movido do ser humano para o ser como tal”. Cf. CRITCHLEY, 2016, p. 33.

⁴⁷ RICHARDSON, W.J. Preface. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*, p. XXII.

2. DO ESQUECIMENTO AO PENSAMENTO DO SER

E, então, uma vez que estamos em dificuldades, esclarecei vós mesmo essas coisas o bastante: o que por acaso quereis sinalizar, quando pronunciais “ser”; pois, é evidente que conheceis essas coisas já há muito tempo, enquanto nós julgávamos saber, mas agora estamos em dificuldade.

Platão. *Sofista*, 244a.

A obra magna de Heidegger inicia com essa citação. Trata-se do famoso trecho do *Sofista* de Platão. No diálogo platônico mencionado por Heidegger, podemos ver o Hóspede de Eleia se referindo a um embaraço, a um certo problema, um enigma que ninguém conseguiu solucionar. Cair em ἀπορία, ἀπορέω, o entrar em aporia, é o estado de dificuldade diante de uma questão aparentemente insolúvel: trata-se de um beco sem saída. No diálogo *Sofista* nos deparamos com o questionamento sobre o que significa dizer que o “ser é”. Já mencionamos antes que o ser é alvo de uma luta de gigantes, da disputa em torno do modo de ser desse ser. Heidegger, ao que parece, inicia desta maneira para indicar as sérias dificuldades em torno da questão: trata-se de uma questão que verdadeiramente tomou a filosofia e os filósofos antigos, de forma realmente única e exemplar, constituindo o que Heidegger chama de primeiro começo da filosofia⁴⁸.

Seria o tratado de 1927 uma tentativa de responder a essa questão não resolvida? Heidegger pergunta: “Será que hoje temos uma resposta para uma pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”?”. “De forma alguma” – responde o filósofo. O que estaria tencionando o pensador alemão? O que significa se colocar em diálogo com a ontologia antiga depois de mais de dois milênios? O que se pretende? No modo como já vimos, no empreendimento de uma “ontologia fundamental”, o que se procura promover é um despertar do esquecimento do ser. Porém, a questão toda é que a proposta de pensar o ser não se encerrou com a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, tendo Heidegger continuado a árdua missão de perseguir o sentido e a verdade de ser.

Em verdade, após *Ser e Tempo*, entre cursos e preleções, Heidegger procurou manter vivo o questionamento do ser, se colocando cada vez mais incisivamente em um diálogo frutífero com a ontologia antiga, com os filósofos antigos, sobretudo Heráclito, Platão e Aristóteles. Sobre o referido esquecimento do esquecimento do ser, Reiner Schürmann tece o seguinte comentário:

⁴⁸ Cf. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, § 33, p. 176-182.

Em vez de esquecimento, talvez devêssemos dizer algo como “trivialização”. A problemática de ser veio sendo cooptada, por assim dizer, por interesses – o interesse num ser supremo (Idade Média), o interesse na regulação do comportamento (“lei natural” enquanto derivada da ontologia), e o interesse no conhecimento científico (desde Kant). É isso que se entende por esquecimento. Nesses usos, a questão de ser ficou subordinada a outras questões. Re-viver a perplexidade do estrangeiro significaria, agora, ser surpreendido pelo caminho tomado pela questão de ser desde que levantada, pela primeira vez, na Grécia.⁴⁹

Segundo nos diz Schürmann, em toda a história da metafísica o ser foi cooptado e interpretado a partir de diversos interesses, de tal modo que, ainda que se tratasse de tentativas sofisticadas e bem elaboradas, a consequência foi praticamente sempre a mesma. O que se fez a partir dessas interpretações não foi outra coisa senão trivializar ou velar a questão do sentido e da verdade do ser, e, com isso, o próprio esquecimento do ser. Há de se ver, no entanto, de que maneira o ser poderá ser pensado em seu acontecimento, em sua verdade. É possível um pensar dessa natureza? Porém, principalmente, cabe aqui a pergunta: por que, na visão de Heidegger, a metafísica vela a questão do ser? Por que ela contribui para sua ocultação e mesmo trivialização, como disse Schürmann?

2.1. O esquecimento da diferença ontológica

Na famosa *Carta sobre o humanismo*, endereçada a Jean Beaufret, nos deparamos com a afirmação por parte de Heidegger de que isto que é o homem (*Dasein*) está como que ““jogado” na verdade do ser pelo próprio ser e de tal modo que, assim ek-sistindo, o homem guarda a verdade do ser para que o ente brilhe como o ente que é na luz do ser”⁵⁰. O homem é alguma coisa que já está remetida diretamente para o ser, para a verdade do ser (*Wahrheit des Seins*). Mais do que isso, na referida carta, Heidegger chega mesmo a afirmar que o ente humano é o “pastor do ser”, como se a ele, e somente a ele tivesse sido destinado a essa tarefa de pensar o ser. Afinal, nenhum outro ente que não tenha a forma de ser do homem pode chegar a pensar o ser. De certa forma, isso já era um tema em *Ser e Tempo*.

Nada obstante, em certa altura da carta endereçada a Jean Beaufret, o filósofo germânico chega ao seguinte questionamento: “*Doch das sein – was ist das Sein? Es “ist” Es selbst*”⁵¹.

⁴⁹ SCHÜRMANN, Reiner. *O Ser e Tempo de Heidegger*, p. 113.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. In: *Marcas do Caminho*, p. 343.

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Brief über den Humanismus* (1949). In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe (Vol. 9). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, p. 331.

Se pergunta: “Então, o ser – o que é o ser? O ser “é” ele mesmo”. Ser é ele mesmo, é o que é. Com isso, ao menos aparentemente, se chega àquela conhecida formulação filosófica: “O ser é”. Essa é uma das grandes questões senão a maior e mais mobilizadora questão da história da filosofia, sendo, inclusive, como já vimos, a razão da aporia no diálogo *Sofista*. Heidegger, no entanto, parece nos advertir e nos deixar atentos com relação a essa afirmação de que o “ser é”. Segundo o filósofo, à medida em que nos atemos a ela, corremos o risco de “desviar” justamente da tarefa de pensar e questionar o ser.

Assim, se há um risco, o risco advém do fato dessa tradição metafísica sempre responder à questão do ser de um modo singular, i.e., sempre a partir de seus pressupostos. Como o próprio filósofo afirma: “a “questão do ser” continua sempre a questão do ente”⁵². Através do questionamento sobre o que o “ser é”, o resultado a que se chegou foi “o ente enquanto tal”. Na metafísica, se pensa sempre “a partir do ente em direção ao ente, passando por uma certa visada do ser”⁵³. Entretanto, como podemos ler mais adiante em *Carta sobre o Humanismo*, nos deparamos com a seguinte afirmação: “diz-se “é” das coisas que são. E estas nós as designamos ente. Mas o ser, justamente, não “é o ente”⁵⁴. Contudo, por que Heidegger diz que o *ser* não “é o ente”? Por que Heidegger insiste nessa diferença? Por que fazer questão dessa distinção? O que significa?

Aqui, nos deparamos com aquilo que Heidegger chama de diferença ontológica (*Ontologische Differenz*), uma noção que tornar-se crucial para a sua tarefa de pensar o ser. No posfácio a “*O que é metafísica?*”, pode-se notar também uma menção a essa diferenciação, na ocasião em que o filósofo afirma assim: “à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se essencializa sem o ente, de que o ente jamais é sem o ser”⁵⁵. Essa diferenciação merece ser esclarecida, pois, afinal, se por um lado há distinção, por outro, há uma espécie de *junção*, constituindo assim uma relação peculiar entre uma ‘coisa’ e outra. A diferença ontológica trata-se de uma diferença sempre presente, pois no que o ente chega, o ser o possibilita. Porém, a despeito de sempre estar presente, tal diferença não é pensada ou tematizada pela metafísica antiga, nem mesmo por Aristóteles.

⁵² HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. In: *Marcas do Caminho*, p. 344.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 347.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Posfácio a “O que é metafísica”*. In: *Marcas do Caminho*, p. 318.

Ademais, durante o meado da década de 1940, no famoso curso sobre *Nietzsche*, o discípulo de Husserl discorre uma vez mais sobre a diferença ontológica. Como queremos enfatizar, essa noção não vem ocupar um lugar superficial e arbitrário nesse período do pensamento de Heidegger. Na fase da “viragem”, entre os anos 30 e 40, a diferença é um ponto nevralgico para a composição de suas trilhas pelos “caminhos da floresta”. Segundo o filósofo Michael Inwood, em torno dessa fase podemos notar que “a metafísica possui um novo significado que depende de um aprofundamento da diferença ontológica”⁵⁶. Assim, é importante situar que há uma relação direta entre o questionamento da metafísica e o aprofundamento da diferença. O questionamento da metafísica depende da exposição da diferença ontológica.

Em que pese certas as nuances em suas preleções acerca da diferença, é fundamental para o nosso propósito que compreendamos ao menos que nós já sempre “nos comportamos em relação ao ente e nos mantemos efetivamente em uma ligação com o ser”⁵⁷, de modo que sempre já “nos encontramos na distinção entre ser e ente”. Quer dizer, Heidegger está nos dizendo que a nossa posição é a de quem já está remetido, de um modo ou de outro, para o âmbito dessa diferença entre ser e ente. Temos então que o ente privilegiado que somos, ente dotado de pensamento, é algo situado entre uma coisa e outra, entre o ser e o ente. Porém, qual o sentido dessa diferença ontológica, afinal? No curso sobre Nietzsche, Heidegger nos fornece uma explicação sobre essa distinção, no que podemos ler:

A “ontologia” está fundada na distinção entre ser e ente. A “distinção” é denominada de maneira mais apropriada por meio do termo “diferença”, no qual se indica que ser e ente são transportados um para fora do outro, que eles estão cindidos e, contudo, ligados um ao outro; e isso, em verdade, por si mesmos, não somente com base em um “ato” de distinção”. Distinção como “diferença” significa que subsiste uma exportação entre ser e ente. De onde e como se chega a uma tal ex-portação não é dito; a diferença seria agora denominada apenas como ensejo e como impulso para a questão acerca da exportação. A distinção entre ser e ente é visada como o fundamento da possibilidade da ontologia (...) A referência à diferença ontológica denomina o solo e o “fundamento” de toda ontologia, e por isso, de toda metafísica.⁵⁸

⁵⁶ INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002, p. 112.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 604.

⁵⁸ Ibidem, p.605.

De acordo como lemos, na distinção entre ser e ente uma “ex-portação” tem lugar⁵⁹. Na *Differenz*, o ente é transportado ou conduzido “para fora do ser enquanto o ser se coloca para fora do ente”⁶⁰. Ademais, o filósofo explicita que a distinção entre ser e ente é “o solo desconhecido e infundado, mas ao mesmo tempo por toda parte requisitado pela metafísica”⁶¹. Esse é o solo, o fundamento esquecido da metafísica. Ela sempre já se movimenta a partir da diferença. Contudo, no que a metafísica pensa o *ser* do ente, ela pressupõe que o ser seja algo de universal, de comum. No que busca determinar o ser, ela pensa a *entidade do ente*, i.e., aquilo que está para além de toda particularidade. Por fim: a metafísica parte da *distinção*, mas não medita nela. Ela não pensa naquilo mesmo que fornece a condição de possibilidade de interpretar o ente enquanto ente.

Nas palavras de Emmanuel Carneiro Leão: “o famoso esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) não é outra coisa que não o esquecimento da diferença ontológica”⁶². No que interpreta o ser, a metafísica não diz algo sobre a essência do ser propriamente, mas sim sobre o *ente enquanto ente*. Esse é o modo “confuso” através do qual a metafísica interpretou o ser. A confusão entre “ser” e “ente”, de a metafísica se ater única e exclusivamente ao ente enquanto pensa estar se atendo ao ser, é o resultado mesmo do fato de o homem estar lançado, “atirado” ao ser. É o resultado mesmo de uma decisão histórica. Já falamos acima que a metafísica é a história do esquecimento, da trivialização ou da errância da metafísica. Acontece, dessa forma, que a metafísica decidiu por se ater ao ser do ente, no sentido de uma entidade do ente e, assim, não presta a devida atenção e devoção ao que se retrai, ao que lhe escapa nisso que se doa, no que se ausenta naquilo se apresenta. Na conhecida *Introdução a “O que é Metafísica”* (1949), lemos o seguinte:

A metafísica pensa o ente enquanto ente. Por toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em vista o ente enquanto tal. A representação metafísica deve essa visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não chega mais ela mesma a ser visualizada nesse pensamento; pois ele nunca representa o ente senão sob o ponto de vista do

⁵⁹ Em uma nota, o tradutor diz: “Na passagem, Heidegger faz um uso quase etimológico do termo alemão *Austrag*, que significa literalmente levar, transportar (*-tragen*) para fora (*aus*) e que é normalmente traduzido por “ajuste” ou “solução”. O que leva Heidegger a tal uso é a proximidade entre o étimo dos termos *Austrag* e diferença (*Differenz*). O ente é levado para fora do ser na mesma medida em que o ser se coloca fora do ente”. (Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 605.).

⁶⁰ Michael Inwood comenta que a palavra *Differenz* vem do latim *differe*, que significa um “carregar, um levar lado a lado, mas apartado um do outro”. (Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 42.),

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p.606.

⁶² CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Itinerário do pensamento de Heidegger*. In: HEIDEGGER, M. *Introdução a metafísica*, p. 13.

ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista, que o pensamento metafísico pergunta acerca das fontes ônticas e por uma causa da luz. A luz mesma é considerada como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.⁶³

A metafísica, portanto, é o irromper na história enquanto aquele saber ou *ciência do ente enquanto o ente* (*das Seiende als das Seiende*). No entanto, importa frisar, o que a representação metafísica procura vislumbrar – ver –, deve inicialmente sua visão à luz (*Licht*). Quer dizer: quando se procura o ente em si mesmo, o pensamento metafísico parte de um “clarear” ainda que não pense ou medite sobre ele. Para que o ente seja representado, uma iluminação “garante” alguma visibilidade sobre o ente. Essa “luz” tem o sentido de uma clareira (*Lichtung*)⁶⁴. Há uma “luz” doadora e garantidora da transparência sobre o ente. Assim, de antemão, há um clarear, um iluminar, para que a partir daí o ente possa ser compreendido, pensado, tematizado e representado.

Contudo, e é isso que Heidegger procura enfatizar, mesmo sempre “partindo” da clareira, da *Lichtung*, os filósofos da tradição metafísica não chegaram a pensá-la em seu acontecimento, realização. Nem mesmo Nietzsche, em sua crítica ácida à metafísica, foi capaz de pensar o acontecimento do ser. De maneira surpreendente, há de se notar algo curioso: o paradigmático Platão, na interpretação de Martin Heidegger, parece ter notado e escrito algo a esse respeito na *Alegoria da Caverna*. Na exposição platônica da alegoria, o prisioneiro e habitante da caverna galga certos “níveis de libertação”, libertação essa que coincide com os graus de desvelamento (ἀλήθεια). Por fim, seu último nível de libertação e desvelamento é o que o permite contemplar o sol, a *ideia do bem* (ἀγαθοῦ ἰδέα)⁶⁵, aquilo que permite ou possibilita vislumbrar a realidade em si mesma.

Em uma passagem da obra *A República*, Sócrates diz que quando os olhos “se voltam para os objetos iluminados pelo sol, veem distintamente, parecendo que neles mesmo reside a faculdade da visão”⁶⁶. É como se as coisas, os objetos (ou ideias), só pudessem ser vistos com mais clareza sob a luz do sol. A visão só alcança o perfil correto de uma coisa se e quando houver um iluminar. Em “*Os problemas fundamentais da fenomenologia*”, de 1927, Heidegger interpreta que ao sair da caverna, o prisioneiro lentamente se habitua à luz. A claridade do sol exige uma

⁶³ HEIDEGGER, M. *Introdução a “O que é metafísica”*. Em: *Marcas do Caminho*, p. 377.

⁶⁴ Heidegger escreve “*Lichtung*” em uma nota de pé-de-página na edição alemã de *Marcas do Caminho*.

⁶⁵ PLATÃO. *República*, VI, 508 d. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁶⁶ *Ibidem*, VII, 517 b-c.

adaptação da visão. É a claridade, a luz da verdade e do ser, quem possibilita ver alguma coisa. No esteio dessa interpretação, Heidegger força a leitura de que os entes só são visíveis por meio da luminosidade do ser.

Nos deparamos com essa afirmação por parte do filósofo alemão: “a condição fundamental para o conhecimento de um ente tanto quanto para a compreensão de ser é: o encontrar-se em meio a uma luz iluminadora”⁶⁷. A luz iluminadora conduz ao conhecimento do ente e do ser. É ela, através de sua luminosidade, quem permite ver as coisas. Com relação à noção de verdade enquanto desvelamento, o germânico vai pontuar que com Platão teria ocorrido uma transformação na determinação da verdade, onde um soterramento da verdade como desvelamento teria tido início⁶⁸. Porém, esse é um tópico que deixaremos para o capítulo posterior. Retornando ao que importa, a noção de que há um clarear do ser pode ser vista na já citada *Introdução a “O que é metafísica”*. Lemos:

Por toda parte, quando a metafísica representa o ente, o ser já se iluminou. O ser se manifestou em um desvelamento (ἀλήθεια). Permanece velado o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desencobridora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala a partir da inadvertida revelação do ser, quando responde às suas perguntas acerca do ente enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isto, o solo no qual a metafísica, mantida como a raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira seu alimento.⁶⁹

No que podemos ver, o “ser já se iluminou” no momento que se representa o ente. A manifestação do ser como desvelamento já ocorreu na medida em que o ente chega ao conhecimento. Aqui, no que o ser do ente vem à presença, se desvela, uma iluminação tem lugar. Nas palavras do filósofo, a metafísica vigora e só poderia crescer e se espriar enquanto raiz sempre a partir de um solo, o solo da verdade do ser. Na linguagem heideggeriana concernente a esse período, verdade do ser é *clareira*. Esse é o solo desde onde a metafísica pôde se alimentar e repassar os nutrientes para a frondosa e rica árvore da filosofia. Heidegger entende que só há metafísica (raízes) e, com isso, filosofia (árvore), na medida em que há um solo fértil (verdade do ser). Esse solo, o solo da *verdade do ser* é o que sustenta a metafísica. Creio que aqui carecemos de esclarecer alguma coisa sobre isso. A clareira, afinal, é a luz, o

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 411.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do Caminho*, p. 215.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Introdução a “O que é metafísica”*. In: *Marcas do Caminho*, p. 378.

ser? Doravante, como já se mencionou, tanto a iluminação do ser quanto o solo originário da verdade do ser permanecem não pensadas, ignoradas.

Retornemos ao texto *Carta sobre o humanismo*, onde Heidegger discorre sobre a verdade do ser enquanto clareira:

Isto significa: a verdade do ser, enquanto a própria clareira, permanece velada para a metafísica. Esse velamento, no entanto, não é uma deficiência da metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza, um tesouro dela retido e, contudo, para ela disponível. Mas o ser é a própria clareira.⁷⁰

Porque a metafísica se ocupa sobretudo do ente enquanto ente e fala do ser, Heidegger enxerga aí uma confusão que culmina numa *ocultação da clareira*. A metafísica, portanto, enquanto se ocupa do ente, oculta a “fonte de atribuição de sentido”, o acontecer do “aí”. A *clareira do ser (Lichtung des Sein)*, a “luminosidade”, consiste justamente no que possibilita a pensabilidade do ente humano sobre outros entes. Ainda para mencionar a carta a Jean Beaufret, nos deparamos com a afirmação por parte de Heidegger de que “o ser é a própria clareira” (*Die Lichtung selber aber ist das Sein*). Isto ignifica que, na e para a tradição metafísica, o acontecer-iluminador do ser ou verdade do ser permanece impensado. E isso não sem razão. Assim ocorre porque, como mencionamos acima, a metafísica não poderia ser indiferente ao seu destino e propósito.

Da perspectiva heideggeriana, a metafísica ignora a verdade do próprio Ser⁷¹, a luz que permite entrever os entes. Daí que temos por um lado a descoberta e representação dos entes e, por outro, o esquecimento da sua condição de possibilidade. A metafísica sobrevive no e a partir do esquecimento. Deste modo, entende-se que a história da metafísica é a história do esquecimento, da ocultação ou velamento do Ser, compreendido também como esquecimento da diferença ontológica. Eis o ponto de insistência do questionamento heideggeriano: faz-se necessário pensar e lembrar do que foi ocultado pela errância metafísica, é necessário um pensar que se ponha a caminho do originário.

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*, p. 344.

⁷¹ Emmanuel Carneiro Leão nos diz o seguinte: (...) ente é tudo que é, ser (com minúscula), o fato e o modo de ser do ente, enquanto ente; Ser (com maiúscula), a diferença ontológica, fundamento de possibilidade do ser do ente; Verdade ou Sentido (com maiúscula) do Ser, a iluminação da diferença referente, em que o ente se revela, em seu ser, como ente; existência, o modo de ser do homem, que é o espaço onde se instaura a revelação da diferença. (CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 13.)

2.2. O confronto com a tradição: o caso do ser como presença constante

Como vimos, Heidegger envereda para uma destruição ou superação da metafísica no intuito de desobstruir os caminhos que conduzem à experiência originária do ser. Nos meandros de tal tarefa, Heidegger se ocupa de fazer uma hermenêutica da tradição fundadora do Ocidente. Em verdade, nessa história fundadora, dois dos principais expoentes da filosofia clássica, Platão e Aristóteles, se ocuparam em grande medida em interpretar e delimitar a essência disso que é o ente (τὸ ὄν). Eles procuraram oferecer uma resposta, cada um a seu modo, sobre a essência das coisas. Mas, afinal, o que significa essência? A essência diz aquilo que algo é. Por exemplo, podemos pensar que a televisão é, que o carro é, ou mesmo podemos pensar que o livro é. Assim, independente das particularidades deste ou daquele carro, digamos, de seu modelo, um carro é, em todos os casos, possuidor de uma forma universal. O carro particular é possuidor de um paradigma de carro. O que está em jogo com a essência, é a universalidade formal. Doravante, a essência diz igualmente o caráter duradouro ou permanente de algo. Aqui, durar ou permanecer tem a ver com o tempo. Heidegger expressa:

O *o-que* algo é, o *ser-o-que* (τὸ τί εἶναι), por exemplo, uma casa ou um homem, é aquilo que está *constantemente presente* no que é interpretado discursivamente. O *constante* em todas as casas, por mais diversas que elas sejam, é *o-que* elas são, “casa”; e inversamente: o *o-que* elas são, as casas, em toda a sua diversidade e transformação, é o constante.⁷²

Segundo Heidegger, para essa tradição ontológica, o que algo é, o seu ser-o-que, é o que se mostra como o “constantemente presente”. O ser como ‘o constante’ é o elemento que povoou e atçou o pensamento de Heidegger – daí sua tarefa de pensar o esquecimento do ser. Na metafísica, quando se enuncia o ser de alguma coisa, se concebe a coisa como estando diante, como estando presente, como algo que independe, por assim dizer, das circunstâncias, do mundo sensível e passageiro, da temporalidade. O ser ganha contornos e sentido de incondicionalidade. O que uma coisa é, o que algo é enquanto é, consiste justamente naquilo que está sendo *constantemente*. Repetindo: na interpretação de Heidegger, é a partir das figuras de Platão e Aristóteles que o ser foi interpretado como o que constantemente se apresenta. Sendo assim, pelo fato de a metafísica antiga se desenvolver dessa maneira, ela promove a obstrução das sendas que conduzem à experiência fenomenológica do Ser e de sua verdade. Na

⁷² HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p. 81.

medida em que sua atenção está totalmente voltada para aquilo que “permanece de pé” ou “à vista”, ela perde de vista o que se ocultou.

Para Heidegger, essa é a situação em que se encontra Platão, justamente no ponto em que concebe a essência enquanto *ιδέα*⁷³. Na obra *A República*, por exemplo, nota-se que a essência ou ser de algo é apreendido somente na medida em que há o movimento dialético-pedagógico de condução da alma “para cima”, movimento que visa retirá-la do devir e conduzi-la ao ser verdadeiro (*τὸ ὄν*)⁷⁴. O devir, o mundo das imagens, nada possui de “verdadeiro ser”. No *Fédon*, outro diálogo tido como fundador da metafísica ocidental, lemos que somente em se libertando do corpo, da prisão, é que a alma poderia aceder à essência das coisas, ao ser em si. À semelhança de como ocorre na *República*, a alma (*ψυχή*) carece de uma purificação a fim de aproximar-se do que é puro (da causa em si).

A necessidade de uma purificação da alma se dá em virtude de haver perturbação, o que, por sua vez, decorre do fato de a alma estar se servindo do corpo e dos sentidos para a compreensão do real. Na sequência do diálogo, Sócrates continua seu raciocínio sobre a alma e o processo de conhecimento, quando então afirma o seguinte: “quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo”⁷⁵. Quando a alma se direciona para o que se comporta do mesmo modo, o que é sempre igual, puro, nada mais faz do que “tocar” a causa, a essência das coisas. Por fim, ainda sobre a consideração acerca do âmbito suprasensível, temos um famoso discurso de Sócrates no *Fédro*, ocasião em que diz assim:

Este lugar supraceleste nem ainda o celebrou em hinos nenhum poeta deste mundo, nem jamais o fará de modo digno. E eis como ele se tem.; pois em suma o que é verdadeiro deve-se ousar dizer, sobretudo quando sobre verdade se está falando: pois a essência que sem cor, sem figura, sem tato, no entanto realmente é; a que só pelo piloto da alma, o intelecto, pode ser contemplada; a que é patrimônio da verídica ciência, este é o lugar que ela ocupa.⁷⁶

⁷³ Catalin Partenie e Tom Rockmore comentam: “In Heidegger’s opinion, this Platonic “distortion” of the early Greek understanding of *physis*, *alêtheia*, and *logos* is the source of all later “distortions” of the original Greek conception of being”. PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005, p. xxi.

⁷⁴ PLATÃO. *A República*, 527 b-c.

⁷⁵ PLATÃO. *Fédon*, 249 d.

⁷⁶ Ibidem. *Fédro*, 247 c-d.

Aqui, a consequência de uma interpretação se impõe: o ser verdadeiro (ἀληθὲς ὄν) não pode ser apreendido *plenamente* no mundo físico, sensível, mas apenas no suprassensível. Na passagem supracitada, notamos que o lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον) está em conexão direta com o verdadeiro (ἀληθὲς) e com a essência (οὐσία) do que realmente é (ὅντως οὐσα). O devir, com a geração e corrupção das coisas naturais, não poderia servir enquanto um meio seguro para a inteligibilidade das coisas. Platão não fica, à exemplo dos pré-socráticos, na dependência ou à mercê do vir a ser da φύσις, i.e., do mar da multiplicidade fenomênica. A partir do embate com os filósofos pré-socráticos, como podemos ver no *Fédon*, Platão chegou à percepção de que o âmbito sensível padece de uma insuficiência, pois não se pode encontrar a causa verdadeira das coisas a partir dele.

A embarcação de Platão dá uma guinada para o âmbito da causa verdadeira, para aquilo que, na sua construção, não está sujeito à variação. Nesse sentido, é no mundo inteligível, no mundo “invariante”, que o ser enquanto ἰδέα ganha lugar. Em dada ocasião, numa interpretação da *República*, o autor de *Ser e Tempo* afirmou: “Desde a interpretação do ser como ἰδέα, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica”⁷⁷. Com Platão, a ἰδέα surge como a substância ou essência, como a causa propriamente dita da natureza (φύσις). Assim, o filósofo alemão entende acontecer com e a partir de Platão uma mudança de rumo na história da filosofia ocidental. Por essa razão, ainda em referência ao ateniense, Heidegger afirma: “com a interpretação do ser como ἰδέα começa a filosofia enquanto metafísica”⁷⁸.

Na *Metafísica*, considerada outra obra fundacional para o Ocidente, Aristóteles busca ou propõe uma ciência capaz de responder sobre o ὄν ἢ ὄν. No livro Γ (IV), Aristóteles se expressa assim: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”⁷⁹. Essa ciência (θεωρεῖ)⁸⁰ tem por objeto de suas investidas e investigações as causas primeiras (ἀρχῆς αἰτίων). Quer dizer, perguntando pelo ὄν ἢ ὄν, pelo ente enquanto ente, o discípulo de Platão avança igualmente numa busca pelo princípio ou causa

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do Caminho*, p. 247.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 618.

⁷⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1003 a 20-25. Utilizaremos aqui a tradução de Giovanni Reale.

⁸⁰ Pierre Aubenque comenta: “O livro Γ começa com uma definição incontestavelmente “ontológica” da metafísica. A ciência “buscada” é aí claramente oposta às ciências particulares, e seu objeto, o ser enquanto ser, aos gêneros determinados do ser”. AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução e revisão técnica: Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2009, p. 362.

da φύσις. É a pergunta pela entidade do ente que está em questão. Doravante, algo curioso há de se notar tanto em Platão quanto em Aristóteles: se, na obra platônica, o aspirante a filósofo deve passar por uma espécie de ascese rumo ao inteligível, a fim de apreender a ἰδέα, para Aristóteles, na passagem que citamos, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios das substâncias por meio de uma ciência que lhes corresponda. Assim, na *Metafísica* de Aristóteles, à semelhança da metafísica de seu mestre, há algo que se põe acima do físico (τοῦ φυσικοῦ τις ἄνωτέρω), devendo ser buscado a partir de um método adequado para se conhecer o ente enquanto tal.

Como se argumenta na *Metafísica* aristotélica, a ciência responsável pelo estudo do ὅν ᾗ ὅν deve primeiramente se dedicar àquilo que é, procurando explicar e apreender isso mesmo que é o universal, o que é comum a todos (τὸ κοινόν). No entanto, à guisa da interpretação de Heidegger, ele afirma esse ὅν ᾗ ὅν significa também “ente no sentido supremo e, por isto, divino”⁸¹. Ademais, esta ciência teorética é chamada, inclusive, de ciência da verdade, pois, como diz Aristóteles: “cada coisa possui tanto de verdade quanto de ser”⁸². Na fala de Aristóteles, ser e verdade se encontram no plano daquilo que está para além do físico. Assim, o ente enquanto tal, *per se*, não é apreendido pela sensibilidade, mas por uma ciência ou sapiência (σοφία) capaz de se perguntar e determinar a causa ou princípio das coisas. No livro *Zeta da Metafísica*, o estagirita afirma:

Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância (...) o ser primeiro, ou seja, não um ser particular, mas o ser por excelência é a substância.⁸³

Daí o filósofo ser aquele que deverá conhecer as causas e os princípios da substância (οὐσία)⁸⁴. Dessas duas afirmações, se depreende que a substância de algo é o seu ‘ser primeiro’, ao passo que esse ‘ser primeiro’ não é nenhum ser particular. Por isso, Heidegger entende que para a pergunta acerca do ente enquanto ente, a ontologia antiga ofertou como resposta a interpretação do ser no sentido do geral, universal, uno. O mais verdadeiro, a essência ou

⁸¹ HEIDEGGER, M. *A Introdução a “O que é metafísica”*. In: *Marcas do Caminho*. p. 391.

⁸² ARISTÓTELES. *Metafísica*, II, 993 b 1-30. Giovanni Reale comenta essa passagem, afirmando: “A verdade não depende do pensamento (do sujeito) mas do próprio ser. – Como para Platão, também para Aristóteles a verdade e, portanto, o conhecimento das coisas, é proporcional ao seu ser”.

⁸³ *Ibidem*, VII, 1028 a 13-35.

⁸⁴ Sobre o significado de *ousia*, Enrico Berti esclarece: “Normalmente, traduzimos ousia por “substância”; alguém desejaria traduzir por “essência”, outro, por “entidade” [...] Do ponto de vista gramatical, ousia é o substantivo abstrato que deriva do verbo “ser”: *on, ousa, on*. De *ousa* decorre *ousia*, que já era um termo usado por Platão a fim de indicar aquilo que é, em sentido forte, permanente, estável”. BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. p. 67.

substância, é aquilo que está constantemente presente no ente que se mostra. Como foi dito bem mais acima, nessa interpretação metafísica do ser, o caráter da “duração” ou “perduração” se impõe. Na filosofia clássica, com a *ιδέα* de Platão e com a *οὐσία* aristotélica, o Ser remete para a existência de um “mundo real”, de uma realidade em si, de algo em si. O ser verdadeiro, nesse caso, não carrega as marcas do tempo e da finitude, não é transitório; o que é verdadeiro, o que possui a qualidade de essência, portanto, é o que não se conhece pelo signo do tempo, mas pelo signo da eternidade. Ser é o que, na metafísica de Platão e de Aristóteles, aponta para o derradeiro, para a causa, para o fundamento.

Sobre essa noção de substância como presença constante, numa prelação de 1930, Heidegger nos remete a outros dois termos: *παρουσία* e *ἀπουσία*. O filósofo germânico afirma que essas duas palavras são duas construções linguísticas a partir da *οὐσία*. Por um lado, a *παρουσία* remete à chegada de algo, algo que vem à presença. Por outro lado, *ἀπουσία* remete à ausência, ao retraimento de algum ente que não chega à presença. Todavia, foi justamente esse sentido de *οὐσία* como presença constante (*παρ-ουσία*) que se destacou na tradição filosófica conhecida como metafísica. Nas palavras de Heidegger: “*Οὐσία* significa propriamente – quer de maneira acentuada ou não – sempre *παρουσία*”⁸⁵. Deste modo, enquanto ciência do ser enquanto ser, a metafísica seguiu o curso de uma decisão (pela presentidade ou entidade do ente) que se desdobrou na obliteração do acontecimento da verdade do ser. Por essa razão, Heidegger afirma: “o ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade”⁸⁶.

Enquanto a ontologia tradicional tem seu enfoque direcionado para o ente supremo, argumenta Heidegger, ela “visa ao ente na totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente”⁸⁷. Essa troca de um pelo outro é, no fundo, uma confusão generalizada que marca a história da metafísica ocidental. Mas essa mencionada confusão não é outra coisa senão o esquecimento do ser, o que, por sua vez, nada mais é do que o esquecimento da diferença ontológica (*Ontologische Differenz*). Para Heidegger, esta diferença, agora esquecida, “denomina o solo e o “fundamento” de toda ontologia, e por isso, de toda metafísica”⁸⁸. De certa maneira, tanto o ateniense quanto o estagirita contribuíram para essa

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova; revisão: Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p. 82.

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, p. 77.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 604

obliteração do ser como acontecimento da verdade. Durante o curso sobre Heráclito, Heidegger diz:

De Platão a Nietzsche, a metafísica que se pergunta pelo ente à luz do ser vive o dia a dia. Devemos, no entanto, saber que na chamada “questão do ser”, esta em que o ser permanece nele mesmo, inquestionado e, sobretudo, inquestionável, não só não se pergunta pelo ser, como também a metafísica nunca pode se colocar a questão do ser.⁸⁹

É em vista dessa situação que o *Dasein*, enquanto não somente um ente privilegiado porque pensa o ser, mas sobretudo porque está destinado a ele, deve descobrir o que outrora foi encoberto pela tradição ontológica. Nesse intuito, a partir das décadas de 1930 e 40, Heidegger procura cada vez mais dialogar com os antigos sobre a questão do ser, bem como procura privilegiar o acontecer do próprio ser em sua verdade. Quer dizer, se a metafísica foi responsável pelo esquecimento do ser, ou o esquecimento da diferença ontológica⁹⁰, é necessário ajustar as velas da embarcação a fim de se dar uma guinada para dentro da metafísica, tanto para retomar o solo de onde brota a diferença, quanto para iluminar o caminho e superar as sedimentações. Somente assim, pois, se conquistará um modo de acesso à experiência fundamental do ser em seu desvelamento, em sua verdade. Ou, como Heidegger vai dizer: clareira do ser.

2.3. Um eco da φύσις originária: a privação na *Física* aristotélica

Não obstante Heidegger ter situado Aristóteles entre aqueles filósofos que contribuíram significativamente para o pensamento do ser como presença constante e para o esquecimento do ser (da diferença ontológica), um fato há de se notar: Heidegger fita em Aristóteles o eco de uma compreensão originária da natureza. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, curso realizado entre os anos 1929-30, Heidegger já se debruçava, ao menos em alguma medida, sobre a noção de natureza segundo os pensadores originários e segundo Aristóteles, buscando apreender a partir daí o sentido da palavra φυσικά por detrás da conhecida palavra μετὰ τὰ φυσικά. Φύσις, nessa ocasião, era já entendida pelo alemão de acordo com o sentido comum do

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 111.

⁹⁰ Em uma crítica a Heidegger, Enrico Berti compreende que Aristóteles conhecia a diferença ontológica, mas, no final das contas, sua pesquisa não estava centrada na tematização da diferença, mas sim em buscar as causas e princípios. Logo, lhe pareceu indiferente. Outra crítica de Berti se refere à acusação por parte de Heidegger de que Aristóteles teria contribuído com o esquecimento do ser e com a onto-teologia. (Cf. BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*, pp. 95-6.)

mundo grego, como aquilo que vem à tona, surgindo, vigendo, crescendo de si e para si. Nas palavras de Heidegger:

A φύσις aponta para esta vigência total, a partir da qual transcorre o vigor do próprio homem e da qual ele não é senhor. Esta vigência, contudo, o transvige e revige, a ele, o homem, que sobre ela já sempre se pronunciou. O que ele entende – por mais enigmático e obscuro que isso possa ser em particular – se aproxima dele, o suporta e assola como é: φύσις, o vigente, o ente total.⁹¹

Ainda segundo as palavras de Heidegger, φύσις é alguma coisa para o qual o homem está remetido diretamente, de modo que, enquanto homem, já está posto diante dela, devendo se pronunciar⁹² a respeito, devendo desencobrir por meio do *logos*. Por ocasião da preleção, à medida que discorre sobre o sentido mais originário e ambivalente de φύσις, sentido que remontaria aos φυσιολόγοι, Heidegger menciona também a φύσις tal como pensada por Aristóteles. Curiosamente, porém, afirma que somente a partir de Aristóteles teria surgido uma ἐπιστήμη φυσική, uma ciência que se pergunta pela causa, pelo primeiro motor e, em última instância, pelo divino⁹³. Porém, foi apenas no final da década de 30 que Heidegger dedicou-se em grande medida à *Física* aristotélica, de modo a pensar e apreender o seu sentido e, principalmente, interpretar a noção de privação presente na obra do estagirita.

Segundo Franco Volpi, como resultado da última confrontação entre Heidegger e o mestre estagirita, temos o texto *A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles*. Escrito em 1939 e publicado na década de 50, Heidegger se debruçou sobre o livro que, para ele, é “o livro fundamental da filosofia ocidental, um livro velado e, por isto, jamais pensado suficientemente até o fim”⁹⁴. Nessa fase de seus estudos, em grande medida influenciado pelo poeta Hölderlin, Heidegger procurou conquistar o sentido originário de natureza, de modo que se pôs não somente a iluminar o pensamento e o conceito de φύσις segundo Aristóteles, mas se propôs igualmente a interpretar o sentido da φύσις como aquilo que comporta tanto o velamento quanto o desvelamento, ou seja, a verdade. Mas, o que é que diz Aristóteles?

Na *Física*, livro II, o estagirita procura a partir da ciência do ente (ἐπιστήμη ὄντα), um modo capaz de questionar e responder, bem como delimitar qual o princípio (ἀρχή) próprio à φύσις,

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 36.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Op. Cit., p. 44.

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles*. In: *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 254.

aos entes (τα ὄντα) no devir (γίγνομαι). Cabe assinalar, de início, que a φύσις é admitida por Aristóteles como “princípio de movimento”. Porém, cabe a pergunta: o princípio de movimento é intrínseco a todos os entes? No capítulo primeiro do livro II da *Física*, Aristóteles estabelece uma distinção entre os entes por natureza e os entes por outras causas. Por seu lado, os entes naturais (φύσει ὄντα) possuem, por natureza (φύσει), o mesmo princípio de movimento e repouso⁹⁵, sendo então passíveis de movimento (κινήσις) e repouso (στάσις). Por outro lado, os entes que são produzidos, tais como os entes resultantes da técnica (τέχνη ὄντα), não possuem em si “o princípio ou causa do movimento”. Sobre os φύσει ὄντα, Aristóteles argumenta:

Além disso, a natureza, tomada como vir a ser é processo em direção à natureza. Ela não é como a cura, que se concebe como processo não direção à arte curativa, mas em direção à saúde. De fato, é necessário que a cura proceda da arte curativa. Mas não é desse modo que a natureza se comporta para com a natureza; pelo contrário, aquilo que nasce, enquanto nasce, vai de algo em direção a algo.⁹⁶

Aristóteles nos afirma que, enquanto surge, a natureza vai em direção à natureza, sendo esse o seu modo de ser, o modo como se comporta. Enquanto processo (γένεσις), os φύσει ὄντα carregam consigo o princípio de produção, de modo que vêm a se encaminhar sempre para um fim determinado. Numa outra passagem da *Física*, livro II, é dito que “a natureza dos que possuem em si mesmos princípio de movimento é a configuração e a forma”⁹⁷. Quer dizer, tais φύσει ὄντα despontam sempre em direção à configuração (μορφή) e à forma (εἶδος). O εἶδος, a forma, é o em vista do que cada ente natural se direciona, e que, curiosamente, é ‘muito mais’ φύσις (natureza ou essência) do que a matéria (ὕλη)⁹⁸. Aqui, aparentemente, se trata da prioridade da forma ou ato (ἐνέργεια) em relação à potência (δύναμις).

O direcionamento ou para quê por meio do qual a matéria é posta numa configuração ou perfil, é chamado de finalidade (τέλος). Conforme a interpretação de Heidegger, chegar ao τέλος é, por assim dizer, chegar à plenitude de uma realização. Assim, enquanto a φύσις é um vir a ser para um fim determinado, ela vai em direção à sua própria plenitude. Porém, quanto aos entes resultantes da técnica, o princípio ou causa é extrínseco. Nos τέχνη ὄντα, é o artesão ou artista quem produz o efeito sobre determinado ente, pois, justamente à medida que produz um utensílio, já concebe a finalidade, a instrumentalidade. Esse processo implica em que a ὕλη

⁹⁵ ARISTÓTELES. *Física*, II, 192 b 8-31. Utilizamos aqui a tradução comentada de Lucas Angioni.

⁹⁶ *Ibidem*, II, 193 b 12.

⁹⁷ Op. Cit., II, 193 b 3

⁹⁸ Aqui indicamos a doutrina do *hilemorfismo* de Aristóteles. No livro Θ da *Metafísica*, capítulos 7, 8 e 9, Aristóteles desenvolve as noções de matéria e forma, bem como enfatiza a prioridade ou precedência da forma sobre a matéria.

necessária para edificação, como, por exemplo, a madeira, seja já direcionada para uma μορφή ou εἶδος, por exemplo, a forma de cama. Sobre a arte, o estagirita vai dizer:

Toda arte se relaciona se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir em conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas).⁹⁹

Na *Ética a Nicômaco*, a τέχνη é compreendida como uma atividade criadora, um modo de fazer alguma coisa existir, vir a ser. O estagirita diz que o princípio ou causa envolvidos na arte não está na coisa feita, produzida, mas em quem faz, no artesão, no agricultor, médico, construtor etc. Todavia, como isso se explica? Na *Ética a Nicômaco*, o estagirita nos fala sobre o modo pelo qual a alma pode chegar ao conhecimento da verdade, afirmando que a alma é dotada de razão (λόγον ἔχον), de racionalidade. Acontece, no entanto, que essa alma dotada de racionalidade se subdivide em dois âmbitos, a saber, no âmbito do ἐπιστημονικόν (ciência/sabedoria) e no âmbito do λογιστικόν (deliberação/reflexão)¹⁰⁰. No âmbito do λογιστικόν, da deliberação e reflexão, a ψυχή é capaz não só de deliberar em vista de uma determinada ação, mas, à medida em que a τέχνη pertence também ao âmbito do λογιστικόν, ela é capaz de igualmente deliberar com vistas a um determinado produzir (ποίησις).

Acerca do produzir da τέχνη, Aristóteles afirma: “a arte (...) é uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar”¹⁰¹. A τέχνη, desse modo, está pela alma orientada para a verdade (ἀλήθεια), de modo que Aristóteles a inclui entre os cinco modos pelos quais a alma (ψυχή) realiza ou alcançar a verdade. Realizar a verdade implica em um modo de descoberta ou desencobrimento por meio racionalidade da ψυχή. Não obstante, como vimos, se os entes naturais têm a ἀρχή em si, qual é, afinal, a ἀρχή dos entes produzidos pela τέχνη? Na τέχνη, é a ψυχή deliberante quem conduz o ente para uma determinada produção, para um certo modo de desvelamento (αληθεύειν) do ente. Significa, assim, que o princípio ou causa desses entes deve ser entendido à luz da relação entre ψυχή-αληθεύειν-ποίησις.

Em *A questão da técnica* (1953), Heidegger afirma ser a técnica não é apenas um meio para um fim, um *instrumentum*, mas em aparente consonância com Aristóteles, Heidegger a

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 1140 a 11.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 1139 a 12.

¹⁰¹ *Ibidem*, VI, 1140a 15-20d.

considera ser um modo de fazer aparecer ou deixar aparecer alguma coisa. Ela própria é um modo de descoberta dos entes, um modo de pôr em obra a verdade. Segundo Heidegger: “A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá o descobrimento e o des-encobrimento, onde acontece ἀλήθεια, verdade”¹⁰². Como a verdade é uma função da alma¹⁰³, é somente ela que, enquanto deliberando e escolhendo, põe em obra alguma coisa de acordo com uma forma (εἶδος). Ainda sobre a τέχνη ser uma forma de ἀληθεύειν, de desencobrimento (*Unverborgenheit*), Heidegger expressa: “Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora noutro perfil”¹⁰⁴. Portanto, o produzir da τέχνη é um desvelamento (ἀληθεύειν) do ente. Sobre essa capacidade de fazer aparecer da arte, Heidegger diz: “Na obra, é o acontecimento da verdade que está em obra e, precisamente, no modo de uma obra”¹⁰⁵.

Contudo, para Heidegger, a φύσις é também entendida como uma forma de ποίησις, no que afirma: “A φύσις é até a máxima ποίησις. Pois o vigente φύσει tem em si mesmo (ἐν ἑαυτῷ) o eclodir da produção”¹⁰⁶. A afirmação deriva do fato de a φύσις ser o vigente que vige como aquilo que está em uma espécie de realização em vista de sua forma (εἶδος), de seu acabamento e finalidade (τέλος). Por isso, a partir da leitura da *Física*, Heidegger afirma: “a φύσις é curso como emergência para um emergir, e, assim, em todo o caso, um re-tornar-em-si para si que continua sendo um emergir”¹⁰⁷. Na visão do filósofo germânico, esse é o modo pelo qual a φύσις se realiza e advém à presença. Trata-se de um modo de ganhar presença (παρουσία) ou de viger. No entanto, se a φύσις em Aristóteles aparece como um pôr-se-em-obra num determinado perfil ou simplesmente como “ganhar presença”, por outro, ela carrega consigo um modo de não ser alguma coisa. É justamente esse outro elemento que Heidegger tentará analisar em sua investigação da física aristotélica.

Em certo momento da *Física*, Aristóteles nos diz: “Mas a forma e a natureza se dizem de dois modos, pois até mesmo a privação é, de certa maneira, forma”¹⁰⁸. A privação, uma espécie de não ser, aparece na obra aristotélica como uma questão a se pensar filosoficamente. O filósofo

¹⁰² HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012, p.18.

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, M. *Platão: o sofista*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 42.

¹⁰⁴ Op. Cit., p. 17.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Tradução: Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 59.

¹⁰⁶ Op. Cit., p. 16.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*. In: *Marcas do Caminho*, p. 305.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES. *Física*, II, 193 b 18.

grego parte da afirmação de que a forma e a natureza são ditas de dois modos, porém, fica a questão: se a forma é o princípio pelo qual os entes naturais se movem, o que é a privação? Como a privação (στέρησις) consiste em um de seus modos? Se a φύσις é um vir a ser à presença, qual é o papel da privação nesse processo? É em meio a essa problemática desconcertante que Heidegger se coloca, procurando sobretudo avançar na conquista do originário na φύσις.

Na *Metafísica*, Aristóteles estabelece alguns significados de privação, dos quais menciono apenas o segundo e terceiro. Por um lado, diz o estagirita, a privação se dá quando “uma coisa não possui algum atributo que ela mesma ou seu gênero deveriam possuir por natureza”¹⁰⁹. Por outro, se dá “quando uma coisa não possui algo que deveria possuir por natureza, num determinado tempo no qual, por sua natureza, deveria possuí-lo”. De modo provisório, podemos pensar que a privação significa não possuir algo que naturalmente dever-se-ia possuir. Trata-se de não ter em posse o que se deveria ter. Pode-se pensar aqui o exemplo da cegueira, no qual o indivíduo, possuindo olhos, está privado de enxergar. Ou seja, os olhos estão privados de sua capacidade, estando despossuída daquilo que, por natureza, deveria possuir. Uma espécie de ausência, de carência e de não ser se impõe aqui.

Ainda sobre a privação, Aristóteles nos diz: “na privação subsiste uma realidade que serve de sujeito do qual se afirma a privação”¹¹⁰. Isto é, Aristóteles parece estar chamando a nossa atenção para o fato de que a privação (στέρησις) necessita estar fincada em uma realidade subsistente, para que, a partir daí, uma ausência ou privação possa ser possível. A afirmação presente na *Metafísica* parece concordar, nesse sentido, com aquela outra afirmação expressa no livro I da *Física*, onde Aristóteles enuncia que “é manifesto que tudo vem a ser a partir de um subjacente e de uma forma”¹¹¹. Se tudo vem a ser a partir de um subjacente e de uma forma, e se na privação subsiste algo, significa que a privação não está por si mesma, quer dizer, não vem a ser a partir de si. Mais adiante no livro I, o estagirita continua o desenvolvimento sobre a privação carecer de estar instanciada em um subjacente:

É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança, por sua presença e ausência¹¹².

¹⁰⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, V, 1022 b 25-30.

¹¹⁰ Op. Cit., IV, 1004 a 10-20.

¹¹¹ ARISTÓTELES. *Física*, I, 190 b 17-23.

¹¹² Ibidem, I, 191 a 3-6.

Por um lado, nas coisas em devir (γίγνομαι) ou alteração (μεταβολή), é necessário que um ὑποκείμενον esteja presente. Por outro, é necessária a própria contrariedade. Toda transformação implica num embate instanciado num subjacente. Mas, curiosamente, Aristóteles afirma que não é necessário que os contrários sejam dois, como se apenas a partir de um dos contrários fosse possível a transformação, quer por sua presença ou ausência. Deste modo, à medida em que a φύσις é um emergir no aspecto (εἶδος), sua transformação pode vir sob a forma de ausência ou presença de algo determinado, i.e., de στέρησις. Ou seja, enquanto um emergir, a φύσις tem a possibilidade (potência) de se mostrar como privação – como ausência, falta, privação de algo determinado. Isso implica também dizer que a στέρησις, a ausência, enquanto um modo de não ser, não pode consistir em um não ser absoluto.

Em *A essência da liberdade humana*, preleção ministrada no ano de 1930, Heidegger curiosamente fala sobre a relação entre presença e ausência, vir a ser e repouso, noções presentes na *Física* aristotélica:

Οὐσία significa propriamente – quer de maneira acentuada ou não – sempre παρουσία; e somente porque a οὐσία significa algo desse gênero, ἀπουσία pode expressar: o “estar fora” e a falta, a saber, da presentidade. Ausência não é falta de essencialidade, mas falta de presentidade; e, assim, “essencialidade”, οὐσία, significa no fundo presentidade.¹¹³

Heidegger afirma que a φύσις, em sua μεταβολή, se orienta tanto pela παρουσία quanto pela ἀπουσία, i.e., se move tanto pelo movimento quanto pelo repouso, tanto pelo ganhar presença quanto pela ausência. Pode-se dizer que os φύσει ὄντα, que possuem em si o princípio do movimento, se conduzem na trilha dessa luta. A partir daqui, do sentido de φύσις como o que comporta a contrariedade, Heidegger visualiza uma proximidade com o pensamento de Heráclito. Forma, subjacente e, agora, privação, aparecem ligados ao modo como o ente vem a ser, de modo que, no que surge, possivelmente pode vir a declinar, não chegar a ser ou mesmo se ausentar. Em um comentário diretamente sobre o livro II da *Física* aristotélica, Heidegger se pronuncia do seguinte modo:

Quando alguma coisa está faltando, o que está faltando em verdade se foi, mas esse próprio ‘se foi’ nos exerce precisamente cobrança e nos inquieta porque tudo o que ‘falta’ só pode fazer falta se ele próprio está ‘aí’, isto é, é ou constitui um ser. Στέρησις como ganhar ausência não significa simplesmente ausência, mas um ganhar a presença, a saber, aquela presença na qual se apresenta precisamente o ausentar-se – e não, por exemplo, aquilo que está

¹¹³ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, p.82.

ausente. A στέρησις é εἶδος, mas εἶδος πως – um aspecto e um apresentar-se de algum modo estabelecido.¹¹⁴

Aquilo do qual sentimos falta é porque, de algum modo, nos toca. A expressão “sentir falta” soa já como alguma coisa intrigante. Curiosamente, Heidegger parece estar indicando que a presença de algo ausente constitui um ser. Nessa interpretação, Heidegger diz que isso que está faltando não se trata de uma mera ausência de algo, mas de um ganhar a presença. Assim, há um modo de presença, mas na forma de um ausentar-se. O que se ausenta pode ser “sentido”. É como acontece, por exemplo, naquilo que chamamos de saudade. Na saudade, uma espécie de presença é sentida, de modo que o que nos arrebatava é tão somente a presença do ausente. É algo que nos afeta no mais íntimo. É aquilo que “nos exerce precisamente cobrança”. É esse caso privativo, da ausência, que arrebatava o pensamento de Heidegger. Ainda sobre a presença da ausência, Heidegger diz:

Quando o vinho azeda e se transforma em vinagre, ele não se transforma em um nada. É verdade que dizemos: “a coisa foi para o vinagre”, querendo indicar que acabou em “nada”, a saber, não deu no esperado. No “vinagre” encontra-se da permanência de fora, o ausentar-se do vinho.¹¹⁵

Nisso que se desvela para o homem como vinagre, é tão somente o vinho que se ausentou. Essa ausência presente é sentida. Somos con-vocados, chamados a perceber a ausência do vinho. O azedume nos força a dizer, por exemplo, que o vinho chegou à forma do vinagre. Do ser vinho vem uma alteração para um não-ser vinho. Aquilo que, num primeiro momento, nos chegava como vinho encorpado, sofre uma alteração, uma perda de suas propriedades de vinho. Somos como que constrangidos a concordar que há aí a presença da privação (do vinho). A partir daí, podemos perceber que a φύσις é passível de comportar em si uma contrariedade, sendo por isso possível que haja privação nisso que vem a ser, o ente. Em uma tentativa de delimitar a essência da φύσις, Heidegger comenta:

A φύσις, em contrapartida, é o ganhar a presença do ausentar-se de si mesmo, um ganhar a presença que está a caminho, a partir de si mesmo e em direção a si mesmo. Enquanto um tal ganhar a ausência, ela continua sendo um ir-de-volta-para-si; esse ir, porém, é o curso de um elevar-se.¹¹⁶

A privação, a recusa, o retraimento, a ausência, enfim, todos os termos apontam de alguma forma para a ἀπουσία. Naquilo que surge para um fim, pode se chegar mesmo a não ser alguma coisa – mas uma coisa determinada. Portanto, nisso que vem configurar a realidade natural, o

¹¹⁴ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*, p. 309.

¹¹⁵ Ibidem, p. 310.

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*, p. 312.

surgir como ganhar presença e o ausentar como “ganhar ausência” estão de alguma forma diante de nós. Exposição e retração se deixam ver nos fenômenos naturais, como no caso de uma planta que germina e cresce, e, após um tempo, fenece. Entrementes, Heidegger é da opinião de que o estudo e o conceito de φύσις em Aristóteles “não pode ser senão um derivativo da φύσις inicial”¹¹⁷. E isto porque Aristóteles, por um lado, guardaria uma certa proximidade com o pensamento inicial da φύσις, mas, por outro, se distanciaria dele, sobretudo ao conceber a existência de um subjacente (ὑποκείμενον) na φύσις, de algo que está remetido a uma substância (οὐσία).

Quer dizer, a maneira como Aristóteles concebe a natureza já apresenta uma mudança com relação ao sentido originário, consistindo numa espécie ocultação do que é originário. No ímpeto de buscarmos compreender a φύσις de maneira mais essencial, torna-se necessário, contudo, avançarmos para além de Aristóteles, ou melhor, para aquém. Heidegger nos diz ser necessário ir na direção daqueles pensadores que pensaram a φύσις de maneira mais originária. Em sua visão, é Heráclito aquele que pode nos conduzir para essa trilha: é Heráclito quem tem muito a dizer sobre a φύσις de modo originário.

¹¹⁷ Ibidem, p. 313.

3. A CONEXÃO ENTRE SER E VERDADE

Heraclitus's thinking exerts an utterly peculiar attraction upon the radical extremism of Nietzsche and upon Heidegger's insight into the end and the beginning of metaphysics.¹¹⁸ – Hans Georg Gadamer

De acordo com o excerto disposto acima, Gadamer nos diz que o pensamento de Heráclito exerce grande atração sobre Nietzsche e sobre Heidegger. Indo além, poder-se-ia também incluir Hegel, um dos grandes filósofos e, em grande medida, um receptor e intérprete do pensamento de Heráclito. Mas, se Hegel interpreta o pensamento do efésio segundo seu sistema filosófico, no caso de Nietzsche e de Heidegger, o pensamento contido nos poucos fragmentos que restaram dizem algo a respeito da força agonística grega, um elemento que não foi preservado no desenvolvimento da história da filosofia. A partir dos fragmentos de Heráclito, Nietzsche e Heidegger procuram não só tornar conhecido o seu pensamento, mas se servir dele como um poderoso vértice e ocasião para estabelecerem suas próprias conjecturas e interpretações da história do pensamento filosófico. Essa interpretação, no entanto, vem sobretudo como um modo de criar tensões, de sacudir os “lugares conhecidos” da filosofia, por assim dizer.

É assim, por exemplo, que podemos compreender, por um lado, o esforço de Friedrich Nietzsche em desenvolver uma interpretação da história do pensamento filosófico, na qual procurou evocar o impulso dionisíaco e agonístico contra o que, para ele, foi sedimentado como filosofia. Para o filósofo do martelo, a filosofia trouxe consigo o apego àquilo que seria próprio ao impulso apolíneo: as formas, a clareza, a ordem. Filosofar, nesses termos, seria dar ordem ao caos. Ao contrário, o gênio de Heráclito, sua “plasticidade”, como dirá Nietzsche, provocaria o nosso pensamento a pensar o movimento próprio das coisas, seu vir a ser. Por outro lado, pode-se entender o esforço de Heidegger em desenvolver um rico e frutífero trabalho em cima dos fragmentos de Heráclito, em especial em torno dos conceitos de φύσις e ἀλήθεια, sobretudo como quem procurou, através deles, pensar originariamente aquilo que ficou impensado pela tradição filosófica, de modo a conquistar a sua *experiência originária*. Quer dizer, aqui, Heráclito não é apenas mais um pensador na esteira de tantos outros, mas ocupa um papel privilegiado à medida em que tanto Nietzsche quanto Heidegger se valem de suas reflexões para alcançar um caminho, uma posição mais aguda com relação ao pensamento ocidental.

¹¹⁸ Tradução: “O pensamento de Heráclito exerce uma atração totalmente peculiar sobre o extremismo radical de Nietzsche e sobre a ideia de Heidegger acerca do fim e início da metafísica”. JACOBS, D.C. *The Pre-Socratics After Heidegger*. Albany, NY: Suny Press, 1999, p. 205-206.

Nesse sentido, como já temos visto, as reflexões sobre ser e verdade ganham um aprofundamento muito característico durante o final da década de 30 e das décadas de 40 e 50. Sendo cada vez mais uma preocupação recorrente desde a “viragem”, a leitura por parte de Heidegger procura tocar o chão, a experiência, a originalidade e a força com que as palavras ser e verdade aparecem entre os ditos pensadores originários. Não se trata, a meu ver, de uma preocupação do tipo exegética, a partir do qual procuramos elucidar o que está dito, mas justamente o contrário. Trata-se de avançar para o não dito em cada pensamento, mas, apesar de não dito, nem por isso não contido. É o caso, me parece, em torno das palavras gregas φύσις e ἀλήθεια, bem como sua relação intrínseca.

3.1. O mais originário: a conexão entre φύσις e ἀλήθεια

Dito isso, avancemos para o seguinte: Ao fim do estudo sobre a o conceito e essência da φύσις em Aristóteles, Heidegger evocou o nome de Heráclito e um de seus fragmentos mais significativos, o fragmento 123. Eis o que diz o fragmento: “Surgimento já tende ao encobrimento”¹¹⁹. Uma outra tradução possível é “Natureza ama ocultar-se”. A partir das palavras de Heráclito, o que notamos são três termos: (i) Surgimento, natureza ou essência (φύσις), (ii) tende a ou ama (φιλεῖ) e (iii) ocultar-se (κρύπτεσθαι). Ao se traduzir φύσις por surgimento, se procura tocar o sentido originário da palavra. A “φύσις significa o puro surgimento”¹²⁰, afirma Heidegger. O fragmento nos diz que, enquanto um puro surgir, a φύσις mantém uma tendência ou inclinação para o seu oposto, o encobrimento (κρύπτεσθαι).

Antes de avançarmos no fragmento em si, cabe ressaltar um aspecto do próprio pensamento de Heidegger. Em certo momento de seu curso, Heidegger afirma que uma contradição grita a partir do fragmento, como se a sentença de Heráclito padecesse de uma inconsistência lógica. Quer dizer, se pensada sob a alcunha da lógica formal e das representações metafísicas, acabaria mesmo por ser inviabilizada e, desse modo, o pensamento sobre o fragmento e a experiência do originário permaneceriam obstruídos. Em outros termos, o pensar lógico-metafísico obstruiria o pensamento essencial. O que o filósofo tem em mente é nos alertar para o fato de haver um modo pelo qual poderíamos apreender ou tocar o essencial do pensamento de Heráclito e, em especial, o fragmento 123. Sobre esse tópico, o autor de *Ser e Tempo* diz:

Desde Platão, ou seja, desde o início da metafísica, tem início, igualmente a determinação da essência do pensamento como o que se chamou de “lógica”. Não somente o nome “lógica” (ἐπιστήμη λογική), mas também a coisa que

¹¹⁹ Fr. 123: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

¹²⁰ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p.114.

recebe esse nome nasceu na “escola” de Platão e foram essencialmente desenvolvidos por Aristóteles, seu maior discípulo. A lógica é um derivado, para não dizer uma deformação, da metafísica.¹²¹

Nietzsche, como quem igualmente buscou a superação da metafísica, curiosamente vai dizer que Aristóteles imputou a Heráclito o delito contra o princípio de contradição. E o crime de Heráclito teria ocorrido em virtude de seu pensamento carecer de um método capaz de apreender e explicar a verdadeira causa das coisas. Como vimos no capítulo anterior, tanto Platão quanto Aristóteles pensam a existência de algo acima do físico (φυσικοῦ), uma espécie substância primeira (πρότην οὐσίαν), uma essência que está além do mundo sensível. Diante do princípio de não-contradição proposto por Aristóteles, o enunciado que ao mesmo tempo afirma ser (εἶναι) e não ser (μὴ εἶναι) alguma coisa, incorre numa violação do princípio. Aristóteles afirma: “Efetivamente, é impossível a quem quer se seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito”¹²². Caberia em outra ocasião investigarmos a respeito desse problema.

Porém, para a visão estética de Nietzsche, Heráclito traria consigo aquela força da tragédia dionisiaca: a do devir incessante que rege todas as coisas. O mundo da desmedida (ὑβρις), do devir constante, da transformação ardente como o fogo, do surgir e declinar, enfim, não devem ser pensados ou lidos se tomando por critério o princípio de não-contradição. Nietzsche, inclusive, por diversas ocasiões, considera a lógica e o princípio aristotélico como um modo artificial de asseguramento das coisas. Nietzsche afirma: “no que tange o outro tipo de representação, que se consoma em conceitos e combinações lógicas, quer dizer, no que diz respeito à razão, ele se mostra frio, insensível e inclusive hostil”¹²³. Em seu “pensar intuitivo”, Heráclito parece ser indiferente ao dito “delito”. Nietzsche afirma:

Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire hegemonia¹²⁴

Vir a ser e perecer estão em luta, guerra (πόλεμος), guerra essa que Nietzsche compara à “boa Éris de Hesíodo”. A dimensão do conflito, da tensão convergente, só é compreensível de modo

¹²¹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 125.

¹²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1005 b 17-25.

¹²³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2008, p. 57.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 59

contemplativo e nunca lógico, rígido, frio. Na interpretação de Nietzsche, haveria uma verdade mais elevada na φύσις, não podendo ser apreendida por meio de conceitos e combinações lógicas. Essa espécie de ordenamento por meio do conflito, πόλεμος, só é perceptível ao homem contemplativo, ao homem que a *deixa ser* e a intui, a contempla. É somente ele, o homem estético, aquele capaz de vislumbrar a beleza¹²⁵. Com Nietzsche, se não temos a afirmação do ilógico ou mesmo do irracional, temos pelo menos a força da tragédia grega, vislumbrada naquele vir a ser constante que, ordenando todas as coisas segundo a sua medida, de acordo com a sua vigência.

É justamente diante dessa força arrebatadora do vir a ser que não cabe ao homem, sob a pena de tudo nivelar e limitar, tentar categorizar, representar e assegurar as coisas, pois, afinal, esses são modos que condenam o vir a ser¹²⁶. É necessário ir além desses modos fragmentários, é preciso seguir o que se efetua, é preciso contemplar a dinâmica da φύσις. Podemos questionar se essa interpretação nietzschiana não obstruiria mais do que esclareceria o pensar de Heráclito. Afinal, para Heidegger, Nietzsche teria permanecido metafísico. O pensamento de Heráclito, i.e., o pensamento inicial acerca da φύσις originária, não deve ser submetido às artimanhas do princípio de não-contradição. Neste ponto parecem concordar Nietzsche e Heidegger. Lemos:

Todo modo de consideração metafísica, seja aquela que parte de deus como causa primeira, ou do homem como o meio de toda objetivação, fracassa diante do que este fragmento dá a pensar...Antes de todo e qualquer ente, antes de todo começo de um ente por um ente, vigora o próprio ser.¹²⁷

Martin Heidegger, como já vimos, argumenta que o fragmento 123 deve ser entendido segundo o *pensamento da essência*, cabendo então interpretar o dito de Heráclito fora dos liames da lógica formal. Para ele, inclusive, “o lógico não é nenhuma instância e, sobretudo, nenhuma fonte do verdadeiro e da verdade”¹²⁸. Por meio do lógico, compreende Heidegger, nada pode se esclarecer acerca da φύσις em seu sentido originário. Trata-se, portanto, de tentar um pensar que se coloca na escuta do dito de Heráclito. Somente assim pode-se sair do velamento metafísico rumo ao desvelamento, à verdade do ser. A essa altura em que nos encontramos cabe a pergunta: o que a palavra originária φύσις tem de importante para o pensamento de Heidegger?

¹²⁵ NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*, p.66.

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *A Vontade De Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias De Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, n. 407, p. 217.

¹²⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 177.

¹²⁸ Ibidem, p. 135.

No fragmento 123, surgimento (φύσις) e encobrimento (κρύπτεσθαι), apesar de seu aparente antagonismo, são juntados numa espécie de tensão harmônica. Por um lado, o surgir, o emergir; por outro, o encobrir, o esconder. Surgir e encobrir são termos aparentemente “contraditórios”. No entanto, esses dois termos são articulados por um outro termo que Heidegger faz questão de assinalar: φιλεῖ. Trata-se de um verbo e, como tal, designa certa ação. Heidegger joga também com um termo próximo, φιλία, que significa amor, amizade – e palavra cara tanto para Aristóteles quanto para os cristãos dos primeiros séculos. A palavra φιλία remete a um tipo de amor fraternal, algo da ordem de uma irmandade. Nada obstante, por meio dessa φιλία ou φιλεῖ, Heidegger quer enfatizar um certo favor e favorecimento, ou mesmo propiciação. Esse tipo de amor, tendência ou inclinação revela o caráter presente na relação entre o surgir e declinar. É por meio de φιλεῖν que φύσις e κρύπτεσθαι, enquanto jogo, tornam-se compreensíveis.

Podemos falar ainda do arco e da lira e de sua ἀρμονίαν. Como diz o fragmento 51: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”¹²⁹. Com a tensão do arco e da lira, o que está em mira é sinalizar a harmonia do mundo e dos fenômenos: uma harmonia que é resultado do tensionamento entre opostos. Aqueles que não compreendem é porque não se atentam, não escutam a παλίντροπος ἀρμονίη¹³⁰. Estes são os que permanecem dormindo, tal como Heráclito afirma em certo fragmento¹³¹. Os que, despertos, se esforçam na escuta, percebem a harmonia da φύσις. É essa harmonia o que assegura a união entre os divergentes que se assinala aqui. Pensando o dito de Heráclito, Heidegger comenta

Só se pensa originariamente a φύσις como junção, como ἀρμονία que reajunta o surgimento no abrigo do encobrimento, permitindo, assim, que o surgimento vigore como o que brota essencialmente desse abrigo do encobrimento.¹³²

Quer dizer, surgimento e declínio são harmoniosamente dispostos um para o outro. Natureza é junção, é um harmonizar e reunir numa unidade aquilo que surge e se oculta, de modo que o vir à presença guarda íntima relação com o não vir à presença. Como diz o fragmento 48: “O

¹²⁹ Fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει: παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

¹³⁰ Charles Kahn afirmou ser o fragmento 51 uma imagem para a “descrição da unidade e estrutura do cosmos”. Nesse contexto, a frase παλίντροπος ἀρμονίη seria central, pois, a seu ver, “Heráclito forja uma ligação entre essa doutrina dos opostos e a sua cosmologia”. (Cf: KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Elcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 307-8).

¹³¹ Fr. 89.

¹³² HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 171.

arco tem por nome a vida, por obra, a morte”¹³³. O arco, instrumento usado para a caça, aparece também como o que conduz da vida para a morte. Na verdade, o arco que se chama vida tem por obra a morte. Imaginemos que a vida é um arco que inevitavelmente conduz para a morte. A morte certa. A finitude é obra de toda vida. Todo ser vivente torna-se ser padecente. Se há vida, há finitude. Este ciclo, um arco, vem indicar que a vida, *βίος*, tem por obra e por realização mais própria a morte. Esse movimento de guerra entre noite e dia, vida e morte, harmonia e contrariedade é constitutivo do mundo (*κόσμος*).

Podemos notar que à medida que é harmonia divergente, o *κόσμος* consiste num movimento típico do fogo, do confronto unificador de todas as coisas, tal como enunciado por Heráclito no fragmento 30: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando”¹³⁴. Isto é, esse lugar em que o homem habita é um lugar em que coisas acendem e apagam, segundo determinada medida. Enquanto metáfora para o combate, harmonia e tempo, o fogo aponta para como as coisas vêm a ser no âmbito do *κόσμος*. Fogo aparece enquanto μέτρον, medida a partir da qual as coisas se estabelecem. Nas palavras de Martin Heidegger,

A medida que o *κόσμος* dá é o próprio cosmo como Φύσις. Como surgimento, a Φύσις propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre surgir do *κόσμος* só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, πῦρ (φάος), vigora em si mesmo como Φύσις, como favor que favorece seu fundamento essencial, tanto no surgimento como no fechamento.¹³⁵

Assim, o μέτρον perpassa tanto o *κόσμος* quanto a φύσις. Enquanto aquilo que surge, é a φύσις quem propicia tanto medida quanto amplitude. Nisso que se doa, se doa enquanto φύσις, vigorando como fogo. É somente na proximidade da φύσις, na medida em que se mostra, que compreendemos a harmonia entre o surgimento e encobrimento. O mundo (*κόσμος*), como o lugar da manifestação das coisas (entes), possibilita e deixa ver aquilo que é enunciado na φύσις. Essa maneira ou modo como os entes se dão é sob o modo da φύσις. No entanto, esse mostrar é sempre um mostrar que se põe em retirada, de modo que vigência não é alguma coisa da ordem de uma ideia platônica, não sendo, portanto, atemporal, imutável, eterna. Isso que

¹³³ Fr. 48: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. Obs.: segundo um esclarecimento por parte de Francisco de Moraes: “Heráclito aqui joga claramente com a ambiguidade das palavras, pois βίος significa arco, enquanto βίος, significa vida. A diferença entre as duas palavras está somente na posição do acento agudo”.

¹³⁴ Fr. 30: κόσμον τὸν αὐτὸν πάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβερεννύμενον μέτρα.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 181-182.

vigora segue a medida do fogo que é temporalidade. O que se dá a ver é em seguida retirado de vista.

Há um sentido, um λόγος, uma espécie de lógica inerente à φύσις que abre aos indivíduos a possibilidade de compreensão. Essa compreensão, por sua vez, só é possível se houver a escuta, mas uma escuta atenta e afinada com aquilo que se mostra enquanto φύσις, enquanto aquilo que se revela a partir do fogo, o lugar do “extraordinário”. Assim, cumpre ressaltar que o λόγος desempenha um papel crucial no pensamento de Heráclito: todo aquele que escuta afinadamente, homologa, i.e., concorda com o λόγος presente em todas as coisas, o mesmo λόγος que reúne e separa todas as coisas, numa verdadeira harmonia dissonante. Por isso, segundo Alexandre Costa, “o homem define-se pela escuta”, de modo que pode tanto compreender e falar de acordo com o λόγος, bem como dele se ocultar. Ainda de acordo com Alexandre Costa, o

Lógos tudo toca e contamina, em tudo esbarra. No toque, estabelece relações com todas as coisas, e a natureza do toque é a determinação. Por isso, e apenas por isso, tudo vem a ser de acordo com ele. O *Lógos* cobre desde a *phýsis* dos entes até as suas formas *kósmicas*.¹³⁶

Deste modo, o homem que escuta o “enunciado” da φύσις, acolhendo sua verdade, age com sabedoria, pois fala e age segundo o μέτρον, segundo as medidas do κόσμος e da φύσις, de sua iluminação. Heidegger diz que a iluminação é algo próprio à deusa grega Ártemis, de modo que ela seria a deusa “portadora de luz” (φωσφόρος), sempre aclarando a floresta. Nada obstante, isso que vigora enquanto fogo (πῦρ) ou luz (φάος, φῶς), e que é próprio à φύσις e ao κόσμος, é o que permite a visualização dos entes. Assim, o seu mostrar-se (φαίνεσθαι) ou aparecer (φαίνω) significa um vir à luz, um vir às claras¹³⁷. Heráclito de Éfeso, num outro importante fragmento diz assim: “O fogo, sobrevivendo, há de distinguir e reunir todas as coisas”¹³⁸. Daí que o fogo “sempre vivo” é o princípio transformador do κόσμος, é o a partir de onde as medidas são dadas. O fogo, que não é somente um fogo destruidor, mas criador, figura, segundo o comentário de Alexandre Costa, “o equilíbrio entre retração e expansão, união e separação, é o que mantém a ordem – o cosmo”¹³⁹. Tal expansão e retração, acender e apagar, movimento e alteração, transformação, enfim, apontam para como a realidade se realiza, sempre a partir de um

¹³⁶ COSTA, Alexandre. *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 31.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Fr. 66: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

¹³⁹ COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 236.

manifestar que nunca abandona o oculto. Daí se dá o fato de Heidegger, por ocasião do curso sobre Heráclito (1943/44), dizer para os seus ouvintes:

Mundo é o *acontecimento apropriador de clareira e iluminação*. O iluminar claro, que pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento, o iluminar que conduz para o livre, esse iluminar é um descobrir. Repousa sobre o encobrimento que lhe pertence enquanto o que encontra no descobrir o seu vigor e, assim, nunca pode ser meramente um entrar no encobrimento, um declinar.¹⁴⁰

Na interpretação e no questionamento originário sobre a φύσις, Heidegger envereda para a compreensão de que surgimento e ocultação são modos característicos de seu ser. Na hermenêutica heideggeriana, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ diz não somente a respeito de seu movimento desocultador e ocultador, mas, indo além do fragmento, afirma ser o âmbito do “Acontecimento Apropriador” (*Ereignis*), da clareira (*Lichtung*) iluminadora. Quer dizer, à medida em que abre o campo de visão, a φύσις dá sinais sobre o que se desvela a partir do velamento, sobre o que irrompe num despontar e se recolhe num repousar. Φύσις enquanto “iluminar claro”, traz consigo as marcas daquela outra palavra originária: ἀλήθεια. Por isso, avançando no desenvolvimento da compreensão originária da natureza, Heidegger chega à seguinte afirmação: “A ἀλήθεια vigora na essência da φύσις e na essência de seu fundamento propriamente originário, que lhe corresponde no desencobrimento”¹⁴¹.

Edward Hussey, em um estudo sobre Heráclito, pontua o seguinte: “*Phýsis*, em seu uso primário, está intimamente ligada ao verbo *eînai* (“ser”) e significa “o que realmente é”¹⁴². A φύσις, o que aparece, o que desponta, o que emerge, estaria em uma ligação com o “ser”. Lembremos que “ser” é aquela palavra que designa o que “realmente é”, e que, com Platão, foi interpretada e chamada pelo nome ιδέα. Por seu turno, em uma nota de pé de página de seu livro, Alexandre Costa argumenta que, apesar de o verbo na forma infinitiva *eînai* aparecer só raramente, “essa raridade não há de roubar dele o posto que possui, ou seja, sua unidade com *Lógos* e *phýsis*”¹⁴³. Em um comentário sobre o fogo que vigora e atravessa *phýsis* e *kósmos*, Jean Beaufret nos diz no seu famoso texto *Dialogue Avec Heidegger*:

L'éclaircie qu'est l'ἀλήθεια des Grecs est en effet secrètement proche de la nature contrastée qui si révèle dans le feu de toute flambée, et plus

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012, p. 244.

¹⁴¹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 184.

¹⁴² HUSSEY, Edward. *Heráclito*. In: A.A. Long (Org.) *Primórdios da Filosofia Grega*. Tradução: Pedro Ferreira. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 143.

¹⁴³ COSTA, Alexandre. *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*, p. 33.

essentiellement encore dans le contraste si déroutant de la φύσις tel que la pense Héraclite. De même que la lumière issue de la flamme a pour centre vivant, comme on peut l'observer en toute flamme, que celle-ci retourne à l'invisible, de même à l'éclosion universelle qu'est la φύσις il appartient de demeurer inapparente et retirée au sein de l'ombre.¹⁴⁴

Enquanto fogo, a φύσις se revela como aquela guerra que aparece no fragmento 53: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas a guerra é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, livres”. Na interpretação de Heidegger, por fim, o embate intrínseco à natureza é desencobridor, esclarecedor, pois, por meio da πόλεμος, pode o ser do homem distinguir entre uma coisa e outra que chega a se estabelecer: o movimento inerente da φύσις abre o campo de visão para as coisas mesmas. Φύσις, portanto, enquanto surgimento e declínio, ilumina o caminho para o âmbito livre, fornecendo a medida para que o homem, em sua liberdade, deixe ser o que vem ao encontro. Enquanto medida doadora, enquanto clareira, φύσις é quem doa a possibilidade de descortinar e desvelar as coisas.

Por isso, na interpretação de Heidegger, φύσις é aquela palavra originária que possui um profundo nexo com aquela outra palavra originária: ἀλήθεια. Daí a afirmação de que a essência da φύσις não é outra coisa senão ἀλήθεια, a abertura iluminadora, a “clareira para o encobrimento”. A φύσις, nesses termos, é compreendida como a clareira para o encobrir, como um surgir que se vê sempre em ligação com o declinar. Em vista disso, de agora em diante, cabe-nos compreender o seguinte: como que o declinar e o encobrir ocorrem na experiência essencial da φύσις, sobretudo porque se trata de um aspecto esquecido ao longo da história da metafísica. Qual o lugar da ocultação no despontar da φύσις?

3.2. O abrigo e clareira

Do modo como temos visto até o momento, na proposta de uma destruição ou superação da metafísica, Heidegger se lançou num profundo e profícuo diálogo com a metafísica, de modo a tentar desobstruir ou superar as sedimentações consolidados por essa longa tradição filosófica em torno da questão do Ser. Sua proposta, vimos, foi chegar à concepção originária do ser, concepção que, segundo o próprio filósofo, foi soterrada e esquecida ao longo da história da filosofia. Segundo Heidegger, o ser é um acontecimento fundamental, um acontecimento em

¹⁴⁴ “A clareira que é a ἀλήθεια dos gregos é, com efeito, secretamente próxima da natureza contrastada que se revela no fogo de toda a chama, e mais essencialmente ainda no contraste tão misterioso da φύσις, tal como a pensa Heráclito. Assim como a luz que segue da chama tem por centro vivo, como podemos observar em toda a chama, este retornar ao invisível, do mesmo modo à eclosão universal que é a φύσις pertence continuamente o inaparente e o retrair no seio da sombra”. (BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger: Philosophie grecque*. Paris: Les Editions de Minuit, 1987, p. 42.)

que a diferença entre ser e ente se estabelece. Além disso, tal acontecimento guarda uma ambiguidade essencial: trata-se de uma clareira (*Lichtung*) para o encobrir, de um desvelamento que, partindo do velamento, segue para o velamento. Ser, em seu sentido originário, é aquilo que possuiria em sua essência o surgimento e o declínio, uma certa predileção para entrar em ocultação.

A palavra φύσις, como já vimos, foi originariamente entendida como luta, como πόλεμος entre o velar e o desvelar. Essa polêmica entre o que sai da ocultação e entra na claridade é o traço originário de uma verdade originária – mais essencial do que a verdade predicativa. A grande questão, então, que mobilizará o pensamento de Heidegger, é entender o papel da ocultação na essência da realidade, do φύσις enquanto Ser. É centrado nesse intuito que, na conferência ministrada sobre a ἀλήθεια (1943), o filósofo de Messkirch se aventurou numa interpretação do fragmento 16 de Heráclito. O fragmento diz assim: “como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”¹⁴⁵. Aparentemente, trata-se de um enigma, de uma charada posta pelo filósofo. O fragmento refere-se a alguma coisa da qual não podemos nos esquivar, ou melhor, escapar. Mas, o que é isso do qual não se pode escapar? E por que não poder-se-ia escapar?

Aqui, tomemos a leitura feita por Clemente de Alexandria, um dos grandes filósofos e teólogos da patrística. Responsável por conservar o fragmento de Heráclito, Clemente interpreta o fragmento em questão a partir da ótica de um Deus capaz de enxergar aquilo que os perversos tentam ocultar¹⁴⁶, de maneira que se trata de um Ser do qual não se pode escapar, tal como salmodiou Davi: “É impossível escapar do teu Espírito; não há como fugir da tua presença”¹⁴⁷. Na interpretação de Clemente, é o homem aquele que não pode se esconder, ao passo que é Deus aquele que nunca se “põe” ou se “deita”, que está sempre presente. No sentido aqui proposto, a relação entre Deus e homem e homem e Deus é marcada por uma incapacidade típica de Jonas, i.e., uma incapacidade de fugir dos desígnios e da presença desse Deus Criador. De toda a sorte, apesar de sua importância histórica sobretudo por ter conservado o fragmento de Heráclito, Clemente de Alexandria parece não pensar diretamente o dito de Heráclito, impondo ao efésio uma doutrina alheia ao seu pensamento.

¹⁴⁵ Fr. 16: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

¹⁴⁶ Isaías. 29,15.

¹⁴⁷ Salmos. 139,7.

Heidegger, não obstante, procura se desprender da interpretação cristã de Heráclito, ao passo que tenciona interpretar o *dito* e o *não-dito* de Heráclito de modo originário. Porém, se a interpretação de Clemente não faz jus ao modo grego de pensar, nem por isso devemos cair na tentação de querer propor uma maneira correta de interpretar as palavras de Heráclito. Deste modo, segundo Heidegger, podemos incorrer no perigo de deixar de lado o principal, o próprio a se pensar no fragmento, i.e., podemos abdicar daquilo que deve ser pensado e experimentado em sua força de sentido. O autor de *Ser e tempo* afirma: “Querer perseguir a doutrina objetivamente correta de Heráclito é uma pretensão que recusa o perigo salutar de se deixar atingir pela verdade de um pensamento”¹⁴⁸. Para Heidegger, a questão toda é experienciar e pensar, mas sobretudo de maneira grega, de maneira *originária*. No entanto, de modo curioso, o filósofo vai pontuar que as observações feitas por ele no escopo da preleção, se não levam a algum resultado, elas ao menos “acenam para o acontecimento apropriador”¹⁴⁹. Quer dizer, em que medida o fragmento de Heráclito acena para o acontecimento apropriador? Por que Heidegger faz tal afirmação? Essa interrogação não é despropositada.¹⁵⁰

Assim, retomando a interpretação de Heidegger do fragmento 16, nos deparamos com a alegação de que a passagem expressa uma relação entre o que não declina e o homem, de modo que o homem, ou melhor, esse alguém, identificado por Heidegger a partir da palavra grega *τις*, está em face disso mesmo que não se oculta. Aqui, o filósofo se distancia da interpretação de cunho teológico fornecida por Clemente, no qual isto que nunca declina se trata do Deus judaico-cristão. Não se trata, para o filósofo, de uma experiência teo-lógica, mas sim da experiência do ser do homem diante da realidade em sua própria realização, aqui tomada e pensada de maneira grega. Porém, em verdade, Heidegger também parece não se dar por satisfeito com a pura e simples indicação dessa relação entre o homem e o que nunca declina. É necessário buscar compreender como o *τὸ μὴ δύνόν ποτε*, aquilo que nunca declina, está articulado com o *πῶς ἄν τις λάθοι*, com o que tende a se esconder.

Segundo a indicação fornecida pelo filósofo, notamos que as palavras centrais do fragmento são *δύνόν* e *λάθοι*, palavras que, segundo ele, não devem ser tomadas ou compreendidas separadamente, uma vez que formam “um todo inseparável do fragmento”. De acordo com Emmanuel Carneiro Leão, deve-se perceber e escutar a sentença de Heráclito e, com “piedoso

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 231.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia* (Do acontecimento Apropriador). Tradução: Marco Antonio Casanova. Revisão: Gabriel Lago Barroso. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 349-352.

pensar”, procurar compreender o que é isso mesmo que “mergulha”, por um lado, e, por outro, o que é isso que “pode se manter escondido”, atentando para a “ligação ontológica”¹⁵¹ entre os dois verbos presentes na sentença. É a partir da compreensão das palavras δύνων e λάθαι que a sentença de Heráclito pode ser escutada e, daí, uma vez escutada, poder-se-ia compreender o todo do fragmento. Porém, avancemos. O que quer dizer essas palavras dentro da sentença?

Em primeiro lugar, Heidegger nos diz que τὸ μὴ δύνων ποτε diz respeito ao “que a cada vez já não declina”, constituindo, assim, um certo modo de ser. Temos, ao menos, a indicação de que μὴ δύνων faz parte do modo de ser de alguma coisa. Com essa expressão, μὴ δύνων, Heráclito refere-se a alguma coisa que entra numa ocultação, num encobrimento. Em um aprofundamento gramatical do grego, Heidegger destaca que δύνων, como expresso no fragmento 16, advém do verbo δύνω, que por sua vez significa o que declina, mergulha, se põe, tal como o sol no período crepuscular de cada dia. Trata-se, como afirma o filósofo, de um movimento em que o encoberto e o oculto têm vez. Assim, o que é indicado na sentença de Heráclito é que há alguma coisa parece não declinar nem se pôr.

Aqui, a fim de esclarecermos alguma coisa minimamente, precisamos nos ater à expressão τὸ μὴ δύνων ποτε atentando para a palavra μὴ que antecede δύνων. O μὴ trata-se de uma partícula de negação, mas não de qualquer tipo. Pensando esse ocultar ou declinar, diz se tratar de um “desaparecer da presença e, na verdade, no modo de sair e penetrar no que se oculta, ou seja, se encobre”¹⁵². Heidegger diz que a partícula μὴ atribui alguma coisa, uma “recusa, um manter à distância, um velar”, uma certa resistência à ocultação, e não a pura e simples negação, pois daí seria indicada pela partícula οὐκ. Desse modo, não se exclui ou “extingue” o oposto, mas se mantém aí uma relação de oposição, de contrariedade, onde o diferente participa, comunga do mesmo espaço-tempo. Heidegger afirma:

τὸ μὴ δύνων ποτε, “o que nunca entra num encobrimento” não diz de maneira alguma cair no âmbito do encobrimento para aí extinguir-se. Diz, ao contrário, manter-se destinado ao encobrimento porque, enquanto o que nunca entra *em...*, é sempre um nascer a partir do encobrimento. Para o pensamento grego, κρύπτεσθαι diz-se tacitamente no τὸ μὴ δύνων ποτε. Desse modo, nomeia-se a φύσις em seu pleno vigor, ou seja, a partir da φιλία entre descobrir-se e encobrir-se.¹⁵³

¹⁵¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega – uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora Ltda., 2010, p. 166.

¹⁵² HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 66.

¹⁵³ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*, p. 240.

“O que já não declina”, não declina pois já adveio dela, da declinação. O que já não se esconde, não se esconde em virtude de já ter vindo do esconderijo. Assim, há uma relação de vai e vem entre claro e escuro, entre ocultação e desocultação. Por isso, como lemos exposto, vemos Heidegger relacionar o fragmento 16 com o fragmento de número 123, procurando pensar isso que não declina (τὸ μὴ δύνόν ποτε) com aquilo que se oculta (κρύπτεσθαι). Marlène Zarader afirma que a proposta de Heidegger é justamente pensar esses dois fragmentos juntamente. E em verdade, é a partir desse pensamento que se procura experimentar o velamento como o que está contido no desvelamento. Esse surgir e declinar é aquilo que já foi nomeado anteriormente como ἀλήθεια, o que por sua vez tem profunda conexão com φύσις.

Ademais, como já foi visto na parte anterior, a φύσις, enquanto emergência e vigência, como o que está para um surgir, mantém consigo a tendência ou inclinação para o declinar, para o ocultar, para o κρύπτεσθαι. Assim, na interpretação de Heidegger, aquilo que não declina, a φύσις, só pode ser assim não declinante em vista de seu modo de vigorar, que não somente está destinado ao encobrimento, mas igualmente só surge ou nasce a partir do encobrimento. Portanto, enquanto o que “nunca entra em ocultação”, a φύσις é aquilo que possui, em sua emergência, um profundo laço com o elemento da ocultação. Mais uma vez, a tensão entre desocultar e ocultar é próprio à natureza.

Marlène Zarader, no que comenta as palavras originárias no trabalho de Heidegger, afirma:

A φύσις que se manifesta como articulação (*Fügung*, ἀρμονία), não é nem separação nem relação, mas harmonia inaparente e movediça do velamento no desvelamento: diz os dois num só, é o Uno-duplo.¹⁵⁴

Não podemos, contudo, perder algo de vista. Marlène Zarader vai dizer também que a φύσις “é o desabrochar surgindo do desvanecimento”, e essa, de fato, é a linguagem usada por Heidegger para se referir à φύσις em diversas ocasiões, sobretudo nas preleções ocorridas na década de 30. No que surge, a φύσις é πόλεμος entre o encobrimento e o descobrimento, é o clarear que desde já está em guerra com o escurecer, é o abrir que já está em guerra e harmonia com o fechar. Dia e noite, harmonia dissonante, são também metáforas usadas pelo efésio para se referir a um mesmo elemento ou acontecimento. É o lugar do crepúsculo, da chama em meio à floresta, é a hora da deusa Ártemis. Pensada originariamente, a φύσις é a luz (φῶς) que advém do escuro e volta para o escuro. Assim, pensar a φύσις implica em meditar na luta inerente e que nela se põe.

¹⁵⁴ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. João Duarte. Lisboa, Instituto Piaget, p. 57.

Em segundo lugar, Heidegger pensa o *πῶς ἄν τις λάθοι*. Por sinal, a palavra *λάθοι* diz também, de alguma maneira, o retraimento, o encobrimento, a ocultação. Já foi dito que *δῦνόν* e *λάθοι* são duas palavras essenciais no texto. Ademais, de modo didático e a fim de nos conduzir ao essencial do fragmento 16, Heidegger nos conduz a uma outra referência do pensamento antigo, nomeadamente, a *Odisseia* de Homero. Sabe-se que as obras de Homero possuem uma importância capital para o desenvolvimento e formação do “homem grego”. A vida e a religião pública grega, em grande medida, são devedoras da educação mito-poética de Homero. Dito isso, tomemos uma significativa passagem da obra do poeta, em que o herói Odisseu vivencia o “esconder-se”:

O herói se aferra ao manto purpura com mãos enérgicas e o traz à testa, encobre a expressão do rosto: o pranto defluir dos cílios frente aos feácios o envergonhava. Quando o aedo para rosto enxuto, recolheu o manto da cabeça, soerguendo a copa de ansas dúplices aos numes. Assim que o aedo torna ao poema, sob aplausos de altivos feácios, extasiados com racontos, o herói volta a chorar e reencobre a testa.¹⁵⁵

O herói encobriu o seu rosto com um manto à medida em que se envergonhava (*αἶδετο*). Vejamos o verso 6 no grego: *αἶδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ’ ὀφρύσι δάκρυα λείβων*¹⁵⁶. *αἶδετο* é a flexão do verbo envergonhar e cuja raiz etimológica é *αἰδῶς*. Aqui, pode-se pensar que a vergonha ou pudor de Odisseu o conduz a um modo de encobrimento, um esconder-se diante de alguém. Poderíamos pensar, também, na timidez, no comportamento através do qual se procura esconder ou conter algo, ainda que mostre eventualmente alguma coisa. Aqui, uma digressão ligeira. Como narrado por Platão no *Protágoras* (320a-323e), foi tomado de preocupação com a conservação dos homens que Zeus incumbiu o mensageiro Hermes de levar tanto a justiça (*δίκη*) quanto o pudor (*αἰδῶ*). Hermes transmite Justiça e Pudor como princípio ordenador. O pudor de Odisseu é, assim, um modo de se conservar íntegro diante de seus iguais, um certo modo de se proteger em escondendo as lágrimas. O herói de Homero experiencia o retraimento, o esconder-se diante dos homens. Por isso, na conferência sobre a *Aletheia*, Heidegger vai dizer que o “encobrimento determina aqui o modo em que o homem deve vigorar entre os homens”¹⁵⁷. Ainda segundo o pensador alemão, no trecho da *Odisseia*, livro VIII, v.

¹⁵⁵ HOMERO. *Odisseia*. VIII, 80-93. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; texto em apêndice de Franz Kafka. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 128-9.

¹⁵⁶ Homer. *Odyssey*. Perseus Digital Library, 2025. Disponível em: <<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg002>>. Acesso em: 07 de abril de 2025.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 232.

93, uma certa palavra deve ser sublinhada e apreendida em sua força. Vejamos a passagem disposta pelo próprio Heidegger:

ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων, Ἀλκίνοος δέ μιν οἶος ἐπεφράσατ' ἦδ' ἐνόησεν.

Mas então ele (Odisseu) derramou lágrimas, sem que todos os outros o percebessem, Alcino unicamente observou atentamente a tristeza ...¹⁵⁸

Segundo a tradução evocada por Heidegger, o trecho ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων é traduzido (para nós, em português) como: “Mas então ele (Odisseu) derramou lágrimas, sem que todos os outros o percebessem”. A questão, no entanto, é que essa tradução não captaria, na visão de Heidegger, o “sentido grego”. É necessário se tomar e se compreender de modo grego o verbo ἐλάνθανε, e assim pensar e fazer a experiência de sua gravidade. Seu significado “mais grego”, por assim dizer, é aquele que evoca a experiência do ocultar, velar, de modo que Odisseu estaria “oculto”, numa retração diante da presença daqueles homens. Aquele que não é percebido só não é percebido pois já está numa ocultação, num velamento. O que está em oculto não pode ser notado. Algumas outras passagens são também mencionadas por Heidegger, a fim de avançar para a experiência da ocultação, mas com a finalidade de pontuar o caráter do ente que se oculta, o que não se mostra. Ademais, segundo Heidegger, o verbo grego em questão tem conexão com λανθάνω, cuja possível tradução é “permanecer oculto”.

Em verdade, já no curso sobre Parmênides, ministrado na Universidade de Freiburg entre os anos de 1942 e 1943, Heidegger procurou interpretar aquilo que seria fundamental na e para a experiência grega da ἀλήθεια, procurando destacar aí sua essência contrária. Mas, o que seria essa essência contrária da ἀλήθεια? E o que isso vem acrescentar para o propósito do presente texto? Tanto no curso sobre Parmênides quanto no curso sobre Heráclito, o que se procura através da atitude de Odisseu, de sua vergonha – mencionado anteriormente –, é elucidar aquilo que estaria presente na verdade originária: a experiência da *ocultação* ou o *encobrimento*. A palavra λανθάνω, o permanecer encoberto, velado, despercebido, é alguma coisa que nega o não-encoberto, o percebido, o não-velado. Deste modo, ao procurar investigar a ἀλήθεια e a sua “contra essência”, Heidegger chega ao esquecer e ao esquecimento (λήθη), ao velamento. No bojo da essencialização daquilo que surge e se desencobre, corresponde justamente o

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Tradução: Sérgio Mário Wrublevski; revisão da tradução: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 43.

velamento, o “permanecer oculto” (λανθάνω). Por essa razão, por ocasião do curso sobre Parmênides, Heidegger diz:

O uso do que agora desponta para nós é decisivo para a compreensão da essência primordial da verdade, cujo nome grego, ἀλήθεια, pertence à palavra λανθάνω.¹⁵⁹

Porém, qual é, afinal, a conexão dessa passagem da passagem da Odisseia e do verbo λανθάνω com o que nos propomos a pensar anteriormente? Que ligação existe entre o λανθάνω e o πῶς ἂν τις λάθοι do fragmento 16? Emmanuel Carneiro Leão nos fornece um importante direcionamento quanto à relação entre os dois verbos, afirmando que “Λάθοι é o optativo aoristo do verbo λανθάνω...”¹⁶⁰. A forma gramatical λάθοι expressa a possibilidade de alguma coisa ocorrer. Assim, a pergunta “quem poderia esconder-se?” (πῶς ἂν τις λάθοι;) guarda uma proximidade com o “permanecer oculto” (λανθάνω), referindo-se assim a uma certo pudor ou vergonha, algo da ordem de um retraimento. Assim, pensar a relação entre λανθάνω e ἀλήθεια não aparece como algo absurdo.

O ocultamento, desse modo, é o esconder-se que abriga o vir à presença, a emergência, o não-ocultamento. Esse jogo é o modo pelo qual a φύσις se essencializa. O oculto, o abrigar-se possui um privilégio nesse processo. Com e a partir da interpretação de Heidegger do fragmento 16, o que se buscou foi pontuar que δῶνόν e λάθοι dizem o modo de ser da φύσις¹⁶¹. Daí afirmar, por exemplo, por ocasião da preleção *sobre a essência e o conceito de φύσις*, que o sentido originário, essencial de ser como φύσις, bem como nos leva a pensar o ser como aquilo que se essencializa num desvelar-velador, numa dissonante harmonia, onde o velamento abriga o não-velamento, numa relação de abrigo-desabrigo. Por isso nos deparamos, por exemplo, com a afirmação de Heidegger que diz assim:

[...] o esconder-se faz parte da pre-dileção do ser, isto é, daquilo em que consolida sua essência. E a essência do ser é desocultar-se, elevar-se, vir à tona no desvelado – φύσις.¹⁶²

¹⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Parmênides*, p. 49.

¹⁶⁰ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega – uma introdução*, p. 159.

¹⁶¹ Charles Kahn interpreta o fragmento 16 a partir de um conjunto de textos que possuem uma mesma unidade de sentido. A partir de sua exegese, Kahn diz ser a sentença alguma coisa voltada para o princípio cósmico, podendo se referir tanto ao sol quanto ao fogo, ou mesmo se referir tanto a Zeus quanto a Apolo. Segundo Kahn, a correlação entre o sol e o fogo cósmico não significa outra coisa senão o modo como todas as coisas são regidas, de acordo com as medidas propícias. Ela, a justiça (*Diké*), é representada pelo fogo ou sol que ilumina e a tudo rege. (Cf. KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 432.)

¹⁶² HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*. In. *Marcas do Caminho*, p. 313.

O esconder-se faz parte, participa, está contido na predileção do ser, ou seja, o ser possui uma inclinação ou propensão para o esconder-se. O ser, ou como temos dito, a φύσις, possui uma predileção ou inclinação para o esconder-se. Na hermenêutica de Heidegger, o caráter do ocultamento ocupa a primazia, pois só a partir dele e à medida em que a φύσις se realiza, não-oculta. Quer dizer, o não-velamento deve seu desvelamento. Assim, a questão retorna para o seguinte: diante do que não declina ou, como diz Heidegger, diante do que “já não” declina, como “alguém” poderia se esconder? Dessa maneira, como interpreta Heidegger, o πως ἄν τις λάθοι indica a possibilidade de alguma coisa ou alguém (τις) se ocultar diante do τὸ μὴ δυνόν ποτε. É uma relação entre o homem e “a coisa” que está aqui posta?

3.3. A essência primordial da verdade

Uma consequência direta se abate aqui, e justamente sobre o tema da verdade. Ao se pensar a φύσις inicial como Ser (εἶναι), Heidegger pretende com isso conquistar uma certa experiência originária, algo que os gregos também teriam “pensado, mas não inquerido”. A φύσις, nesse sentido, se nos aparece enquanto manifestação do real em sua realização, trazendo consigo a sua tensão característica. Quer dizer, φύσις pensada originariamente é πόλεμος, é a luta ou guerra entre o claro e o escuro, entre dia e noite, entre surgir e declinar, entre o velar e o não-velar. Essa guerra não é outra coisa senão ἀλήθεια. Apesar de a ἀλήθεια não estar mencionada em lugar algum fragmento 16 DK, ela está ali presente, ela designa o surgimento e declínio da φύσις. Enquanto a guerra que dá a ver, a ἀλήθεια é a tensão aberta, é aquilo que “vigora enquanto essência da φύσις”. É isso que Heidegger chamou em certa altura de “clareira para o iluminar hesitante”. Curiosamente, essa clareira para o iluminar, que também se trata de uma clareira para o encobrimento, é o que conduz o homem para o espaço *livre*, para a ocasião em que pode descobrir.

Leiamos:

Nesse sentido, iluminar não é simplesmente clarear e luzir. Isso porque vigorar significa: a partir do encobrimento, durar num descobrimento. Isso porque o clarear que descobre e encobre refere-se ao vigorar do vigente.¹⁶³

A partir da reflexão sobre o fragmento presente no ensaio sobre a *Aletheia*, Heidegger algumas vezes nos fala sobre esse iluminar que, em verdade, não se trata apenas de um clarear e luzir porque já está referido a um encobrimento. Curioso é o que descobre e encobre referir-se ao vigorar do vigente. O clarear que descobre a partir do encobrimento, está referido ao que

¹⁶³ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*, p. 245.

vigora. Mas, o que isso significa? Qual é o sentido dessa relação entre descobrir-encobrir com o vigente? Se estivermos trilhando o caminho correto, ao pensar sobre o que vigora a partir da clareira, Heidegger nos coloca diante do pronome grego *τις*. No fragmento em questão, *τις* designa alguma coisa ou alguém que já está remetido para a manifestação ou clareira do ser, da φύσις. É a relação entre φύσις e *τις* que está sendo buscada aqui. À medida em que a *Lichtung des Sein* ilumina, o quem ou alguém vige como o que é. Vejamos:

Ninguém pode manter-se encoberto face à φύσις. Em sendo cada quem que é, deve ser de tal modo que surja face ao próprio surgir, de tal modo que cada quem que surge se relacione com a φύσις. Cada um que é como um alguém não aparece somente no meio da clareira (do ser). Não está simplesmente “na” clareira como um rochedo, uma árvore ou um animal montanhês. É um quem que entreolha a clareira e esse olhar é a sua ζωή: “vida”, como “nós” dizemos.¹⁶⁴

Aqui, pensemos uma vez mais sobre o fogo (πῦρ) mencionado no fragmento 30 DK. Heráclito fala de um fogo que, com medida, acende e apaga. Nesse fogo, as coisas são harmonizadas e separadas. O fogo junta e separa. Pelo fogo, as coisas se distinguem e se mostram, de modo que o fogo do κόσμος, e sua luz (φάος) fenomenal, é o modo pelo qual o “alguém” é iluminado. A clareira do ser é o espaço-tempo em que o *τις* pode enfim mostrar-se (φαίνεσθαι), vir à luz, aparecer (φαίνω) no que é. Assim a chama que vem e vai com medida, que amplia clareando e se recolhe, configura a tensão através do qual o *τις* vige. Essa tensão expressa já no fragmento 53 DK, é aquela tensão reveladora, mostradora, é, por assim dizer, a condição de possibilidade pela qual que revela deuses e homens, escravos e livres. Na clareira da ἀλήθεια, da *Unverborgenheit*, deuses e homens, livres e escravos surgem e vigoram, não permanecendo ocultos. O fogo, πῦρ, propicia uma medida através do qual o homem, por exemplo, pode vigorar em seu ser homem. O *τις* vigora com a clareira. Em uma passagem do curso sobre Heráclito, Heidegger explicita:

A ἀλήθεια, o descobrimento no desencobrimento é a essência da φύσις, do surgimento, sendo ao mesmo tempo o traço fundamental do modo como alguém é o que é, deus e homem, se relaciona com a ἀλήθεια por não ser um λαθών, um algo encoberto, algo que se encobre e se fecha, mas o que se descobre.¹⁶⁵

Quer dizer, o modo como “alguém é o que é”, segundo sua determinação, está, pois, numa relação com o não-encobrimento (ἀλήθεια), o que já significa estar numa relação com o

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 183.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 184.

encobrimento. Assim, ao que parece, é na relação com a clareira que deuses e homens, livres e escravos podem receber a medida exata do que são, sendo aí sustentados em sua vigência ou propriedade (*Anwesen*). Daí Heidegger afirmar o seguinte: “A clareira não só clareia e ilumina o vigente como também o reúne e abriga numa vigência”.¹⁶⁶ A clareira para o encobrir é, dessa maneira, o lugar da iluminação, do que fornece o suporte para que o *τις* vigore, i.e., para que se ilumine. Assim, se estivermos interpretando corretamente, a *ἀλήθεια*, entendida como a clareira do ser, é a condição de possibilidade de se pensar o que está em vigor, inclusive de enunciá-lo. Daí, para Heidegger, o grau mais básico da verdade¹⁶⁷ não residir no enunciado, na predicação, mas na abertura que possibilita a descoberta. Porém, uma vez que estão “(...) reunidos no acontecimento apropriador da clareira e, assim, nunca encobertos, mas já sempre descobertos.”¹⁶⁸ Mas, em verdade, o recobrir e o resguardo pertencem à clareira iluminadora.

Sobre isso, Marlène Zarader dirá o seguinte:

Fica assim elucidada a afirmação de Heidegger segundo a qual a *ἀλήθεια*, clareira ou *Lichtung*, pode ser chamada a *essência* da φύσις bem como do *τις*, e o seu “fundo unificador original”. Ela não é apenas um meio comum em que uma ou o outro se viessem inserir, é também, e em primeiro lugar, o seu ser: constitui-os na intimidade de sua essência, não sendo ela mesma, por sua vez, senão por eles.¹⁶⁹

Se pudermos aqui retornar a um tópico, podemos dizer que o ente (à exemplo dos deuses, homens, livres e escravos) só pode ser descoberto (*Entbergung*) à medida em que há o âmbito da clareira iluminadora. Ser e ente estão aqui presentes? A diferença ontológica está aqui presente? Se sim, se assim for, ao pensarmos a *ἀλήθεια* como essência da φύσις, podemos compreender como as coisas vigoram a partir de sua clareira iluminadora, recebendo daí sua determinação. Somente desse lugar, desse tempo-espço da claridade para o encobrir, é que se torna possível receber algum dom, algum envio, alguma medida, distância...enfim, algo que permita se compreender e compreender o outro em sua diferença¹⁷⁰. Somente a partir desse lugar de intimidade, do mútuo pertencimento, é que se pode experimentar Ser como Verdade, ou melhor, *ἀλήθεια*.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 246.

¹⁶⁷ Com a afirmação de que o nível mais originário e elementar da verdade não é o enunciado, Heidegger adentra um tema difícil. O enunciado mostrador, aquele que desvela (verdade), carece de uma condição de possibilidade. Daí a necessidade de pensar a essência da verdade, e isto já implica pensá-la para alguém da lógica.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 246.

¹⁶⁹ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*, p. 95.

¹⁷⁰ É possível pensar e desdobrar uma ética a partir daqui?

Em verdade, já no §44 de *Ser em tempo*, o filósofo germânico nos comunicava: “O ser – e não o ente – só “se dá” porque a verdade é. Ser e verdade “são”, de modo igualmente originários”¹⁷¹. Ademais, também desde *Ser e tempo* já se falava de um nexos entre o *Dasein* e a verdade como desencobrimento (ἀλήθεια)¹⁷². Ser, abertura e verdade eram já compreendidas a partir de uma relação dinâmica e profícua. Porém, após a viragem, como vimos, uma mudança de sentido tem lugar. Assim, se em *Ser e tempo* a questão de ser gira em torno do *Dasein*, posteriormente, é o *Dasein* que gira, por assim dizer, em torno de ser e verdade, do acontecimento da verdade como a clareira iluminadora do ser, a ἀλήθεια. É a partir da relação e intimidade com a clareira que o homem “acontece” ou se realiza como tal em seu ser homem.

Pensar a ἀλήθεια como a essência da φύσις, do ser propriamente dito, é já pensar o seu mútuo pertencer. Φύσις e ἀλήθεια, ser e verdade, são aqui essencialmente conectados. Ao contrário do ser tal como foi pensado pela metafísica, i.e., do ser como o constante, como aquilo que é universal, imutável, eterno, pensa-se aqui o ser como um acontecimento, como uma clareira que se encobre, como algo que acende e apaga segundo a própria medida. Fogo, que indica também tempo, é pensado por Heidegger em contraposição – talvez – àquela noção de que a *ideia do bem* ilumina todas as ideias. Aqui, à claridade pertence o abrigo, o oculto, o retraimento. Aqui, não há que se falar de formas, ou mesmo de um exercício dialético da razão; ao contrário, aqui há uma experiência do pensamento (da habitação e da demora), de algo que põe o homem a fincar raízes no tempo e no espaço.

Quer dizer, o que é dito aqui não discrepa muito do que foi dito lá em *Ser e tempo*. Melhor expondo: no desenvolvimento do §12 de *Ser e tempo*, Heidegger descreveu e interpretou o *Dasein* enquanto um ente cuja constituição é a de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), de modo que ele já se encontra situado no mundo junto aos entes (intramundanos). Quer dizer, na medida em que existe e é no mundo, o *Dasein* está em constante lida com os entes. E justamente porque o *Dasein* ek-siste faticamente em vista de um sentido existencial e de suas possibilidades, é que pode vir a descobrir os entes. Porém, tal possibilidade de descoberta só é possível em vista da constituição do próprio *Dasein*. O *Dasein*, em sua existência fática, é essencialmente abertura, de modo que seu “comportamento está patentemente aberto para o ente”¹⁷³. Nesse sentido, já

¹⁷¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 301.

¹⁷² Sobre *Ser e tempo*, Reiner Schürmman diz que “*aletheia* designa exatamente a compreensão, a interpretação pela qual o *Dasein* abre o seu próprio âmbito, um mundo onde as coisas devem se mostrar elas mesmas”. CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 131.

¹⁷³ HEIDEGGER, M. *A essência da verdade*. In: *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 196.

segundo *Ser e tempo*, é a partir do nexu unitário com o mundo que o homem vem compreender ser e descobrir os entes intramundanos. Porém, durante e após a virada, com a mudança de foco para o Ser em seu acontecimento, é a própria clareira que deve ser pensada com mais afínco, pois, somente a partir dela é que se pode descobrir alguma coisa de ente. Segundo o comentário de Oswaldo Giacoia,

O próprio Ser é simbolizado pela clareira que desvela ao homem os entes em sua essência, de modo que a essência do homem (como Dasein) não se define pelo gênero próximo e a diferença específica – como animal racional –, mas como o estar-aí que corresponde à abertura do Ser.¹⁷⁴

No prosseguimento do texto, Giacoia continua:

É nesse sentido que a essência do homem é apreendida na correspondência com a verdade (desvelamento) do Ser. Desse modo, o Ser, os homens e os entes intramundanos formam um circuito hermenêutico, no qual abertura e fechamento, doação e subtração são as marcas dessa mútua recorrência.¹⁷⁵

Aqui, retomemos a questão: é na clareira, em meio ao jogo do que surge e declina, do que se mostra e retrai, que o homem pode escutar e apreender as medidas? Somente em correspondência com a clareira é que o homem pode realizar-se e, nesse sentido, fundamentar-se. Em certa ocasião, Heidegger diz que “desocultamento e clareira são o mesmo”, e, portanto, é daí, é dessa guerra entre doação e subtração que o homem não poderia se esconder. Φύσις é aquilo que, uma vez se abrindo para a abertura própria aos homens, se volta ao fechamento. Desse modo, na “apropriação criativa” que Heidegger faz da ἀλήθεια, esta acaba sendo pensada enquanto um não-velamento, sendo interpretada posteriormente como a clareira para o encobrir ou *Lichtung*, como o espaço-tempo a partir de onde o homem pode realizar-se. Essa clareira para o encobrimento é o que fornece ou doa medidas ao homem?

Se regressamos a uma preleção pensada e ministrada no início da década de 30 e publicada na década de 40, intitulada *Da essência da verdade* – justamente aquela preleção em que a “viragem” tem lugar – nos deparamos igualmente com uma noção de que a ἀλήθεια tem um sentido inicial (*Anfang*), original, sentido esse que é o aberto, o “desvelamento” (*Unverborgene*). Em decorrência, esse sentido originário da verdade implica já, à exemplo do que foi dito em *Ser e tempo*, na consideração de que o *Da-sein* trata-se de um ente *ek-sistente*, sendo um ente dotado de uma abertura para os entes que estão diante dele. E uma vez dotado,

¹⁷⁴ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 89.

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 131

ele pode aquiescer, manter um tipo de relação que não seja metafísica, baseada na “economia da representação”, como diz Byung-Chul Han.

Daí, na preleção *Da essência da verdade*, Heidegger afirmar que,

O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra em um recuo diante do ente, a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é... Como um tal deixar-ser, ele se expõe ao ente enquanto tal e transpõe todo o comportamento para o aberto. O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado.¹⁷⁶

Quer dizer, o homem ek-sistente já está numa lida com os entes, podendo, inclusive, “entregar-se ao caráter de ser desvelado”, não oculto (*Unverborgene*). Se aqui nos encaminhamos corretamente, é somente na clareira ἀλήθεια enquanto clareira para o encobrir, no “não-oculto”, que o homem pode recuar e deixar o ente vir ao seu encontro. A essa “postura”, a esse deixar, Heidegger chama de *Seinlassen* (deixar-ser). Curiosamente, é aí que o “comportamento do homem é perpassado de maneira afinadora pela manifestação do ente na totalidade”¹⁷⁷. Este ente na totalidade, o próprio Heidegger nos diz que é a φύσις. Isto é, é essa φύσις que perpassa o comportamento do homem de maneira afinadora, de modo que o homem pode, a partir daí, deixar-se guiar por aquilo que é manifesto a partir dela.

Porém, ainda segundo Heidegger, essa manifestação da φύσις, seu não-ocultamento (?), apesar de perpassar a tudo, ela ainda assim não se confunde com alguma coisa da ordem do cálculo, da preocupação, de modo que à sua manifestação segue o retraimento – não se podendo captar, determinar, disponibilizar. Diria até, para aproveitar a ocasião, que o estar afinado com a manifestação e retraimento da φύσις é alguma coisa que não pertence ao cálculo e à representação características da Metafísica. A esse respeito, ao escrever sobre o problema da *afinação* no pensamento de Martin Heidegger, Byung-Chul Han comenta que as reflexões de Heidegger procuram fugir à economia metafísica da representação. Assim, em *O coração de Heidegger*, afirma:

A magia do aí consiste no fato de que ele sempre já está dado. O sempre-já, não registrável pela representação, a chegada furtiva do aí, é a magia do dom. O dom já está sempre aí, já sempre chegou, e mais precisamente antes de qualquer chegada do ente. Esta chegada precoce, prematura, imprevisível e

¹⁷⁶ HEIDEGGER, M. *A essência da verdade*. In. *Marcas do Caminho*, p. 169.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 205.

furtiva, que escapa à atenção da percepção, é o modo de andar do dom sintonizador.¹⁷⁸

O que se doa em medida, e em medida se retrai, só pode ser apreendido a partir de um comportamento que não seja o da ciência metafísica, da *episteme* que se debruça sobre o ente enquanto tal, mas sim do pensar que recua respeitosamente diante do que é doado segundo a medida e segundo a medida retraído, i.e., do próprio Ser. Assim, é somente a partir da própria clareira que o homem pode pensar. O pensar significa devotar tempo, demorar-se em, habitar em, enquanto isso, o conhecimento (metafísico ou científico) pressupõe o calcular, o acumular informações, o dispor de técnicas para sua realização. Nesse sentido, o pensamento que já foi atravessado pela clareira “nunca é manuseio e controle, mas recuar e deixar vir, na claridade encobridora, o que há de vir ou o que já vem ao nosso encontro”¹⁷⁹.

Deixar vir à claridade, recuar, não manusear, enfim, consistem numa postura – se assim podemos chamar – em que não se tenta avançar sobre algo, tal como parece estar presente no conhecimento metafísico. O “aí”, os entes, para a metafísica são o que devem ser manuseados e controlados, contabilizados, levados ao cálculo – tal como parece ocorrer na técnica moderna. É justamente o oposto o que Heidegger pretende ao pensar o Ser em sua conexão com a Verdade. Assim, se avançarmos no tempo, indo direto para os *Seminários de Zollikon* (1959-1969) Martin Heidegger nos fala sobre aquilo que se torna presente mediante a abertura segundo a qual o homem, em sua ek-sistancia, se dispõe junto às coisas. Essa dimensão, essa abertura por parte do homem, propiciada pelo não-ocultamento da φύσις, põe o homem a caminho da escuta e da “recepção” daquele dom, daquela medida através da qual o homem, em verdade, pode se guiar. Porém, segundo o próprio filósofo,

O estado-de-abertura do homem para o ente é tão importante e determinante para o ser-homem que passa constantemente despercebido graças à sua simplicidade e à imperceptibilidade...¹⁸⁰

A despeito de a abertura do homem para o ente ser um evento importante, pois isso já implica em ser-em um mundo, nem por isso tornar-se “mais conhecido”. Apesar de haver aquilo que Han chamou de “magia do aí”, i.e., o acontecimento em que uma abertura e doação ocorrem, no final das contas essa é uma coisa que escapa porque, em primeiro lugar, pertence ao Ser essa

¹⁷⁸ HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger*, p. 75.

¹⁷⁹ Anotação referente à aula ministrada pelo professor Márcio Tavares d’Amaral, por ocasião do curso “Da essência da verdade II”, disponibilizado na plataforma Youtube.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Editado por Medard Boss; Tradução: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado; Revisão da tradução: Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. 3. ed. rev. São Paul Escuta, 2017, p. 94.

furtividade; em segundo lugar, porque a metafísica – o seu legado, segundo diria Heidegger – nos engendrou numa cegueira e numa “surdez” diante daquilo que se doa, que é o mais próximo, mas, contudo, permanece paradoxalmente tão distante¹⁸¹. Por essa razão, o dom que nos chega nesse “aí” não é ouvido por todos. Assim, se voltarmos ao curso sobre Heráclito, Heidegger parece pontuar justamente essa dificuldade de se avançar para o pensamento do Ser, dificuldade essa que se situa justamente no fato de que a metafísica operar num tipo de domínio diferente, no qual compreende ser e verdade como elementos de um conhecimento científico, de modo que

O pensamento da metafísica só conhece a verdade como um caráter do conhecimento. Por isso, é inteiramente estranha a observação precedente de que, no sentido de ἀλήθεια, a “verdade” é a origem essencial da própria φύσις e de seus deuses e homens.¹⁸²

A metafísica entende e situa a ἀλήθεια como algo que remete ao conhecimento, i.e., como um enunciado, como uma afirmação verdadeira. No entanto, ἀλήθεια, segundo a apropriação criativa de Heidegger, significa a essência da própria φύσις, do seu eclodir que se abriga num desvanecimento. É a luz solar no momento do crepúsculo, em que se vislumbra a luz, mas uma luz envolta pelas trevas. Assim, nem verdade e nem ser são pensados, aqui no sentido de Heidegger, como um elemento do conhecimento científico, calculador, representador, mas sim um conhecer, ou melhor, um pensar que experiencia o fenômeno, o originário e não dito sobre Ser e Verdade. Experimentar Ser e Verdade, a ἀλήθεια como manifestação da φύσις só se é possível se houver uma aceitação, um recuo, um deixar, e isso, me parece, não está na ordem do dia da metafísica, mas de um pudor mesmo diante da φύσις. Assim, para se experimentar a φύσις enquanto ἀλήθεια, é necessário ser afinado pelo enraizamento no aqui-e-agora, no espaço-tempo da clareira, no aquém.

No seminário de Zollikon, Heidegger nos dá um pequeno vislumbre do que significa esse pensar:

No entanto, há ainda alguns que conseguem experienciar que o pensar [*denken*] não é um calcular, mas sim um agradecer [*danken*], visto que o pensar é devedor [*verdankt*] a isso. Ele agradece aceitando, ficando à mercê da exigência do estado-de-abertura: o ente é e não nada. Neste “é” a linguagem não falada do ser fala ao homem, cuja distinção e estado de ameaça baseiam-se em estar aberto de múltiplos modos para o ente como ente.¹⁸³

¹⁸¹ Ibidem, p. 95.

¹⁸² HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 185.

¹⁸³ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, carta*, p. 95.

Pensar não é calcular, representar, buscar resultados, categorizar, procurar os melhores efeitos etc. Ao contrário, pensar tem algo de uma entrega incondicional. Pensar – e aqui Heidegger parece brincar com as palavras alemãs – é alguma coisa como agradecer: pensar é ser devedor. *Denken, danken, ver-dankt*. Pensar o ser, nesses termos, enquanto verdade manifesta, é já se colocar num lugar de devedor e agradecimento diante desse acontecimento misterioso da essência da φύσις quanto ἀλήθεια, pois, afinal, é daí que o homem pode receber o dom e a direção. Somente em virtude da ἀλήθεια doar as medidas, é que o homem pode com ela crescer, se realizar, pensar. Esse pensar – e não conhecer e calcular - é um ficar à mercê daquilo que pode ser doado e subtraído da abertura, na clareira para o encobrir.

Porém, hoje, o homem consegue ficar à mercê de algo? Ele consegue se pôr à escuta a partir de um lugar de intimidade? É possível, hoje, num tempo cada vez mais conduzido pela economia das redes, se deixar à mercê? É possível, hoje, que haja um pensamento tal como Heidegger pretende colocar?

CONCLUSÃO

Por fim, acreditamos ter alcançado o propósito inicial, propósito esse que foi investigar a conexão entre Ser (φύσις) e Verdade (ἀλήθεια) no pensamento de Heidegger. Assim, em primeiro lugar, a partir de um diálogo com Nietzsche, vimos que a crítica da metafísica seguiu tentativa de pensar e reafirmar a φύσις em toda sua manifestação trágica, de seu vir a ser, sobretudo a partir da reconsideração pela história e pelo fenômeno. Ademais avançando para Heidegger, vimos que a fenomenologia implicou na tentativa de desobstruir o acesso ao fenômeno do ser originário. Dessa feita, compreende-se que o homem não é nenhum conceito eterno, mas a manifestação mesma de suas possibilidades, de sua relação com o mundo, algo então desconsiderado ou denunciado pela metafísica. Por meio da fenomenologia, busca-se o chão, a experiência do fenômeno que é doado somente e à medida em que se é no mundo.

Em seguida, a partir do confronto de Heidegger com a metafísica, viu-se de que modo a metafísica contribuiu para aquilo que ele chamou de esquecimento do ser ou da diferença ontológica, esquecimento esse que seria superado apenas por um pensamento do Ser, “pensamento rememorante”, por um pensar que pensa a origem do Ser. Dessa forma, em vista de alcançar o sentido originário de Ser, viu-se de que modo a metafísica, nas figuras de Platão e Aristóteles, contribuíram para a concepção de ser como presença constante. Nesse ímpeto, motivado pela busca do Ser em sentido originário, investigou-se como Aristóteles ecoa o pensamento originário sobre o conceito φύσις, carregando consigo a noção de apresentar-se e ausentar-se, de um vir a ser como privação (στέρησις), algo que já teria sido de algum modo pensado pelo pensador originário Heráclito de Éfeso.

Assim, por fim, procurando avançar à compreensão de Ser originário, essencial, viu-se de que modo a φύσις pode vir a ser como recuo, retraimento, velamento, e não apenas apresentar-se, revelar-se, não-ocultamento etc. Na interpretação heideggeriana sobre Heráclito, a natureza (φύσις) é compreendida como πόλεμος (luta, guerra) ou como tensão harmônica, é porque seu movimento inclui, necessariamente, o sentido da luta entre contrários. Vida e morte, noite e dia, claro e escuro, são modos como a natureza comunica sua maneira de ser. Como foi visto através da leitura do fragmento 123 e do fragmento 16, φύσις é a conexão entre surgir e declinar. No surgir, enquanto surgir, o declinar “está presente”; na presença, a ausência já “é” alguma coisa. Heidegger, portanto, enfatiza o pensar heraclítico sobre a natureza como contendo aquele sentido mais originário da φύσις.

Nesse sentido originário do Ser, no que a natureza acontece, acontece também o não-velamento (“verdade”). Daí a afirmação de que a essência da natureza (φύσις) é ἀλήθεια, chamada por Heidegger também de abertura iluminadora, clareira para o encobrimento. Por fim, viu-se como Heidegger, à medida em que pensa o ser originariamente a partir de sua relação com a verdade, compreendendo a φύσις se essenciando como ἀλήθεια, pensa também aí o lugar do homem. Isto é, caberia ao homem se colocar na escuta disso que se manifesta como ἀλήθεια, de modo apreender as medidas, o dom daí decorrente, dom esse que sempre se subtrai.

Caberia, no entanto, questionar se hoje se se é possível ainda cultivar um lugar de escuta, de pensamento sobre esse acontecimento fundamental da ἀλήθεια como clareira para o encobrir. Ainda é possível o pensamento? Um pensar que se põe na demora do que se doa? Por fim, sobre esse lugar de pensamento, de recepção do dom pela via da escuta, da atenção, Heidegger parece ter levantado questões, questões que advêm sobretudo da época em que se vivia. O lugar da experiência do pensamento, do pensar que recua diante de, do comportamento que deixa-ser, é cada vez mais desafiador na era da tecnociência, da inteligência artificial. Heidegger chega à seguinte afirmação no seminário de *Zollikon*:

Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação.¹⁸⁴

Hoje, com o advento das redes sociais, do consumo excessivo de informação, o ser humano parece estar cada vez menos disposto às afeições, ao pensamento, à devoção, ao passo que, em contrapartida, num rompante aparente de surdez, avança para o domínio, para o excesso de consumo de informação, para o cálculo, para os efeitos esperados. Em vista disso, será que ainda é possível resguardar um lugar de pensamento?

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, carta*, p. 95

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia sobre Heidegger

HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova; revisão: Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *A origem da obra de arte*. tradução de Maria da Conceição Costa, Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *Conferências e escritos filosóficos* (Coleção Os pensadores). Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Contribuições à Filosofia* (Do acontecimento Apropriador). Tradução: Marco Antonio Casanova. Revisão: Gabriel Lago Barroso. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Identidade e diferença*. Tradução e notas: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. *Introdução à Metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 87.

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução: Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Que é isto – A filosofia?* Tradução e notas: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas.* Editado por Medard Boss; Tradução: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado; Revisão da tradução: Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. 3. ed. rev. São Paul Escuta, 2017.

_____. *Ser e tempo.* Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e tempo.* Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade.* Tradução: Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; revisão da tradução: Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Platão: o sofista.* Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Parmênides.* Tradução: Sérgio Mário Wrublewski; revisão da tradução: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Parmenides.* Transled by André Schuwer and Richard Rojcewics. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.

_____. (1976). *Wegmarken.* Gesamtausgabe (Vol. 9). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Vorträge und Aufsätze, GA 7,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

2. Literatura Secundária sobre Heidegger

A.A. Long (Org.) *Primórdios da Filosofia Grega.* Tradução: Pedro Ferreira. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica.* Tradução e revisão técnica: Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2009.

BARNES, J. *Filósofos Pré-Socráticos.* Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger: Philosophie grecque.* Paris: Les Editions de Minuit, 1987.

BERTI, Enrico. *Aristóteles.* Tradução: Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

_____. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles.* Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

. *Novos estudos aristotélicos: física, antropologia, metafísica*. São Paulo: Loyola, 2011.

BRAGUE, Rémi. *Aristotle et la question du monde*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. *Introdução ao Mundo Grego*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2007.

BROGAN, Walter A. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Volume 1: existência e mundaneidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo*. Volume 3: uma estranha introdução. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

COLLI, G. A sabedoria grega (III). Tradução: Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.

CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Prefácio: Pierre Vidal-Naquet; tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

FIGAL, Günter. *Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de Leitura*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução: Dion Davi Machado. Ipiranga, SP: Edições Loyola, 2014.

HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger: sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger*. Trad. Rafael Rodrigues Garcia, Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023

INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

JACOBS, D.C. *The Pre-Socratics After Heidegger*. Albany, NY: Suny Press, 1999.

KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M Os Filósofos Pré-Socráticos, 9ª ed. trad. C.A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega – uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora Ltda., 2010.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Platão e Antiplatonismo em Nietzsche, in: NIETZSCHE, F. Introdução aos Estudos dos Diálogos de Platão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MÁSMELA, Carlos Enrique. *La filosofía del Entre en Heidegger: una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.

MORUJÃO, C. Verdade e liberdade em Martin Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

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

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*, vol. I: Os pré-socráticos e o Orfismo. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *História da filosofia grega e romana*, vol. III: Platão. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *História da filosofia grega e romana*, vol. IV: Aristóteles. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REYNOLDS, Jack. Existencialismo. Tradução: Caesa Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

_____. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. 4.ed. São Paulo: Geração Editorial, 2017.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

STEINER, George. Martin Heidegger. Tradução: João Paz. Relógio D'água Editores, 2013.

TRAWNY, Peter. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução: José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução do original "Heidegger et les paroles de l'origine": João Duarte. Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

3. Bibliografia geral

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES e HERÁCLITO. *Os pensadores Originários*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. *Da Interpretação*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. 1ª ed. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

_____. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Três volumes. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola. 2ª Edição, São Paulo, 2005.

_____. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Abada, 2006.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes [ed. especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; texto em apêndice de Franz Kafka. São Paulo: Editora 34, 2013.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Organização e Tradução: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo, SP: Hedra, 2008.

_____. *A gaia ciência*. Segunda consideração extemporânea. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2018.

_____. *A vontade de poder*. Tradução do original e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação: Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução nota e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2000.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução e notas: Paulo César de Soza; posfácio: André Luís Mota Itapiraca. 1 ed. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2020.

_____. *Sobre a verdade e mentira*. Tradução e Organização: Fernando de Moraes Barros. 1ed. São Paulo, SP: Hedra, 2017.

_____. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Segunda consideração extemporânea. Organização e Tradução: André Itapiraca. 1ed. São Paulo, SP: Hedra, 2017.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários: José Trindade dos Santos. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.

PLATÃO. *A República*. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 4ª ed. Belém: ed.ufpa, 2016.

_____. *Apologia de Sócrates*. Críton. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Crátilo*. Tradução e notas: Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Fédon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Sofista; Político*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2024.

_____. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Júnior e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.