

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

**A DINÂMICA DO SAGRADO**  
**EM UM HORIZONTE “PRÉ-METAFÍSICO”:**  
**HEIDEGGER E OS PENSADORES DA ORIGEM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por DANIEL DA SILVA TOLEDO. Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo.

**Juiz de Fora**  
**2007**

**Dissertação defendida e aprovada, em 31 de Agosto de 2007, pela banca constituída por:**

---

**Presidente: Prof. Dr. Eduardo Gross**

---

**Titular: Prof. Dr. Fernando Santoro**

---

**Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pelo fomento financeiro dos estudos que culminaram neste trabalho.

Agradeço ainda mais àqueles que de alguma forma se reconheçam como parte deste mesmo trabalho. Conseqüentemente, sobretudo ao meu professor orientador Dr. Paulo Afonso de Araújo.

*Os deuses não se fazem visíveis a todos*  
HOMERO

## SUMÁRIO

RESUMO	vii
INTRODUÇÃO	1
1. A DIMENSÃO DA ORIGEM	12
1.1 A hermenêutica da origem	30
1.2 As “potências da origem”	44
1.3 “Primeira origem” e “outra origem”	61
2. ANAXIMANDRO	84
2.1 Γένεσις - φθορά como “surgir” e “declinar”	86
2.2 Τὰ ὄντα	89
2.3 Δίκη - ἀδικία como “junção” e “disjunção”	93
2.4 Τίσις como “cuidado”	101
2.5 Τὸ χρεών como “a fruição”	106
2.6 Τὸ ἄπειρον como “a suspensão dos limites”	109
3. PARMÊNIDES	113
3.1 A Ἀλήθεια como deusa	123
3.2 A essência conflitual da “verdade”	128
3.3 A disputa pela “contra-essência” da “verdade”	131
3.3.1 Ψεῦδος	131
3.3.2 Λήθη	135
3.4 “Verdade” e esquecimento	136
3.5 A modificação histórica da essência da “verdade”	139
3.5.1 Entre a “origem” e o “começo”	141
3.5.2 O “falseamento romano” ( <i>falsum</i> )	143
3.6 “Verdade” e “mito”	149
3.7 “Verdade” e Πόλις	152
3.8 “Verdade” e tempo	153
3.9 O aberto como localidade da “verdade”	155
Excursão: Δαιμόνιον como o “extra-ordinário”	158

<b>4. HERÁCLITO</b>	<b>167</b>
4.1 Φύσις	170
4.1.1 Φύσις como “surgir e declinar”	170
4.1.2 Άρtemis e Apolo – deuses da φύσις	180
4.1.3 Φύσις e ἀλήθεια	183
4.2 Λόγος	185
4.2.1 Λόγος como “reunião”	187
4.2.2 Λόγος e Ἄλήθεια	202
4.2.3 Λόγος como “Região de Encontro”	203
Excurso: O “extra-ordinário” como morada originária	207
<b>5. A DIMENSÃO DO SAGRADO</b>	<b>209</b>
5.1 O Sagrado na palavra do poeta	213
5.2 Θαυμάζω como a <i>Grundstimmung</i> originária do sagrado	225
5.3 “Semideuses, penso eu agora”	230
5.4 A relação originária entre ser e deidade a partir da dinâmica do sagrado	237
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>250</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>274</b>

## RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de apontar uma dinâmica do sagrado em um horizonte “pré-metafísico” a partir de uma aproximação entre dois âmbitos do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A partir desta tarefa, nossa investigação deverá buscar demonstrar de que modo as palavras de Anaximandro, Parmênides e Heráclito (chamados por Heidegger de “pensadores originários”), quando pensadas em relação com a deidade grega, abrem para a concepção do “sagrado” recolhida por Heidegger na poesia do poeta alemão Friedrich Hölderlin.

**Palavras-chave:** Heidegger; Pensadores Originários; Sagrado.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Untersuchung thematisiert das Darlegen einer Bewegung des Heiligen in einem vormetaphysischen Bereich aus eine Näherung zwischen zwei Denkgebieten des deutschen Philosophen Martin Heidegger (1889-1976). Mit dieser Aufgabe soll unsere Forschung zeigen, in welcher Art und Weise die Worte von Anaximander, Parmenides und Heraklit (von Heidegger “anfänglicher Denker” genannt), in Bezug auf die griechische Gottheit, die in Hölderlins Dichtung aufgenommene Ansicht des Heiligen eröffnen.

**Schlüsselwörter:** Heidegger; anfänglicher Denker; das Heilige.

## INTRODUÇÃO

*Eu disse, inclusive,  
que sem poesia eles nunca  
teriam sido um povo filosófico.*

HÖLDERLIN

Rüdiger Safranski inicia aquela que pode ser considerada uma das melhores biografias intelectuais de Heidegger com o seguinte relato:

Em 1928 o agora já famoso Martin Heidegger escreve ao ex-prefeito do internato religioso de Constança, onde passou alguns anos como aluno: *Talvez a filosofia mostre mais insistente e duradouramente como o ser humano é principiante* [Anfänger]. *Filosofar em última análise não é senão ser um principiante.*

O elogio do principiar, de Heidegger, é ambíguo. Ele quer ser um mestre do princípio. Nos princípios [Anfang] da filosofia na Grécia ele procurou o futuro passado, e no presente queria descobrir o ponto em que, no meio da vida, a filosofia sempre renasce.<sup>1</sup>

No semestre de inverno compreendido entre os anos de 1937 e 1938, quando trata das “questões fundamentais da filosofia” em curso ministrado na Universidade de Freiburg, Heidegger lança a questão que justifica a importância da origem perguntando simplesmente “o que seria mais essencial que uma origem [Anfang]”?<sup>2</sup> E é numa sua obra do ano de 1941 - mas só publicada muito recentemente (2005) – dedicada por completo à dimensão da origem que podemos encontrar aquilo que seria a resposta mais direta de Heidegger para esta questão retórica, pois nela afirma explicitamente que “só originariamente o ser é em essência”.<sup>3</sup> Para Heidegger, o “passo de volta” (*der Schrittzurück*) no pensamento do ser, tarefa radical da filosofia que ousa, exige a tentativa de familiaridade com a “*proveniência do pensar*.”<sup>4</sup> Em vista disto é que nossa proposta básica consiste em seguir Martin Heidegger em seu resgate próprio de uma

---

<sup>1</sup> SAFRANSKI: *Heidegger*. Um mestre da Alemanha. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 27.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 123.

<sup>3</sup> *Das Seyn nur anfänglich west* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 51).

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 82.

dimensão originária do pensar.<sup>5</sup> Isto por duas razões: primeiro basicamente porque “a origem é a dignidade do ser.”<sup>6</sup> O que a princípio quer simplesmente dizer que a origem torna o ser digno de questão; por conseguinte, apenas percorridos os desdobramentos desta dimensão é que poderemos, num momento conclusivo, visualizar em que medida esta mesma dimensão nos deixa pensar uma noção especial do sagrado.

Esta dimensão a ser recuperada se encontra reservada a três pensadores da Grécia arcaica contemplados em especial por Heidegger: “Chamamos aqueles pensadores que pensam na ambiência da ‘origem’ os pensadores originários. Os quais são em número de três. Eles se chamam Anaximandro, Parmênides e Heráclito.”<sup>7</sup>

Poder-se-ia hipostasiar que o “critério” de Heidegger para a escolha dos pensadores da origem adviria do fato de que no pensamento destes “o ser mesmo, pela primeira vez, foi propriamente nomeado”.<sup>8</sup> Assim, o elemento que uniria estes pensadores seria simplesmente a disposição originária para o apelo ontológico.<sup>9</sup> Todavia, o “critério”, ou antes, a justificativa da escolha destes pensadores só se deixará alcançar, se é que isto de fato possa ser de todo possível, após termos feito todo o acompanhamento da leitura que Heidegger faz destes pensadores procurando sempre fazer com que esta leitura sustente uma perspectiva própria.<sup>10</sup>

A “origem” não é o “objeto” do pensamento dos “pensadores originários”, mas antes é a dimensão que só se deixa entrever a partir do pensamento dos mesmos porque já antes os envolve.<sup>11</sup> Em relação ao pensamento do próprio Heidegger, a questão da origem não se restringe a uma “fase” recortada de sua trajetória, mas abrange sempre de

<sup>5</sup> “Dimensão [*Bereich*] não é um ente em geral, mas o dar-se essencial [*Wesung*] do ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 490. Versão em espanhol - HEIDEGGER: *Aportes a la filosofía*. Buenos Aires: Biblos, 2003) Obs.: apesar de termos procurado sempre trabalhar prioritariamente com os textos originais, apresentando, inclusive, tradução própria, também citaremos entre colchetes a referência bibliográfica de todas as demais obras das quais dispusermos traduzidas para o português. Para as obras que dispusermos traduzidas para as demais línguas que não a portuguesa, nos limitaremos a citá-las apenas num primeiro momento.

<sup>6</sup> *Der Anfang ist die Würde des Seyns*. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 38)

<sup>7</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 4; cf. tb. p. 22. Trad. port. HEIDEGGER: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 18, 36.

<sup>8</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 293 [trad. port., p. 302]. Isto, no caso em que “as relações agora sublinhadas encontravam-se em um jogo ainda intrigantemente dissimulado.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 294 [trad. port., p. 302])

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, p. 365. Trad. port. HEIDEGGER: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 436.

<sup>10</sup> “O fato de distinguirmos estes três pensadores como os primeiros da origem, antes de todos os outros pensadores do ocidente, desperta impressão de arbitrariedade. De fato, não possuímos nenhum meio de comprovação satisfatório que de imediato fundamente a referida distinção. Para isto é necessário que primeiramente alcancemos uma referência original a estes pensadores originários.” (HEIDEGGER: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, p. 2. Trad. esp. *Parménides*. Madrid: Akal, 2005, p. 6)

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 11.

alguma maneira todo o seu horizonte de pensamento. Inclusive por isto, caso se queira pensar uma certa continuidade em seu pensamento, o diálogo com os gregos não pode ser menos essencial.<sup>12</sup> É o que de maneira muito perspicaz denuncia Benedito Nunes:

Meio de desobstruir a tradição, para reconquistar as fontes originárias que ela encobre ou disfarça, a “destruição” da História da Ontologia, proposta em *Ser e tempo*, completa-se, no segundo Heidegger, pelo retorno ao pensamento dos pré-socráticos. Esse retorno seria uma volta à compreensão preliminar do ser como *phýsis*, já implícita à tradução das palavras fundamentais, *lógos* e *alétheia*, que Heidegger aprofundou interpretando fragmentos de Anaximandro, Heráclito e Parmênides.<sup>13</sup>

É já em 1932, ou seja, apenas cinco anos após a publicação da obra que o consagrou, que “a confrontação de Heidegger com o mais arcaico pensamento grego se tornou crucial.”<sup>14</sup> Acreditamos que a urgência desta confrontação foi motivada pela seguinte situação: se a metafísica começa com os gregos, e se a história, essencialmente metafísica, é o único lugar possível da filosofia, como Heidegger acredita ser, se faz necessária, como de fato se fez, uma confrontação com as bases do pensar. Logo, mesmo diante de uma frágil possibilidade de se pensar uma dimensão que ponha em crise o predomínio histórico da metafísica - e é precisamente isto que nos interessa -, também esta possibilidade só se efetiva no diálogo com os gregos, mas não aqueles mesmos que respondem diretamente pelo início da metafísica, ou seja, Platão e Aristóteles.<sup>15</sup> Os “pré-platônicos” não são vistos por Heidegger na esteira do “proto-platonismo” naquilo que tradicionalmente se imputa aos mesmos como “influência” positiva ou negativa. Heidegger interpõe um abismo no alvorecer do pensar.

Este acontecimento é contudo uma espécie de acontecimento não de todo acontecido, no sentido que é um acontecimento que ainda sempre deixa por acontecer. Por isto o impulso primeiro a partir do qual Heidegger procederá para buscar a

<sup>12</sup> “Em nosso modo de falar, grego não alude a uma particularidade étnica, nacional, cultural ou mesmo antropológica; grego é a primícia do destino [*Geschick*], a mesma na qual o próprio ser se ilumina no ente e reivindica do homem uma essência que, enquanto destinável, tem a marcha de sua história [*Geschichte*] no modo como esta essência é preservada no ‘ser’ e no modo como ela o abandona, não obstante, nunca dele estando separada.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 332 [trad. port., p. 389])

<sup>13</sup> NUNES: *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986, p. 214.

<sup>14</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001, p. 189. No semestre de verão de 1932, Heidegger ministra uma disciplina na Universidade de Freiburg intitulada *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, mas que até então não se encontra publicada. Antes disto, “*Ser e Tempo* já apresenta referências significativas a Parmênides e a Heráclito, ao seu indagar pelo ser, perceber do ser, verdade e mundo. Mas esta obra ainda é pensada a partir da confrontação com a questão platônico-aristotélica do ser e da teoria aristotélica sobre o logos.” (PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 189)

<sup>15</sup> “O pressuposto com o qual Heidegger contribui é a hipótese de que no pensamento grego arcaico se demonstra, pelo menos, um rastro daquilo que permaneceu encoberto no pensamento metafísico”. (PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 195)

dimensão da origem é a radicalização de seu próprio exercício de pensamento. Não que queiramos dizer que a origem é o “ponto de partida” do pensamento de Heidegger em sentido cronológico-biográfico, mas, conforme diz Marlène Zarader, uma profunda investigadora da filosofia de Heidegger, se trata do “movimento deste pensamento, no sentido mais dinâmico do termo: o movimento pelo qual ele retrocede da tradição ao começo.”<sup>16</sup> É justamente por se pautar pela confrontação com a história que nosso campo de atuação será delimitado por uma espécie de “ressonância” (*Anklang*) da origem.<sup>17</sup> Esta ressonância é sustentada pelo fato de que “o pensamento de Heidegger foi sempre apresentado por ele como uma retrocessão *do pensado ao impensado*, e isto com o único objetivo de voltar *do impensado ao pensado*, para restituir este último a si próprio.”<sup>18</sup>

Uma vez feita esta pequena apresentação geral, a seguir indicaremos resumidamente o delineamento de cada um dos capítulos que compõem este trabalho. No primeiro capítulo procuraremos delinear a constituição estrutural daquilo que pode ser entendido por “origem” no pensamento de Heidegger colocando em jogo alguns elementos de força que compõem esta dimensão para, num segundo momento, visualizarmos a importância de se pensar uma “origem outra” que não aquela restrita à metafísica.<sup>19</sup> Todavia, nada disto será possível se não for mediado por uma hermenêutica apropriada, delineada ainda no primeiro capítulo. No segundo capítulo, seguiremos a leitura feita por Heidegger acerca do fragmento de Anaximandro com a intenção de indicar em que medida as palavras deste fragmento guardam a dinamicidade que buscamos evidenciar como chave de leitura da nossa proposta. No terceiro capítulo o propósito maior consistirá basicamente em indicar como a questão da verdade, central no pensamento de Heidegger, chegou a ser pensada por este autor em referência à deidade grega a partir de sua leitura do poema de Parmênides.<sup>20</sup> O quarto capítulo se

<sup>16</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Piaget, 1998, p. 347.

<sup>17</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 143.

<sup>18</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 359. “A discussão tenta honrar o pensador na medida em que ela reconhece espantosamente que ele teve que trazer à palavra sobretudo o inaudito sem nunca dar cabo do dizível.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 377 [trad. port., p. 383]) “O inaudito não é trazido à palavra porque é deixado indeterminado em sua essência ou porque alcança o caráter de não fundamento [*die Unergründlichkeit*] desta.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 111)

<sup>19</sup> “Naquela que se revela a verdade do ser como espaço de jogo para o sagrado”. (BRITO: *Heidegger et l’hymne du sacré*. Louvain: Presses Universitaires, 1999, p. 33) Obs.: para uma recensão desta obra, ver o artigo de GAZIAUX: “Pour une approche heideggerienne du Sacré.” *Revue Théologique de Louvain*. Louvain: 2000, pp. 524-33.

<sup>20</sup> “Heidegger se esforça em elucidar dois temas fundamentais: a concepção grega da verdade e aquela do divino.” (BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*. Université Catholique de Louvain: Abril, 1999, p. 53) A tese maior desta dissertação terá seu núcleo neste

desdobrará através da leitura feita por Heidegger de alguns fragmentos de Heráclito postos em relação com o *lógos* e com a *physis* na medida em que estas palavras fundamentais digam algo de comum entre as manifestações originárias do ser e dos deuses gregos.<sup>21</sup> Por fim, no quinto e último capítulo, tentaremos mostrar em que medida o modo em que Heidegger recebe do poeta alemão Friedrich Hölderlin sua noção do sagrado pode ser pensada em relação com a dimensão originária do pensar.<sup>22</sup>

A partir desta proposta, acreditamos que este nosso trabalho poderá ser visto como uma tentativa de indicar que uma noção de deidade possível a partir do pensamento de Heidegger, naquilo que a mesma pode ser pensada em confronto com a origem a partir da dinâmica dos deuses gregos, ou seja, para aquém da constituição ontoteológica da metafísica, transita na mesma dimensão essencial que os principais “componentes” ou centros de referência da totalidade de seu pensamento, como ser, tempo, linguagem e verdade: no espaço de jogo entre velamento e revelamento, espaço em que a retração (*Entzug*) é o traço (*Zug*) essencial da referência (*Bezug*) fenomenológica fundamental. Com isto deveremos também poder indicar que a relação do pensar com a deidade, a partir da origem, guarda em sua essência uma reserva disposta pelo próprio movimento ontológico que se desdobra através da história.

As principais obras de referência para esta dissertação serão as seguintes: no primeiro capítulo nos apoiaremos no volume 70 das *Gesamtausgabe* de Heidegger, intitulado “*Über den Anfang*”. Trata-se da publicação feita recentemente (2005) de um manuscrito do ano de 1941 e que faz parte de uma sucessão dos grandes tratados em que Heidegger considera a história do ser.<sup>23</sup> Além desta, em muito iremos nos valer de uma significativa obra de Heidegger que pertence ao mesmo âmbito temático destes

---

terceiro capítulo, pois nos vimos obrigados a concordar com Heidegger quanto à observância de que “enquanto não tentarmos pensar os deuses gregos de maneira grega, e isto significa, a partir da essência fundamental do ser em sua experiência grega, ou seja, a partir da ἀλήθεια, não temos nenhum direito de dizer uma palavra sobre estes deuses, nem por eles, nem contra eles.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 89-90) Assim, “é sobre a base da verdade como ἀλήθεια que Heidegger extrai a maneira como os gregos realizaram a experiência do divino.” (BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”, p. 53)

<sup>21</sup> Neste sentido, “φύσις e λόγος são o mesmo.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998, p. 100 [trad. port. HEIDEGGER: *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 145; trad. bras. HEIDEGGER: *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 155) Evidentemente, isto não se dá de maneira indiscriminada: “tentamos expor a essencial pertença entre λόγος e φύσις com a intenção de apreender a partir desta unidade a necessidade e a possibilidade intrínsecas da distinção.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 103 [trad. port., p. 149; trad. bras., p. 159])

<sup>22</sup> Cabe já adiantar que o profuso diálogo entre Heidegger e Hölderlin nos interessará apenas no que tange nominalmente à questão do sagrado enquanto questão *imprescindível* para se pensar a origem a partir da referência à deidade grega entrevista no dito dos pensadores originários.

<sup>23</sup> Cf. *Nachwort* de Paola-Ludovika Coriando em HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 198.

referidos tratados: as “*Beiträge zur Philosophie*”.<sup>24</sup> Ao longo do segundo capítulo seguiremos o texto “Der Spruch des Anaximander” (1946), publicado em “*Holzwege*”.<sup>25</sup> Para o terceiro capítulo reservamos o registro publicado já tardiamente (1982) do seminário de inverno dedicado a Parmênides e ministrado na Universidade de Freiburg entre os anos de 1942/43.<sup>26</sup> Neste mesmo ano de 1943, durante o semestre de verão, Heidegger dá continuidade ao trabalho de investigação dos pensadores originários ministrando mais um seminário, desta feita dedicado ao pensamento de Heráclito: “A origem do pensamento ocidental.” A tal empreendimento se segue, logo no semestre de verão do ano seguinte (1944), um segundo seminário dedicado ao mesmo pensador: “Lógica. A doutrina heráclítica do lógos.” Estes dois conjuntos de preleções são publicados numa mesma obra três anos depois da morte de Heidegger (1979).<sup>27</sup> Esta obra será a base de nosso quarto capítulo. Por fim, o último capítulo se assentará sobre um discurso de Heidegger várias vezes proferido entre os anos de 1939 e 1941. O título do registro é homônimo ao poema de Hölderlin que nele é considerado – “*Wie wenn am Feiertage...*” e se encontra publicado num conjunto de considerações sobre a poesia de Hölderlin.<sup>28</sup> Em relação às obras dos comentadores, ao longo da dissertação iremos recorrer àqueles que em maior ou menor medida contribuam em pontos pertinentes àquilo que será discutido em cada capítulo.

Nossa contribuição aqui deverá ser modesta, pois a maior preocupação deste estudo é articular dimensões que abram um espaço de pensamento que possa no mínimo

<sup>24</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie (op.cit.)*.

<sup>25</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 317-68 [trad. port., pp. 369-440].

<sup>26</sup> HEIDEGGER: *Parmenides (op. cit.)*.

<sup>27</sup> HEIDEGGER: *Heraklit (op. cit.)*.

<sup>28</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 49-77. Versão espanhola – HEIDEGGER: *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983. Obs.: Em virtude da amplitude do recorte, em contraste com os limites de uma dissertação de mestrado, nos restringiremos um tanto quanto exclusivamente a estas referências citadas, sem contudo deixar de pressupor as considerações das seguintes referências: “Logos (Heraklit, Fragment 50)” e “Aletheia (Heraklit, Fragment 16)”, ambos compõem “*Vorträge und Aufsätze*”. (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, pp. 199-221, 249-74. Trad. port. HEIDEGGER: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 183-203, 227-49), além disto há um seminário sobre Heráclito ministrado por Heidegger em forma de debates com Eugen Fink durante o semestre de inverno de 1966/67 também na Universidade de Freiburg (HEIDEGGER/FINK: *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Versão espanhola - *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986). Ainda acerca das obras de Heidegger que irão complementar nosso trabalho de uma maneira geral, devemos destacar duas em especial: a já citada “*Beiträge zur Philosophie*”, obra em que se dedica longa discussão à questão da origem e “*Einführung in die Metaphysik*”, onde os pensadores e poetas originários chegam a entrar em discussão. Deveríamos ainda poder nos valer de algumas obras que constam no plano de lançamento das obras completas de Heidegger organizado pela editora Vittorio Klostermann, mas que até o momento de fechamento deste trabalho ainda se encontravam no prelo, sobretudo os volumes 35 (“*Der Anfang der abendländischen Philosophie*”), 71 (“*Das Ereignis*”), 72 (“*Die Stege des Anfangs*”) e 78 (“*Der Spruch des Anaximander*”).

ser reconhecido como fundamental para conceber uma fenomenologia da religião a partir de uma reflexão histórico-ontológica em chave hermenêutica. Tarefa que deve girar em torno de uma questão que tem por objetivo abrir certo trânsito entre algumas regiões do pensamento de Heidegger.

Este trânsito, todavia, só poderá ser conquistado através de uma referência que coloque em jogo um pensar que deva se deparar com a história em relação com a abertura originária do ser, abertura sustentada pelo poeta.<sup>29</sup> Esta confrontação reincide no “pensamento poético”.<sup>30</sup> A necessidade desta conjugação se justifica mais claramente pelo seguinte:

Na verdade, porém, cada autêntica palavra tem seu espaço de oscilação velado e múltiplo. A poesia essencial corrobora-se antes de tudo pelo fato de que aquilo que por ela é poetado se atém somente na dimensão deste espaço que se arroja para além de si e que fala a partir dele. A riqueza de cada autêntica palavra, que nunca é uma mera pluralidade dispersa de significações, mas a unidade simples do essencial, tem seu fundamento no fato de que designa o originário e no fato de que toda origem é ao mesmo tempo inesgotável e única. Por isso a poesia também torna própria uma determinância de caráter singular. Porque ela encerra a riqueza do significar e estende da poesia ao pensamento uma legitimidade elevadamente rigorosa.<sup>31</sup>

A referência poética capaz de restituir a abertura essencial do ser em relação ao pensamento originário só se encontra, segundo Heidegger, na poesia do poeta alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843). Isto basicamente porque aqui se encontra a “autêntica composição da verdade da poesia”: “A poesia de Hölderlin é, em seu dizer, de tal tipo interpretativo [*deutend*] que sua palavra abre e fecha, indica e silencia, no próprio âmbito do dizer, diferentes regiões e esferas.”<sup>32</sup> Além disto, no já referido seminário de inverno de 1937/38, Heidegger apontou diretamente a necessidade de “pensar o sentido da origem da história ocidental através de Hölderlin”.<sup>33</sup> Todavia, este diálogo só se viabiliza uma vez respeitada já de início a seguinte delimitação:

À primeira vista pode parecer pura arbitrariedade conceber o caminho para o que é poetado na poesia de Hölderlin como um pensamento. Contudo, desde que se aceite que este caminho seja adequado, então a escolha dele

<sup>29</sup> “Poetar [*Dichten*] – significa aqui: se deixar dizer do puro apelo do apresentar enquanto tal, ainda que este seja somente e justamente um apresentar da retração e da reserva.” (HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 234)

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 84. “Só o poeta pode realizar aquela escuta que, resistindo junto à origem, suporta e ausculta a essência da mesma, abrigando o que foi escutado no que permanece da palavra poética.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 229 [trad. port. HEIDEGGER: *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004, p. 215])

<sup>31</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 15.

<sup>32</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 153.

<sup>33</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 125.

pressupõe que o poeitar de Hölderlin é em si um pensar. Se isto procede, então devemos antes de tudo o mais nos esforçar para colaborar com este tipo de pensar. Este pensar pode, com isto, se manifestar somente na própria poesia, seja pelo fato de que este pensar seja efetivado impronunciadamente neste poeitar e ingressado na palavra poética, seja no fato de que esta própria poesia diga algo próprio deste pensar. Este é, de fato, o caso.<sup>34</sup>

Aqueles que porventura ainda estiverem mais aferrados ao que se tornou corrente sobre a “Antigüidade Clássica” podem, muito provavelmente, se chocar com a apropriação heideggeriana, pois na resultante geral desta apropriação se poderá perceber claramente algumas inversões bem inusitadas para os mais aferrados a uma exegese tradicionalista, como, por exemplo, que Parmênides não é o pensador da oposição entre ser e nada, mas antes da copertença entre os mesmos;<sup>35</sup> que Heráclito não se opõe a este mesmo Parmênides porque o devir nada mais é que o ser sendo, isto é, o ser do ente em seu acontecer essencial;<sup>36</sup> e, principalmente, que *lógos* e “mito”, cada qual ao seu modo próprio, dizem o mesmo.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 16. Ainda: “Se ousamos trazer a palavra poética de Hölderlin para a dimensão do pensar, então devemos, sem dúvida, nos precaver de, descuidadamente, igualar aquilo que Hölderlin diz poeticamente com aquilo que nos é destinado pensar. O dito poético e o dito do pensamento nunca são iguais. Mas tanto um quanto o outro podem, de diferentes modos, dizer o mesmo. Certamente isto se possibilita somente então se o precipício entre poeitar e pensar se abre pura e decisivamente. O que ocorre quando o poeitar é elevado e o pensar é profundo.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 132 [trad. port., p. 119])

<sup>35</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 28. “Sabe-se que Heidegger manifesta esse esquecimento essencial do ser que domina o pensamento ocidental desde a metafísica grega, indicando a confusão ontológica que o problema do nada provoca nesse pensamento. E, mostrando que essa indagação pelo ser é ao mesmo tempo a indagação pelo nada, ele reúne o começo e o final da metafísica. O fato de a indagação pelo ser poder ser colocada a partir da indagação pelo nada já pressupõe o pensamento do nada, ante o qual havia fracassado a metafísica.” (GADAMER: *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 345) Gadamer se refere às passagens presentes em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 18, 85 [trad. port., pp. 32, 123; trad. bras., pp. 52, 137].

<sup>36</sup> *Werden heisst: zum Sein kommen*. (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 50 [trad. port., p. 75; trad. bras., p. 94]) “Heráclito, ao qual se imputa a doutrina do devir em rude oposição a Parmênides, diz na verdade o mesmo que este. Se pelo contrário, dissesse outra coisa, ele não seria um dos maiores dentre os grandes gregos.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 74 [trad. port., p. 108; trad. bras., p. 125]) “Com isto se anula a falsa interpretação de que a filosofia de um deve ter sido uma doutrina do ser enquanto a do outro uma doutrina do devir.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 365 [trad. port., p. 436]) “Nós estamos desde há muito habituados a opor o ser ao devir, como se vir-a-ser fosse ainda um nada e também não pertencesse ao ser, que se compreende desde há muito apenas como mero perdurar. Contudo, se o devir é, então devemos pensar o ser tão essencialmente que ele não propague o devir em vazias opiniões conceituais, mas que antes o ser, conforme a si, sustente e cunhe na essência o vir-a-ser (γένεσις - φθορά).” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 338-39 [trad. port., p. 398]) Quem melhor resume a justificativa desta necessidade é a autora francesa Marlène Zarader: “E, ao mesmo tempo (é este o ponto central), para ver *de outro modo* o ente presentemente desvelado: não como imóvel, instalado na sua demora coisificada, mas como *só estando presentemente desvelado porque está perpetuamente em instância de ausência*.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 117) Sobre a tensão entre ser e devir em Heidegger, cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 73-74 [trad. port., pp. 105-08, trad. bras., pp. 123-25] e HEIDEGGER: *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

<sup>37</sup> Walter Otto, na obra a qual Heidegger chamou de “bela” por não pertencer a esta literatura vigente, “mas na qual ainda falta o passo para a dimensão da ἀλήθεια” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 181, cf. tb. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 190 [trad. port., p. 181]), é quem estende esta crítica naquilo que

Devemos confessar que também para nós o mais árduo desafio para se conceber um horizonte pré-metafísico consistiu em tentar “sustar as precipitadas retransmissões de representações metafísicas para o pensamento ‘originário’”.<sup>38</sup> Contudo, antecipamos que isto só será possível caso “possamos apreender os traços principais da experiência grega do ser em uma perspectiva singularmente essencial.”<sup>39</sup> Por isto a incessante tarefa de Heidegger em relação aos pensadores originários consiste em “seguir repensando” (*Nachdenken*) o dito destes.<sup>40</sup> Para nos aproximarmos desta condição, teremos de nos fazer capazes de compreender este repensar como um pensar que se antecipa na medida em que rememora: “o pensar previamente em memória [*das erinnernde Vordenken*] é, enquanto originário, pensar fora da metafísica.”<sup>41</sup>

É bem sabido que em seu confronto com a tradição, Heidegger direciona seu pensamento voltado intensamente para a tarefa de uma “desconstrução” da ontologia clássica na história da metafísica. Esta tarefa, radicalmente levada à termo, é que conduziu Heidegger à dimensão da origem. Como se não bastasse, podemos antecipar uma importante assertiva que demonstra que a relação entre as principais referências do pensamento de Heidegger como um todo carece ser pensada sempre em estreita conexão com a dimensão da origem: no parágrafo 172 de “*Über den Anfang*”, onde discute “*Sein und Zeit*”, Heidegger anuncia explicitamente que tanto “ser” quanto “tempo” são origem, ou melhor dito, “o que há de originário da origem” (*die Anfängnis des Anfangs*).<sup>42</sup> É por isto que para compreender por completo o pensamento de Heidegger, seja por que via for, devemos nos remeter imprescindivelmente ao pensamento da origem. Do contrário, pensar a outra origem não seria a tarefa fundamental de uma “filosofia” concebida, sobretudo nas “*Beiträge zur Philosophie*” (considerada hoje a principal obra de Heidegger depois de “*Sein und Zei*” por consumir seu pensamento de

---

mais de perto nos interessa: “Hoje o pesquisador que dedica ao estudo das religiões raras vezes sabe reconhecer nas pessoas divinas da fé antiga algo mais que objetos naturais, forças físicas ou vazios conceitos universais. Porém, essa vontade de interpretação que oscila entre materialismo grosseiro e racionalismo sempre tropeça diante da vida plástica da imagem grega da divindade. Esta dá testemunho de um conhecimento superior em que pensar e contemplar são uma e a mesma coisa. Este conhecimento encontra sempre totalidades, e delas apreende justamente traços de tal ordem que, para eles, o intelecto lógico não tem parâmetros: [...] valores manifestos, ricos de significado, que o pensamento racional é forçado a abandonar. Este conhecimento sequer carece de designação, pois capta a forma sempre apta a renascer cintilando em relances de espírito a espírito. Sua linguagem própria é a criação imaginativa do poeta”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 148)

<sup>38</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 332 [trad. port., p. 339].

<sup>39</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 327 [trad. port., p. 335].

<sup>40</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 185 [trad. port., p. 195].

<sup>41</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 98. Obs.: este modo de pensar é essencialmente “interpretação” (cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 101).

<sup>42</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 191.

maneira mais ampla e radical), como possível “superação” da metafísica. Isto é o que nota Marlène Zarader:

Ora, se a questão da metafísica, tal como foi inaugurada por Platão, é uma questão já derivada, já desviante e já esquecida do que a tornou possível, cresce a suspeita de que antes da distorção metafísica, antes do nascimento da “filosofia” - logo, no começo do *pensamento* -, a questão do ser podia aparecer sob um aspecto mais original. Donde o passo para trás da tradição já “endurecida” (a metafísica) em direção ao começo (o pensamento grego inicial). É com este primeiro passo atrás que pode começar a tentativa de elaboração – ou simplesmente de descobrimento – da “outra questão”. É com ele que se abre a brecha que, após um longo percurso, permitirá ao pensamento heideggeriano “separar-se” da metafísica.<sup>43</sup>

Para nossos propósitos, a “outra questão” quer perguntar se há em Heidegger uma necessária possibilidade de pensar determinada deidade assim como ser e tempo: na condição de não-ôntica.<sup>44</sup> Apenas bem-sucedido este propósito é que teremos contribuído demonstrando com um mínimo de segurança que em Heidegger a “filosofia” enquanto pensar reconfigurativo da metafísica voltado para a origem implica essencialmente uma singular “filosofia da religião”. Com isto não queremos reduzir a filosofia da religião à ontologia confundindo as principais referências de ambas, mas antes indicar a radical copertença entre elas a partir de um princípio de transcendência radicado em uma dimensão originária em que ser não estava dissociado da referência a uma sua correspondente concepção de deidade.<sup>45</sup> Talvez para isto já bastaria simplesmente pressupor “a idéia da filosofia: ela pertence ao espírito que acolheu a imagem dos deuses olímpicos e com isso deu ao pensamento grego sua orientação

<sup>43</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 346. Obs.: “Separar” só pode ser entendido aqui como um “tomar distância” de um horizonte que, não obstante, se mantém sempre de alguma forma como referência, pois a metafísica só pode ser “superada” (“reconfigurada”) a partir de um diálogo profundo com a “tradição” que é sempre já “transposição”, transposição das bases. “É portanto indubitável que o percurso heideggeriano – entendido segundo o seu projeto diretor – é de fato um *retorno*; e que, se não fosse movimento de recuo do pensamento para o que inicialmente o determinou, perderia toda a justificação. É certo que este termo, ‘retorno’, não pode ser empregue senão na condição de ser manejado com infinitas precauções: não só não é uma retomada pura e simples do pensado inicial, mas não pode sequer, como vimos, ser compreendido como um reenvio ao fundamento”. (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 360)

<sup>44</sup> Caso alcancemos este objetivo, então poderemos incluir esta determinada modalidade da deidade na tese central da conferência “Zeit und Sein”, publicada em “*Zur Sache des Denkens*”, onde Heidegger procura justificar que tempo e ser não são, mas se dão. Caso se aceite esta inclusão, então diante da tarefa de que “através disto deve se mostrar o modo como se dá ser e como se dá tempo” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1976, p. 3 [trad. port. em HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973, p. 457]), devemos estender esta necessidade à deidade que se deixa pensar para quem e além da metafísica.

<sup>45</sup> “Que o pensar do *ser* seja aberto para aquilo que aqui é chamado ‘deus’, isto se entende a partir do conceito renovado de transcendência.” (CAPELLE: *Philosophie e Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: CERF, 2001, p. 116)

predominante.”<sup>46</sup> Isto, mesmo ainda que tenhamos de admitir que “a verdade do ser que se deve abrir, nada mais trará que o modo essencial mais originário *do próprio ser*.”<sup>47</sup> A partir disto, o que nos moverá ainda em termos de *objetivo* é primariamente a tentativa de contribuir para uma determinada concepção de fenomenologia da religião a partir do pensamento de Heidegger. Esta contribuição consistirá basicamente em indicar que contemplar a origem do pensar, confrontado com o poetar em seu caráter de abertura,<sup>48</sup> é lutar por preservar a possibilidade da manifestação mais radical do ser na filosofia de Heidegger: o “sagrado” como nada mais sendo que o mistério deste próprio ser em aberto a partir de um pensar disposto na relação com uma determinada concepção de deidade que originariamente remeteria a esta mesma abertura do ser.

Para isto, a tarefa que se impõe a partir do desdobramento da dimensão originária é a seguinte: “a origem exige de nós, dos quais a história progride da origem, o começo de uma ponderação [*Besinnung*] que repense a essência do ‘aberto’.”<sup>49</sup> Por conseguinte, o objetivo parcial do primeiro capítulo consistirá em “intuir” (“avistar no aberto”) o acontecimento de apropriação (*Ereignis*) do ser como o que “sempre novamente se retrai”<sup>50</sup> a partir de alguns “elementos de força” próprios do desdobramento da origem em uma “origem outra” que não a historicamente “primeira”. Mas esta intuição só poderá ser consolidada gradualmente através da significação originária das palavras pensadas a partir do dito de seus respectivos pensadores em relação com os deuses gregos. Somente então a partir do “sentido do originário” obtido com este trajeto poderemos reportar à dimensão da origem o poema em que Hölderlin declama o sagrado.

---

<sup>46</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 212.

<sup>47</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 475.

<sup>48</sup> “Será exigido de nós, não meras comparações adequadas e constantes estabelecidas entre as forças do poetar, do pensar e do agir, mas levar a sério suas veladas singularidades que culminam na experiência do mistério de sua copertença originária para formar originariamente uma nova articulação do ser.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 184-85 [trad. port., p. 176].

<sup>49</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 220.

<sup>50</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 240.

## CAPÍTULO 1: A DIMENSÃO DA ORIGEM

*Das Wesen des Seyns ist der Anfang.*  
HEIDEGGER

Se optarmos por tentar iniciar respondendo, ainda que parcialmente, aquela que para Otto Pöggeler é a “questão autêntica: onde é que, pois, tem o seu começo, a sua origem histórica, um pensamento como Heidegger o tenta?”,<sup>1</sup> não devemos ter receio em assumir já de início que, em parte, foi “obra” do próprio Heidegger começar, ou ao menos recomençar, tal origem. Em parte porque “nós homens, sem dúvida, nunca podemos originar a origem – isto somente um deus pode -, mas devemos começar, ou seja, iniciar algo que apenas conduza à origem, ou a aponte. É deste tipo o começo desta leitura.”<sup>2</sup> Este começar é recomençar por consistir essencialmente em um exercício de apropriação daquilo que só aparentemente sempre foi o mesmo, mas que na verdade não teria sido história se já não fosse sempre outro.<sup>3</sup> Jogo que só é possível, cumpre observar, em virtude da “força retroativa” da origem.<sup>4</sup>

Aquilo que aqui chamamos de “origem”, na verdade é uma tradução do termo alemão *Anfang*, que, de fato, se aproxima mais do que é comumente traduzido por “princípio”, ou, melhor dito, por “início”; dado que para aquilo que se entende por origem, em alemão se diz mais *Ursprung*. Ambos os termos, *Anfang* e *Ursprung*, são de suma importância no cabedal conceitual da “linguagem” própria da filosofia de

---

<sup>1</sup> PÖGgeler: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 198.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 3-4 [trad. port., p. 12].

<sup>3</sup> “A Obra pensada radicalmente é, com efeito, um movimento do Mesmo em direção ao Outro, que nunca volta ao Mesmo.” (LÉVINAS: *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 232)

<sup>4</sup> A expressão vem do aforismo 34 da “*Gaya Scienza*” de Nietzsche: “Historia abscondita – todo grande homem tem uma força retroativa: toda a história, por causa dele, é recolocada sobre a balança, e milhares de mistérios do passado saem de seus esconderijos – em seus sóis. – Não se pode prever tudo que ainda será história. Talvez o passado seja ainda mais essencial não descoberto! Ainda se precisa de muita força retroativa!” (NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*. (“La Gaya Scienza”). Stuttgart: Kröner, 1956, p. 64) Não é de se estranhar que também para a filosofia de Nietzsche justamente sejam Anaximandro, Parmênides e Heráclito aqueles que assumem esta condição! (Cf. NIETZSCHE: “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In: *Werke*. [Fünf Bände]. Frankfurt am Main-Berlin-Wien: Ulstein, 1976 [Bd. III: Frühschriften u. a.], pp. 1072 ss.)

Heidegger.<sup>5</sup> No emprego da língua corrente dos alemães, *Anfang* geralmente costuma dizer respeito a um fato, momento ou circunstância que desencadeia determinado fenômeno; por sua vez, *Ursprung* é a razão de ser deste fato, a condição causal do mesmo. Exemplo: o *Anfang* (*Anstoss*) de uma guerra que pode ser desencadeada por uma afronta entre dois países, mas a verdadeira *Ursprung* (*Ursache*) desta motivação pode se encontrar por trás da mesma, como por exemplo, a intenção de algum destes países em desencadear uma guerra através desta afronta. Assim, como se pode ver, no emprego corrente, *Ursprung* teria um sentido mais amplo que *Anfang*. Todavia, é bem sabido que a apropriação que Heidegger faz da língua alemã não segue de todo o lugar comum desta língua. Logo, *Anfang*, no sentido que Heidegger empresta a esta palavra fundamental não se reduz a um fato, bem como *Ursprung* não é uma causa. Não obstante, em certos momentos pode parecer que também em Heidegger, ainda que à sua maneira própria, *Ursprung* seria de mais ampla significação, assim se poderia de fato crer que *ursprünglich* é um adjetivo predominantemente empregado por Heidegger “em um sentido que combina as prioridades ontológicas, avaliatórias e algumas vezes (implicitamente) históricas. Pensamento, interpretação etc. são *ursprünglich* à medida

---

<sup>5</sup> Além destes, Heidegger também emprega constantemente a palavra “começo” (*Beginn*), que tem um papel bem determinado na história (o começo da metafísica em Platão). Isto significa que “Platão é o acabamento da origem.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 139 [trad. port., p. 199; trad. bras., p. 202]) “Só que este começo não é a origem [*Anfang*]” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen ‘Andenken’*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 175): “Na perspectiva do pensar essencial do ocidente, junto aos gregos, distinguimos entre o *começo* e a *origem*. O *começo* alude ao destarte [*Anheben*] deste pensar em um determinado ‘tempo’.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 9) Já a origem enquanto *Anfang* “funda uma localidade para a verdade no interior de uma humanidade histórica.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 9) Não obstante, também podemos ver por meio de algumas passagens que o *Anfang* chega a abranger o *começo* (ver, por exemplo, HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 247 [trad. port., p. 226]). Isto porque a dimensão da origem, na medida em que determina a história, responde também por seus desdobramentos que se lhe superpõem. (Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 287, 293-94 [trad. port., pp. 297, 302] e HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 1) Por isto este *começo* está no “fim da origem” (*anfänglichen Ende*), porque “ele ao mesmo tempo encobre a origem originária [*anfänglichen Anfang*].” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 137 [trad. port., p. 196; trad. bras., pp. 199-200]) Porém, quanto a este “espaço de crise” da filosofia platônico-aristotélica no horizonte de Heidegger, cumpre sempre observar o seguinte: “Mas este fim originário da grande origem [*grossen Anfangs*], a filosofia de Platão e de Aristóteles, permanece grandioso mesmo quando nós ainda descontamos a grandeza de seu efeito ocidental.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 137 [trad. port., p. 196; trad. bras., p. 200]) Por tudo isto é que “aqui, porém, não radica nada de um distanciamento ou sequer de uma decadência da origem. Certamente não.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 139 [trad. port., p. 199; trad. bras., p. 202]) Mas trata-se antes de uma relação de tensão: “Porém, se isto que é uma *conseqüência* essencial é elevado à própria essência e assim substitui o lugar da essência, como fica então? Então temos aí uma decadência que deve, por seu turno, acarretar *conseqüências* próprias. Assim ocorreu.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 139 [trad. port., p. 199; trad. bras., p. 202]) Este efeito se distingue finalmente pelo seguinte: “A filosofia dos gregos alcança o domínio ocidental não a partir de sua origem originária [*ursprünglichen Anfang*], mas a partir do fim da origem” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 144 [trad. port., p. 206; trad. bras., p. 208]).

que descubrem (ou indagam acerca de) um fenômeno etc., *ursprünglich*.”<sup>6</sup> Isto em parte se justificaria até pelo fato de que aquilo que diz respeito a uma determinada estrutura de pensamento bem delimitada é o *Anfang*. Não obstante, logo no começo da conferência “Der Ursprung des Kunstwerkes”, no preciso momento em que Heidegger diz claramente o que entende por *Ursprung*, fica claro que este termo em muito se aproxima estruturalmente do *Anfang*, pois *Ursprung*, para Heidegger, “significa aqui aquilo de onde e através de onde uma coisa é o que ela é e como ela é. Isto que algo é, como ela é, chamamos sua essência. A origem de algo é a proveniência de sua essência.”<sup>7</sup> Afinal não seria então com isto o *Anfang* também um fenômeno essencialmente *ursprünglich*? O *Anfang* também designa claramente em Heidegger a proveniência histórica do pensamento do ser.<sup>8</sup> Logo, esta “definição” de *Ursprung* não exclui a dimensão do *Anfang*, ao contrário, pois está bem claro que esta é a proveniência essencial da história, por isto o próprio Heidegger afirma que “compreendemos por origem [*Anfang*] as decisões originárias [*ursprünglichen*] que de antemão sustentam o essencial da história ocidental.”<sup>9</sup> Isto de maneira tal que estas decisões devem ser reportadas à Grecidade.<sup>10</sup> Como se não bastasse, logo no começo de um de seus cursos dedicados a Hölderlin (seminário de inverno de 1934-35), Heidegger põe lado a lado, em equivalência direta, *Anfang* e *Ursprung*.<sup>11</sup> “O que diz este texto? Diferencia o *Anfang* do simples começo, e fá-lo assimilando-o explicitamente à origem (*Ursprung*). Não só pela justaposição, com o valor de equivalência, dos dois termos, mas pela própria definição que é dada”.<sup>12</sup> Isto aparece também no trato dos “conceitos fundamentais” levado à cabo no verão de 1941.<sup>13</sup> Nesta ocasião, Heidegger disse o

<sup>6</sup> INWOOD: *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p.134. O Λόγος, por exemplo, também é *ursprünglich*, isto é, o que “propicia a origem” (*Ursprung verleihende*). (Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 292 [trad. port., p. 301])

<sup>7</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 1 [trad. port., p. 7]. “Origem [*Ursprung*] – uma determinação da essência do ser enquanto destino. Os modos como os deuses, os homens e o poeta captam a origem e se voltam para ela”. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 229 [trad. port., p. 215])

<sup>8</sup> “*Ursprung* e seu quase-equivalente *Anfang* em geral referem-se a um acontecimento histórico.” (INWOOD: *Dicionário Heidegger*, p.135)

<sup>9</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 15 [Versão inglesa: HEIDEGGER: *Basics Concepts*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993]. “Justamente aquilo que perpassa nossa essência: chamamos isto a origem de nossa história.” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 20)

<sup>10</sup> *Ursprünglich, d. h. hier griechisch* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 76 [trad. port., p. 111; trad. bras., p. 128]).

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 3 [trad. port., p. 11]. Este emparelhamento se repete num outro curso de Heidegger dedicado a Hölderlin (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 175)

<sup>12</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 32.

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 6.

seguinte: “o mais inicial [*das Früheste*] pode, porém, também ser o primeiro segundo o nível e a riqueza, segundo a originariedade [*Ursprünglichkeit*] e o comprometimento com nossa história e com as decisões que a precedem. E esta primazia, neste sentido essencial, é *para nós* a *Grecidade*. Chamamos este mais inicial *o originário* [*das Anfängliche*].”<sup>14</sup> Por fim, em suas “contribuições para a filosofia”, diz de forma clara que “o sentido do pensamento originário [*anfänglichen*] é muito mais *ursprünglich*”.<sup>15</sup> Mas com isto não estamos tentando provar que a relação entre ambos se diluiria numa equanimidade indiferente, “pois *Anfang* é o *velado*, o *Ursprung* ainda não maculado e nem explorado, que sempre se retraindo alcança de antemão o mais amplo e assim guarda em si o mais elevado domínio.”<sup>16</sup> Para nós, é como se o *Anfang* fosse a mais especial modalidade da *Ursprung*,<sup>17</sup> que por sua vez só pode ter desvelada sua real importância quando configurada nesta modalidade. A partir disto, queremos ao menos poder concordar que “tanto pela definição que é proposta como pelos exemplos que o ilustram, o *Anfang* tem certamente, na terminologia heideggeriana, um estatuto de origem.”<sup>18</sup> Isto por si já justificaria o fato de ao longo de nossas pesquisas termos nos deparado com estas passagens pouco conhecidas através das quais não só se mostrou possível colocar em xeque uma aparente relação de predominância entre os termos, como até mesmo invertê-la; pois se fosse esta nossa principal intenção acerca desta discussão, poderíamos nos valer de uma precisa, mas ainda pouco discutida, afirmação de Heidegger feita durante o curso de inverno dos anos de 1937/38 ministrado na Universidade de Freiburg. Nesta ocasião, onde se dedicara a tratar daquilo que para ele são “as questões fundamentais da filosofia”, Heidegger afirmou simplesmente que *zum Anfang das Ursprüngliche gehört*; isto é, “à origem pertence o originário”.<sup>19</sup> Contudo, não almejamos consolidar nenhum tipo de primazia, visto que mais nos interessa aproximar os termos em questão. Para isto, já nos basta colocar em suspenso qualquer relação de predominância para atingir aquilo que melhor nos serve: deixar que ambos os termos se confundam ao ponto de tornar justificável nossa opção de tradução

<sup>14</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 7-8.

<sup>15</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 67.

<sup>16</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 57, cf. tb. p. 55.

<sup>17</sup> O *Anfang* é “*Der reine Ursprung*”. (Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 241 [trad. port., p. 227])

<sup>18</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 32.

<sup>19</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 41. Daí inclusive ele chegar a falar em *anfänglichen Ursprünglichkeit* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 145 [trad. port., p. 207; trad. bras., p. 209]).

indiscriminada de ambos os termos por “origem”.<sup>20</sup> Isto tudo não meramente porque assim já o faz boa parte dos principais tradutores de Heidegger, mas simplesmente porque o termo “origem” nos remete mais diretamente à importância que aqui queremos atribuir à dimensão em questão.

Partimos da idéia de que a dimensão originária é, em Heidegger, a condição de possibilidade da história. Isto porque a história só pode ser pensada a partir da doação originária do ser. Mas o ser, em seu modo essencial de ser a partir da diferença ontológica, é retração que concede espaço ao ente. Assim, perguntando pela retração originária do ser, perguntamos também, “em termos mais desenvolvidos, que essência do ser se nos revela pelo fato de ele não se dar, desde a origem, senão numa diferença? É esta a questão decisiva.”<sup>21</sup> A dimensão da origem é o campo de “de-cisão”, onde o ser exige que o pensamento se decida por ele ou pelo ente, isto é, que o pense enquanto diferença. Abrange assim o espaço tanto do confronto quanto da divergência entre ser e pensar. Mas pensar esta diferença a partir da própria dinâmica do ser não significa um convite irrisório para apartar o ser do ente, como se o ser fosse algo absolutamente volátil, enquanto o ente, por sua vez, representasse o fato bruto enquanto antípoda deste ser. Muito pelo contrário, só há diferença ontológica quando o ente se mantém no confronto com o ser. Mas, uma vez alçado à condição de se postar na diferença com o ser (diferença que se sustenta através da própria dinamicidade do ser), o ente se expõe ao abissal enquanto sua condição de possibilidade. Exposto ao aberto, o ente não pode ser outra coisa senão o próprio índice fáctico desta abertura ontológica. Logo, é fundamentalmente a partir da possibilidade da pluralidade de significação do ente em sua totalidade que podemos falar do mesmo por interpelação do ser do ente. Isto implica também a assunção de que o ente só surge e declina porque o ser lhe abre estas suas possibilidades essenciais. Estas são as primeiras condições para um diálogo possível com a experiência dos primeiros pensadores na superação da tradição; pois próximos da fonte do dizer que nomeia, expostos à variância dos fenômenos ainda não de todo apreendidos nos conceitos que asseguram um sentido unívoco, estes “poetas do pensamento” se colocaram ao aberto de ser a partir de seu próprio ser-no-mundo originário. O ser em aberto é a condição de possibilidade do ente. Em resposta, o ente

---

<sup>20</sup> Obs.: indiscriminada não significa inadvertidamente, dado que, como se poderá ver, procuraremos indicar entre colchetes quando se tratar de *Ursprung*.

<sup>21</sup> ZARADER: *Heidegger as palavras da origem*, p. 183.

em sua totalidade deve ser pensado como condição remissiva para o ser efetivado em seu caráter de abertura,

pois por toda parte e a todo tempo, na proximidade mais próxima do ente mais inaparente, já se manifesta essencialmente [*west*] o aberto da possibilidade de se pensar propriamente o “ele é” do ente como o livre, em cuja clareira [*Lichtung*] o ente revelado *se manifesta*. O aberto, em que cada ente é liberado para seu ser livre, *o aberto é o próprio ser*. Tudo que é revelado [*Jedes Unverborgene*] está, como tal, abrigado [*geborgen*] no aberto de ser, ou seja, no in-fundado [*im Boden-losen*].<sup>22</sup>

Sendo retração, o ser é o que se vela em seu modo essencial de ser, logo, a ocultação é a condição de possibilidade para tudo que é, isto é, para a história como tal. Mas, a partir do horizonte ontológico, o que nos é permitido entender por “ocultação” em relação com a dimensão da origem? “O próprio ser é a ocultação [*Verbergung*]. O que é isto? Somente porque o ser é essencialmente revelamento [*Unverborgenheit*] no ente, é que antes de tudo o revelamento originário pode se manifestar como ser e pode o próprio manifestar desvelar-se como a essência do ser.”<sup>23</sup> Entretanto, sendo o ser somente no tempo, se desdobra a questão: “mas por que a ocultação é o traço fundamental da história? Porque nela desdobra-se essencialmente o originário da origem, e a origem é o ser.”<sup>24</sup> A história é o acontecer próprio da origem: “acontecer é ser enquanto origem e a partir da origem.”<sup>25</sup> Com isto devemos reconhecer que a origem determina o primeiro e o último passo do pensamento.<sup>26</sup> Este pensamento consiste em seguir “o rastro perdido do ser que passa ao largo do ente.”<sup>27</sup> Rastro deixado pelo próprio movimento de retração proveniente da origem. Somente a partir desta proveniência é que a origem pode ser entendida ao mesmo tempo como “solo” e “limite” da história.<sup>28</sup>

É a partir deste delineamento básico que devemos poder inferir que a origem histórica do ser nos está essencialmente velada. Devemos então atentar para o fato de que isto veda qualquer acesso à origem como tal. Tal fato paralisará apenas a busca por

<sup>22</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 224. “Assim aparece a idéia da clareira *como* retiro, pela qual é finalmente preparado um acesso à essência do ser e da verdade. O ser só foi esquecido porque se esconde, e só se esconde (no retiro) porque é, no mais próprio da sua essência, o desvelamento de uma ocultação ou, melhor ainda, de um ‘abrigar’. Quer então dizer que todo o percurso heideggeriano a partir da *Kehre* consiste em perseguir os vestígios de uma ausência.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 201)

<sup>23</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 44-45.

<sup>24</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 181.

<sup>25</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 174.

<sup>26</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 39.

<sup>27</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 41.

<sup>28</sup> Cf. ZARADER: *Heidegger as palavras da origem*, p. 346.

uma origem em si, definível como tal, mas nunca a pergunta pelo que se depreende do velamento preservado em aberto, pois é justamente em seu caráter de ocultação que a origem é abertura abissal, no duplo sentido do termo: onde se abisma qualquer tentativa de apropriação ôntica e onde, por conseguinte, se pode buscar inesgotáveis possibilidades de manifestação do ser pensado em sua radicalidade originária. “Neste sentido, como Heidegger expressa nas preleções sobre Parmênides, o início não é senão o ser, ou, segundo a fórmula mais comum nas *“Beiträge”*, o ‘dar-se essencial do ser’ (*Die Wesung des Seins*).”<sup>29</sup> Daí sequer poder ser encontrado um “exemplo” para a essência do ser, pois ele é sempre antes a abertura que põe em jogo as referências.

Aquilo que aqui buscaremos fazer entender por dimensão da origem depende essencialmente do pensar originário. Tal afirmação pode parecer tautológica; contudo, por trás desta aparência ela abriga uma exigência fundamental: a correspondência do pensamento da origem com a própria região em que este pensamento deve incidir. Esta correspondência só poderá se dar no enalço da própria oscilação de ser. Mas isto antes porque é a ocultação do ser que determina o mais originário.<sup>30</sup> O “velamento da origem” é sua “propriedade” (*Eigentümlichkeit*).<sup>31</sup> Este caráter fundamental determina também o tipo de pensar que se lhe segue. Não como pretexto para se vender como “pensamento” uma profusão de idéias pautada pela falta de uma determinada coerência lógica.<sup>32</sup> Mas antes um determinado pensar que se volta para o “passado” sabendo já que “*Das Gewesene*, porém, é o ser que ainda é essencialmente [*das nochwesende Sein*], o ser, porém, velado em sua originariedade.”<sup>33</sup> O que é aqui apropriado é o próprio dar-se do ser que só pode ser enquanto ser do ente, mas o ente, por sua vez, só pode ser em resistência ao caráter de ocultação do ser. Porém, é justamente isto que indica “uma essencial copertença à dimensão essencial da ocultação.”<sup>34</sup> Esta delimitação deixa-se entender mais concretamente nos seguintes termos: “Aqui, neste grande período, o dizer do ser do ente tem nele próprio a essência (velada) do ser sobre o qual diz. Em tal

<sup>29</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora. Texto-aula 4, p. 2.

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 106.

<sup>31</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 86.

<sup>32</sup> O “*rigor*” do pensar originário reside em sua própria liberdade de articulação. (Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 65)

<sup>33</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 86. *Das Anfängliche ist zwar ein Gewesenes aber kein Vergangenes*. (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 86)

<sup>34</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 178. “Na verdade, tudo está, até um certo grau, na esfera essencial da ocultação”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 178)

necessidade histórica repousa o mistério da grandeza.”<sup>35</sup> Somente por causa desta sua condição primeira é que o fenômeno do ser em sua origem é de uma qualidade que rejeita uma definição positiva, isto é, uma apreensão teórica ao modo das ciências objetivas que só subsistem como tais delimitando para si um campo de atuação de determinado aspecto ou região do ente em geral clarificado como tal. A partir disto, devemos advertir que se fiar no sentido descrito pela letra talvez não seja tão difícil e arriscado quanto ao fato de “que as coisas, em suas múltiplas essências, permanecem veladas”.<sup>36</sup> Mas ao nos arriscarmos a perguntar por esta dimensão de velamento do fenômeno, devemos ao menos saber respeitar o que é próprio de uma apropriação com a intenção de resguardar a fonte:

No diálogo histórico com os pensadores essenciais sobre o que neles há de mais essencial surge sempre mais decisivamente a intuição de que eles nunca disseram aquilo que lhes é essencial antes de tudo justamente porque a palavra por eles alcançada ainda se defende da mais dissimulada disponibilidade [*Gestimmtheit*] através do que se tem por dizer.<sup>37</sup>

Reconhecer a própria precariedade do dizer acerca da origem é o que reivindicamos como a maior possibilidade de um pensamento que o tenta. Logo, em relação a qualquer grau de “veracidade” que eventualmente possa ser exigido de nossa investigação, devemos advertir que a verdade como referência histórica ao mundo que se abre em sua tessitura de significância não pode, por sua vez, ser recuperada senão a partir de uma referência à própria abertura deste mundo. Mundo este que, conforme entendemos, é um feixe de indefiníveis.

Ao fazer do impensado a região de incidência de sua pergunta pela origem, Heidegger gerou certa dificuldade entre seus estudiosos. Esta complicação reside na tentativa de situar historicamente o “lugar” da origem. A partir disto devemos manter reserva diante de certas afirmações como as que se seguem e que elegemos como exemplos para tentar moderar melhor um discurso sobre esta questão. A professora francesa Marlène Zarader oferece dois postulados em torno dos quais se situam as demais posições concordantes:

<sup>35</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 74 [trad. port., p. 108; trad. bras., p. 125]. “Porque o que é o mistério, senão o que não se deixa entrever senão furtando-se? Ora o ente é justamente o que não se furta. É por isso que a fixação no ente interdita a ‘abertura ao mistério’.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 152)

<sup>36</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 319 [trad. port., p. 327].

<sup>37</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 135 [trad. port., HEIDEGGER: *Nietzsche. Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 145]. Contrariamente, “quando a pesquisa científica transporta conceitos concretos e bem definidos para o ponto de partida, perde a compreensão do início.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 24)

1) O que, desde o início do seu caminho de pensamento, foi procurado por Heidegger sob o nome de origem nunca foi por ele concebido como um momento histórico, e deve ser cuidadosamente distinguido de qualquer começo. 2) Por que é que esta origem não pode ser assinalada na história do pensamento? Porque, marcada pelo selo do impensado, nunca foi dada como tal, na sua pureza de origem,...<sup>38</sup>

Tendo em vista tais assertivas, através das quais se lê que a origem nunca foi concebida por Heidegger como um “momento histórico”, deve-se entender que se trata mais de nunca conceber a origem em uma “posição historiográfica”, dado que o ser é temporalidade na medida em que é histórico, de tal forma que a origem não escapa a isto, ao contrário, está em seu fundamento.<sup>39</sup> Não obstante, podemos perceber que esta observância está implícita na referida afirmação, ainda que não cuidadosamente elaborada, pois nela encontramos a recomendação para se distinguir entre origem e começo, dado que é justamente o que Heidegger chama de “começo” aquilo que se deixa restringir ao historiográfico.<sup>40</sup> Logo, em relação ao segundo ponto da afirmação em questão, *a origem pode sim ser referenciada a determinado momento da história, desde que esta história não seja entendida ao modo das ciências históricas*, pois mesmo o impensado *da* história só é impensado *na* história, e por isso será buscado por Heidegger no dito de determinadas figuras historicamente exponenciais. Também isto chegou a reconhecer a própria autora da qual extraímos a citação em questão:

Por um lado, é muito claro que, tal como o passo atrás para a manhã grega não é um simples “retorno” ao que foi pensado, também a origem que nesta última se mantém em reserva não é, e nunca foi para Heidegger, uma origem histórica, verificável num ponto dado no tempo. Mas por outro lado, na medida em que, mesmo dissociada do começo e marcada pelo selo do impensado, ela funciona apesar de tudo como solo e fundamento – susceptível de ser captado, explicitado, posto a nu – ela tem de fato um estatuto de origem, no sentido bastante clássico do termo, quer dizer, de princípio ou de proveniência primeira a partir da qual se desenrola uma história.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353.

<sup>39</sup> Do contrário, Heidegger não teria afirmado o seguinte: “Perguntar: como está o ser? – isto não significa menos que *re-petir* [wieder-holen] a origem [*Anfang*] de nossa existência [*Daseins*] histórico-espiritual para transformá-la em outra origem.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 29 [trad. port., p. 46; trad. bras., p. 65])

<sup>40</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 3 [trad. port., pp. 11-12].

<sup>41</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 352. “Porque mesmo se o ponto de partida só é assinalável para trás e como sempre-já derivado, há efetivamente uma ‘injunção’, um ‘lance de saída’, uma ‘doação’ primeira, realizada pela abertura do ser numa língua – nomeadamente na língua grega. Há pois efetivamente um *primeiro traçado* do vestígio – que [...] é de fato o lance de saída grego que abre (ocultando-o) o vestígio da origem, então esse vestígio é, por seu turno, para Heidegger, *inaugural*: inaugura uma história, que é realmente a sua herdeira.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 356)

Assim, aquilo que esta autora acredita poder denunciar em Heidegger como um paradoxo, não passa de uma incoerência projetada por sua própria leitura que, neste ponto, se processou à base de recolhas unilaterais. Afinal, como não poderia o próprio Heidegger saber que “o gesto heideggeriano também não é o puro desvelamento de uma estrutura atemporal, sem início nem fim, livre de qualquer espessura histórica”?<sup>42</sup> Se assim fosse, Heidegger não teria podido afirmar tão diretamente que “a origem de nossa história é a Grecidade; nós vemos aqui algo de essencial, que abriga em si decisões ainda não realizadas. Esta origem não é para nós ‘Antigüidade’”.<sup>43</sup> Por isto foi dito ainda também de maneira bem clara por Heidegger no seminário de verão de 1933 que “esta origem é a origem da filosofia entre os gregos. Estes lançaram-se pela primeira vez naquele questionar poético-pensante que determina nossa existência.”<sup>44</sup> Logo, o não dado, está, de certa forma, dado como tal, como não dado, de determinado pensamento para determinado pensamento que somente historicamente podem se colocar em relação. Assim, quando se afirma ainda que, “diferentemente do *Beginn*, o *Anfang* não tem uma valência cronológica, não diz respeito à formação ou ao desenvolvimento de um núcleo de pensamento em um determinado momento histórico” porque “o *Anfang* é aquilo a que o pensamento deve sempre dirigir-se, é a origem entendida como a própria tarefa do pensamento”,<sup>45</sup> se deveria reconhecer que o fato bem observado de que a valência da origem não é cronológica não nos autoriza a prescindir “de um núcleo de pensamento em um determinado momento histórico”,<sup>46</sup> pois se o pensamento enquanto tarefa deve se dirigir reconfigurativamente a algo, entendemos que em Heidegger este algo só pode ser buscado historicamente, ainda que não se restrinja a pretender meramente repetir este determinado momento epocal para o qual se volta em seu exercício de apropriação. Entendemos que somente melhor explicitado isto é que podemos compreender a real importância da afirmação de que, “assim, o início não é um dado de fato histórico, mas é sempre uma possibilidade que como tal poderia ter sido colhida pelo começo e que se deve conservar, manter, repensar precisamente enquanto possibilidade.”<sup>47</sup> Possibilidade fáctica largada, depreendida historicamente e que somente por isto deve ser reconfigurada em relação permanente com esta condição. Em contrapartida, somente quando se concebe a história historiograficamente é que

---

<sup>42</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 33.

<sup>43</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 16.

<sup>44</sup> HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, p. 8.

<sup>45</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 2.

<sup>46</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 2.

<sup>47</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 3.

pode ter lugar a advertência de que “a origem não está no começo da história, hipótese que implicaria uma forma de fixação e presentificação,” mas quando se a concebe ao modo do projeto da historicidade desencadeado em “*Sein und Zeit*”, se torna mais claro o reconhecimento de que é a origem “que funda em seu sentido profundo a história”.<sup>48</sup> História enquanto “o único lugar possível da filosofia.”<sup>49</sup> Logo, quando dizíamos ser “obra” de Heidegger o projeto da origem,<sup>50</sup> por “obra” não aludíamos à “invenção”, mas a um pensar próprio que só se realiza em confronto com a tradição. Esta tensão deve ser respeitada em seus dois pólos: tanto naquilo que tem de apropriação quanto no que tem do que se deixa apropriar. Isto que se deixa apropriar só pode ser exaurido do horizonte histórico. Assim, mesmo tendo advertido na “consideração prévia” (*Vorbetrachtung*) de um de seus seminários sobre um dos pensadores originários, que ele, assim como Kant, se dispensa da pretensão de determinar “quando e onde a ‘filosofia’ surgiu”,<sup>51</sup> Heidegger nunca deixou de assumir de maneira bem clara qual é o horizonte no qual incide seu exercício de apropriação:

Quando porém, e onde, se colocaram decisivamente as primeiras e singulares questões fundamentais da filosofia para ela mesma? Outrora, com o *povo dos gregos*, em cuja raiz e linguagem temos nossa própria proveniência, onde seus grandes poetas e pensadores partiram para criar um modo singular da existência humana de um povo [*menschlichen volklichen Daseins*]. O que aí se originou, até hoje não cessou. Por isto esta origem ainda é, e ela não desapareceu e não desaparece, de modo que a história porvir permanece sempre sob seu domínio. *A origem* ainda é e persiste como *distante disposição* [*ferne Verfügung*] que prévia e amplamente abarca nosso destino ocidental...<sup>52</sup>

Podemos então concluir que a hermenêutica heideggeriana, no que tange a questão da origem, não prescinde de uma localidade histórica bem situada. Principalmente por termos já visto que o “originário” (*das Anfängliche*) é o “mais cedo” (*Früheste*) da história. Primícia “segundo ordem [*Rang*] e riqueza, segundo originariedade [*Ursprünglichkeit*] e comprometimento [*Verbindlichkeit*] com nossa

<sup>48</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 4.

<sup>49</sup> FOGEL: *Da solidão perfeita*. Escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 59.

<sup>50</sup> “Projeto” no sentido que Gadamer desvela do termo: “Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido. [...] Essa exigência fundamental deve ser pensada como a radicalização de um procedimento que na realidade exercemos sempre que compreendemos algo.” (GADAMER: *Verdade e Método*, p. 356)

<sup>51</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 4 [trad. port., p. 18].

<sup>52</sup> HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*, p. 6, cf. tb. p. 89.

história e com as decisões que lhe precedem. E esta primazia, neste sentido essencial, é *para nós a Grecidade.*”<sup>53</sup>

Vimos que apesar da observância de que a origem não se reduz ao epocal, o horizonte originário não pode e nem deve ser abstraído de seu fundamento histórico, pois algo como tal, se possível fosse, erradicaria a ambigüidade constitutiva deste horizonte em que o histórico deve ser apreendido hermeneuticamente. Apreensão que justificará o fato de que “o que se procura na posição de origem só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação.”<sup>54</sup>

O ser é em virtude de sua “abissalidade” (*Abgründigkeit*) na medida em que é por toda parte sem ser em parte alguma como tal. É a partir deste distanciamento essencial para com o ente que a origem se sustenta enquanto conflito. Em sua origem, este conflito tem sua “máxima dignidade de questão” (*fragwürdigstes*) também na “objeção” entre “deuses e homens”.<sup>55</sup> Esta situação originariamente conflitual remete a um “espaço de determinação completamente diferente” daquele da modernidade.<sup>56</sup>

Mas voltando à questão da história, entendemos que Marlène Zarader demarca com precisão a inserção de um conflito fundamental nesta diferença que neste momento tentamos colocar em jogo, pois historicamente falando, o velamento do ser se configura ao modo do esquecimento do ser enquanto o que se vela.<sup>57</sup> Mas para reagir a este problema,

não se pode levantar o véu do esquecimento senão reencontrando a recordação; e de que encontraria o pensador a recordação, senão da alvorada primordial em que o ser embora advindo *já* no seu retiro, *ainda* não se tinha velado de esquecimento? É esse o privilégio da alvorada: de modo algum consiste em que o ser ainda não se tivesse retirado, mas sim em que aí se destinou como aquilo que verdadeiramente é, ou seja, como retiro<sup>58</sup> – retiro que veio a ser, na história ulterior, perdido como tal, quer dizer, esquecido e cada vez mais decisivamente recoberto.

Se isto é assim, a “questão do ser” (questão do que foi o ser na história) não pode clarificar-se senão por uma meditação renovada da *abertura* dessa história. Foi essa abertura que, ao decidir a figura sob o qual o ser foi

<sup>53</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 7-8.

<sup>54</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 354. Também Otto Pöggeler viu que “o pensamento grego mais antigo não é, obviamente, o inicial, porque ele é o primeiro historicamente, mas, pelo contrário, porque ele estabeleceu o fundamento para o acontecimento da verdade no Ocidente. Este fundamento é – como fundamento abissal”. (PÖGgeler: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 194)

<sup>55</sup> “História se passa somente na objeção entre deuses e homens enquanto fundamento do conflito; ela nada mais é que o acontecimento próprio [*Ereignung*] deste entre.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 479)

<sup>56</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 479.

<sup>57</sup> “O ‘esquecimento só advém pelo ‘retiro’.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 190)

<sup>58</sup> “Para a origem de nossa história, na Grecidade, o declínio, o repentino, momentâneo, era o digno de glória e o grandioso;” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 18)

“enviado”, determinou os traços diretores do pensamento ocidental, e fixou o nosso destino. Portanto, é nela que repousa a inauguração, una e múltipla: a “destinação” primeira do ser...<sup>59</sup>

O que foi pensado pelos pensadores da origem é “o propriamente histórico” (*das eigentlich Geschichtliche*) porque precede e dispõe tudo que decorre na história. “Inclusive, isto que precede e determina toda a história, chamamos de originário.”<sup>60</sup> O que dispõe o dizer é o que se conservou por dizer, logo, inaudito só pode ser aquilo que perdura no aberto da palavra que, “em sua essência originária”, recusa uma definição positiva, mesmo dos poetas e pensadores da origem.<sup>61</sup> “Esta pluralidade da palavra não é um lapso de linguagem, mas um jogo profundamente enraizado no interior da cultivada sabedoria de uma grande língua que preserva na palavra os traços essenciais do ser.”<sup>62</sup> Daí a condição trágica que configura o pensamento e a poesia da origem, pois o inaudito revela-se como a riqueza do dizer quando se percebe “quão arriscado” é “encontrar a única palavra para designar a essência do ser”.<sup>63</sup> Por isto a origem é a fonte, simplesmente porque “a palavra está na origem do dizer.”<sup>64</sup> Determinando o que se legou para o pensar, a origem implica o “*passo de volta frente ao ser*” (*der Schrittzurück vor dem Sein*).<sup>65</sup>

Mas este passo atrás implica a passagem por uma determinada concepção do passado: “o que se passa com o passado essencial [*das Gewesene*] em seu enigma? O passado essencial é diferente do que somente passou [*nur Vergangene*].”<sup>66</sup> Para Heidegger, este passado essencial nos “excede” (*übertrifft*) de tal maneira que é somente nele que “o mistério velado de nossa essência nos vem ao encontro”.<sup>67</sup>

A origem não pode deixar surgir de todo o que lhe é intimamente originário. Do contrário, ela não se preservaria em seu velamento, se esgotaria na mostraçã total de si e não se resguardaria enquanto reserva de sentido. Contudo, esta retração, que essencialmente não pode mostrar-se como tal, fez com que a origem fosse tomada pelo

<sup>59</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 22.

<sup>60</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 1.

<sup>61</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 28 [trad. port., p. 43].

<sup>62</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 80 [trad. port., p. 116; trad. bras., p. 131].

<sup>63</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 361-62 [trad. port., p. 432]. “O ser fala por toda parte nos mais diferentes modos e sempre perpassa toda linguagem.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 362 [trad. port., p. 432])

<sup>64</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 27 [trad. port., p. 41]. “‘À fonte’, isto alude ao local na proximidade da origem.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 173)

<sup>65</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 10.

<sup>66</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 193 [trad. port., p. 206].

<sup>67</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 194 [trad. port., p. 206].

“originado” (*Angefangene*), isto é, pelo “começo” em sua enticidade, pelo princípio do ente.<sup>68</sup> Conseqüentemente,

A única conclusão que pode ser extraída desta análise – conclusão que sabemos ser decepcionante, mas que nos parece incontornável – é que a origem procurada por Heidegger na sua demanda do impensado, e finalmente pensada por ele como aquilo de que não se pode libertar o vestígio sob o palimpsesto da história, essa origem *apela para e recusa* o termo pelo qual a designamos.<sup>69</sup>

Por conseguinte, a apropriação heideggeriana de uma “primeira origem” nos remeterá ao horizonte de uma “outra origem” inesgotável em possibilidades (que acenam para os modos de ser), admitidas ou não, em sua temporalidade histórica.

A “rememoração” é um reenvio do pensamento essencial ao impensado (infundado, inaudito) da história a partir desta mesma. “Mas este segredo, como pode ele ser atingido ou simplesmente pressentido, senão pelo próprio texto onde se encontra depositado, recoberto, é certo, mas apesar de tudo inscrito – quer dizer pela língua? É este o interesse das palavras iniciais: depositárias de uma experiência impensada, são o abrigo da origem.”<sup>70</sup> Justamente por ser essencialmente ao modo da renúncia de si mesma é que “a origem como tal não se dá nunca senão naquilo que dela se origina.”<sup>71</sup> O que se origina da origem são as palavras do dito dos pensadores poetas que têm seus dizeres dispostos pela origem. Estas palavras que aproximam o pensador e o poeta são as mesmas que colocarão em relação o ser e o sagrado, dado que “o pensador diz o ser. O poeta designa o sagrado”.<sup>72</sup>

A origem em aberto é a própria recusa de uma realidade única, o que torna o pensamento originário exposto a feixes de possibilidades transitórias que lhe obrigam a colher sentidos de mundo que se reatualizam pela própria fugacidade do ser promovendo o trágico estranhamento de ser no mundo. Esta condição trágica só pôde ser declamada poeticamente, de uma maneira tal que somente nela o pensamento originariamente encontra a dinâmica necessária para dizer o ser.

---

<sup>68</sup> Como conseqüência lógica, onde se pensa o originado se infere também o “originador” (*das Anfangende*), isto é, o demiurgo (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 201).

<sup>69</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 357.

<sup>70</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 348.

<sup>71</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 2.

<sup>72</sup> HEIDEGGER: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 312. “Interpretar Hölderlin, por exemplo, é perseguir o dizer do poeta nas palavras nomeadoras, como *Natureza, caos, fogo celeste* etc., que por sua vez são outras tantas maneiras de nomear o *sagrado*.” (NUNES: *Passagem para o poético*, p. 290)

O ser só se dá como outro e nunca como tal, enquanto ser do ente, ou seja, na diferença de si mesmo. Logo, para ser, ele deve antes deixar de ser. Por consequência, há muito que a origem também é sempre outra, desde si, pois ela é já sempre abertura do ser em seu movimento de saída histórico. A origem é o “dar-se essencial” (*Wesung*) do ser.<sup>73</sup> Este, por sua vez, é “revelamento” (*Unverborgenheit*).<sup>74</sup> Contudo, Heidegger fala do “véu” (*Schleier*) da origem que consistiria no fato de que sua ocultação é “dissimulada” (*verhüllt*) pelo próprio “predomínio da desocultação [*Entborgenheit*].”<sup>75</sup> O velamento é a retração do ser no revelamento do ser do ente. É isto que aqui “acena para a essência originária da diferença entre ser e ente.”<sup>76</sup>

A origem é abissal porque seu fundamento é circular, ou seja, se funda no que por ela foi fundado. Por isso é “inultrapassável” (*unüberholbar*). “Por ser inultrapassável deve sempre ser repetida e posto em divergência com a singularidade de sua originariedade e com seu iniludível antecipar-se.”<sup>77</sup> Contudo, “somente o outrora único [*Einmalige*] é ‘re-petível’ [*wieder-holbar*].”<sup>78</sup> Só o que ainda é em seu passado essencial sustenta em seu caráter de abertura a necessidade e a possibilidade de ser originariamente retomado. “Então a origem nunca pode ser apreendida como o *mesmo*, porque ela é antecipadora”.<sup>79</sup>

Na origem radica a fonte do dizer que dispõe o pensamento originário. Por isto, “quanto mais originário o pensamento é, mais íntimo da palavra é o seu pensado. Quanto mais incólume o originariamente pensado permanece velado na palavra, mais cuidadosamente devemos preservar o ainda retido na palavra para observá-la em seu manifestar.”<sup>80</sup> Radicada na dimensão da origem, a palavra está em aberto. Este caráter de abertura deve ser preservado pelo pensamento propriamente apropriador para que as palavras fundamentais recolhidas pelo mesmo reportem a esta sua condição de possibilidade. Quanto a isto, a tarefa “mais essencial” está bem clara: “é isto, que principalmente nós mesmos, ainda que somente à distância, alcancemos à referência ao que é o a-se-pensar no pensamento destes pensadores.”<sup>81</sup> O próprio Heidegger descreve a experiência de se repensar a dimensão originária:

<sup>73</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 37.

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 42.

<sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 26.

<sup>76</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 26.

<sup>77</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 55.

<sup>78</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 55.

<sup>79</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 55.

<sup>80</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 35 [trad. port., p. 50].

<sup>81</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 38 [trad. port., p. 52].

Isto não significa o que seria impossível: repetir a primeira origem no sentido de uma renovação da Grecidade deslocada para o presente; mas significa: pensando originariamente, adentrar a divergência e o diálogo com a origem para captar a voz [*Stimme*] na disposição e determinação [*Stimmung und Bestimmung*] futuras. Esta voz só pode ser experiência onde há sua experiência. A experiência, porém, é em sua essência o desgosto [*Schmerz*], no qual o essencial ser-outro [*Anderssein*] do ente se desvenda contrário ao habitual.”<sup>82</sup>

As palavras fundamentais da origem são “os nomes originariamente gregos para isto que chamamos ser.”<sup>83</sup> Por isto estas palavras devem conservar uma dinâmica que contemple a dimensão do ocultamento que lhes é condição de possibilidade. Por conseguinte, aquilo que aqui se anuncia como “dimensão” não é “dimensionável” senão pelo abissal. Neste sentido, não é mero jogo de palavras dizer que o aberto só é enquanto tal se permanece em aberto o que ele é, isto é, livre de ser isto ou aquilo (determinado ente). Consequentemente, do ser em aberto só pode ser dito sua modalidade: o retrain-se, o negar-se a ser fixado. Mas então como poderiam os pensadores originários designar tal abertura? Apenas se sustentassem a palavra também em aberto, um dizer que oscile no retiro do ser se manifestando na medida em que se desloca, em suma, apenas sendo “pensadores poetas”. “Nisto talvez se abrigue o mais íntimo mistério da essência fundamental do pensar grego.”<sup>84</sup> O poeatar só pode ser colocado em referência histórica com o pensar quando este pensar, desde sua origem, esteve exposto à modalidade do poeatar.<sup>85</sup>

Marlène Zarader soube resumir do que trata Heidegger quando se debruça sobre a questão da origem: “de uma certa experiência do ser, que eclodiu na língua grega e que foi provavelmente tornada possível por ela, mas que nunca foi meditada no que lhe é próprio. As ‘palavras da origem’ são pois as palavras que, pronunciadas no começo, foram em parte iluminadas pelo pensamento, em parte deixadas na sombra do impensado.”<sup>86</sup>

Mas é Otto Pöggeler quem melhor nos diz em que mais especificamente consiste esta “sombra”: “o início do pensamento grego é compreendido a partir de um pensamento que, segundo a experiência de Heidegger, não conservou a inicialidade do

<sup>82</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 249.

<sup>83</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 365 [trad. port., p. 373]. Para as palavras da origem como “projeto” ou mesmo como “locais de fundação” (*Gründungstätten*) do ser, cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 45, 190.

<sup>84</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 365-66 [trad. port., p. 373].

<sup>85</sup> Por isto “somente os pensadores originários, não porém os ‘filósofos’ (metafísicos) estão em relação essencial, porém nunca idêntica, com os poetas.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 159)

<sup>86</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 348.

início, mas dissimulou-a.”<sup>87</sup> Uma vez relegada pela filosofia que se consolida, a experiência possível da origem se resguarda da metafísica. Contudo, a dimensão da origem deve também responder pela metafísica. “Por este fato, se a modificação do estatuto da origem testemunha realmente uma libertação progressiva para fora do campo da metafísica, este progresso não corresponde, no entanto, a duas ‘partes’ claramente distintas uma da outra no tempo da obra.”<sup>88</sup> Mas a delimitação básica define-se de início somente pelo seguinte: “o gesto heideggeriano foi reconhecido como retrocesso para o texto do começo, tendo em vista explicitar o que nele permaneceu impensado, e a que chamamos origem.”<sup>89</sup> Isto nos permite pressupor que Heidegger só pode buscar pensar o impensado da origem em virtude do caráter de abertura desta. Caráter este que, por sua vez, é determinado pela própria retração do ser em sua dinamicidade essencial.<sup>90</sup>

Ao fato de procurarmos enfatizar a tensão essencial entre a dimensão da origem e a metafísica deve se seguir o cuidado em evitar certos “puritanismos”, o mais ameaçador aquele que poderia suscitar a impressão de que esta dimensão se assemelhe de alguma forma a uma espécie de “paraíso perdido”. Quanto a isto, basta observar que, se a dimensão da origem precede a metafísica, esta precedência não implica uma absoluta exclusão, ao contrário, é uma anteposição que só pode ser compreendida já em tensão com o que lhe vem de encontro. Tal condição não rebaixa a metafísica, ao contrário, pois em Heidegger devemos apreender como chave geral que o encobrimento sempre é condição remissiva quando desvelado como encobrimento. Logo, por mais que nos coloquemos a destacar os aspectos “pré-metafísicos” da origem, devemos sempre deixar pressuposto que a irrupção da metafísica é sempre já intrinsecamente constitutiva do laço de aderência que se afrouxa pela elasticidade das possibilidades indefinidas que são próprias da origem.<sup>91</sup> Isto não é uma lacuna desta dimensão, ao

<sup>87</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 195.

<sup>88</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 349-50.

<sup>89</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 350.

<sup>90</sup> “À originariedade da origem pertence a retração”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 60)

<sup>91</sup> “A metafísica é a única possibilidade do progresso da origem”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 87) Obs.: O leitor que se prender somente à tradução brasileira da obra de Heidegger dedicada a Heráclito poderá estranhar determinada afirmação no que diz respeito ao estatuto pré-metafísico do pensador da origem. Contudo, trata-se de um erro de tradução de Márcia Schuback, pois em sua tradução, onde se lê que “Seria muito pouco dizer que existe um abismo entre a completude da metafísica ocidental em Nietzsche e aquela instaurada na origem por Heráclito.” (HEIDEGGER: *Heráclito*, p. 82), deveria constar mais precisamente o seguinte: “Daí muito pouco é dito quando indicamos que um abismo se abre entre o acabamento da metafísica ocidental através de Nietzsche e o dito de Heráclito situado na origem.” [*Es ist daher zu wenig gesagt, wenn wir darauf hinweisen, dass ein Abgrund zwischen der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche und dem in den Anfang gestellten Spruch des Heraklit klafft.*] (HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 67-68)

contrário, é parte de seu fundamento e amplitude abissais.<sup>92</sup> Logo, a distinção entre o originário e a metafísica, que aqui nos permitiremos, dirá respeito mais ao “modo” como a dimensão originária guarda, no dito dos pensadores que a habitam, a possibilidade de entrever esta tensão. Inclusive, é justamente a partir desta confrontação que, na tentativa de buscar uma “definição” para a origem, fracassa qualquer chance de determinação positiva da mesma:

A origem consiste em ser *o que*, no par inicial no centro do qual aparece, é pensável como sempre-já recoberto, apesar de irredutível ao que a recobre. Ela é o afastamento ou a diferença que não pode ser medida, ou simplesmente assinalada, senão pelo olhar para trás para o indiferenciado que a nega. Ela é portanto o que só aparece como recoberto, o que só se desvela como velado, o que só começa como já derivado – e que todavia (ou por esse próprio fato) não pode ser reduzido ao que recobre, ao velado, ao derivado.<sup>93</sup>

Por isto, quando o próprio Heidegger tenta dizer diretamente “o que” é a origem, só pode dizer *como* ela é sem poder deixar de pressupor que ela é ao modo do retiro de si. Fato que inclusive dificulta a própria tradução da “definição” apresentada: “a origem não é o passado atrás de nós, mas o que já nos ultrapassa como o que retrai em si e em si capta tudo que é essencialmente e que em sua essência nos advém previamente”.<sup>94</sup>

Ao contrário do que postula a tradição em geral, para Heidegger, pensar “mais originariamente” (*ursprünglicher*) é se saber “mais distante” daquilo que está por pensar.<sup>95</sup> Esta distância, própria da origem, está mediada pela tradição e por isso precisa ser reapropriada. Este exercício de caráter hermenêutico deve ter duplo curso, pois a “horizontalidade” do pensamento histórico é correspondente à verticalidade que pode ser atingida pelo pensamento originário: “mas e se a distância que aqui se abre em tal pensamento fosse aquela profundidade em que outrora pudesse ser imperceptivelmente pensado o mais profundo?”<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Para melhor entendermos a dinâmica própria do exercício de apropriação do pensamento heideggeriano, não só no que diz respeito sobretudo a esta tensão entre a origem e a metafísica, mas também como chave geral de leitura, devemos nos valer desta importante indicação: “Em Heidegger há, com efeito, uma aparente antinomia entre continuidade e ruptura, mas, na verdade, estes dois aspectos coexistem e, mais precisamente, se sobrepõem para dar vida a algo completamente diferente.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 3)

<sup>93</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 354.

<sup>94</sup> *Der Anfang dasjenige ist, was nicht als Vergangenes hinter uns, sondern als das alles Wesende im vorhinein an sich ziehende und an sich fangende uns schon überholt hat und uns vorauswesende erst auf uns zukommt...* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 175 [trad. port., p. 186])

<sup>95</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 238-39 [trad. port., pp. 251-52].

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 239 [trad. port., pp. 251-52].

Entretanto, ao se buscar acesso a um fenômeno que se retrai por excelência, se carece aqui mais do que nunca de uma *metodologia* que nos permita que desta proposta não seja feita um mero exercício de imaginação; pois, ainda que o próprio Heidegger tenha admitido que sua interpretação “traz para si todos os sinais de violência”,<sup>97</sup> esta apropriação não pode se expor ao risco de tornar-se um exercício de “libertinagem fantasiosa” (*Phantasterei*),<sup>98</sup> pois nela ainda deve se manter o fato de que “a exegese crítica do saber filosófico, firmada no discernimento das possibilidades do que foi pensado, exige o comprometimento do intérprete”.<sup>99</sup> Todavia, como achar uma metodologia que não só não reduza o que é essencial no fenômeno da origem, ou seja, a recusa à apropriações teóricas, mas que, justamente ao contrário, preserve aquilo que para Heidegger é ainda mais essencial na dimensão da origem como ele a entende: a abertura constitutiva sustentada pela palavra poética? Obviamente, um desdobramento pleno desta questão mereceria um trabalho à parte. Logo, o que nos cabe é apenas tentar delinear de maneira geral alguns traços potencialmente metodológicos do pensamento de Heidegger que favoreçam nossa abordagem da origem de uma maneira própria.

### 1.1 A hermenêutica da origem

Se ao longo de toda esta dissertação carregaremos no sombreamento que tingem o movimento de retração, é porque buscamos nos voltar para a presença de um passado em aberto, o que, no fundo, implica renomear o projeto da historicidade. Nomeá-lo “hermenêutica”.

De fato, é imprescindível delimitar o caráter metodológico de uma hermenêutica possível para o fenômeno da origem em Heidegger. Contudo, sendo já bem sabido por todos que o método fenomenológico requer uma modalidade de acesso aos fenômenos que seja requerida pelos próprios fenômenos, qual o método possível para um fenômeno radicalmente abissal? Esta hermenêutica deveria se mostrar como singular, pois consistiria numa tentativa de apropriação do que se furta à apreensão teórico-objetiva no sentido sistemático do termo. Aos nossos olhos ela se mostra necessária e possível a partir da conjugação dos índices de quatro instâncias essencialmente constitutivas do horizonte geral do pensamento de Heidegger: primeiramente, aquela que o jovem Heidegger, antes de “*Sein und Zeit*”, chamou de

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 88.

<sup>98</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 87.

<sup>99</sup> NUNES: *Passagem para o poético*, p. 284.

“indicação formal” (*formale Anzeige*); num segundo momento, se deve destacar as linhas diretrizes do projeto da *historicidade* enquanto hermenêutica que giram em torno de “*Sein und Zeit*”;<sup>100</sup> em seguida, indicar o jogo da *verdade* como dinâmica determinante desta hermenêutica e, por fim, apontar em que medida uma das mais fundamentais palavras do cabedal conceitual de Heidegger, a *Ereignis*, pode vir a contribuir para a questão do método em seu pensamento. Evidentemente, esta conjugação só pode ser ensaiada aqui nos moldes de um pequeno apanhado restrito às circunscritas obras de referências sumariamente específicas e já direcionado para nossa questão.

Ainda que aquilo que no momento inicial do pensamento de Heidegger se teve em vista por “originário” (*ursprünglich*) seja uma chave de leitura que veio à tona na confrontação do seu pensamento com o cristianismo, não vemos porque tal perspectiva não possa e nem até mesmo deva ser estendida àquilo que posteriormente ele chamará de “originário” num sentido muito mais amplo.<sup>101</sup> Isto porque também para o que aqui procuraremos entender por origem deve valer o seguinte: “Mesmo não possuindo a clareza de um princípio primeiro do qual tudo deriva, a origem não deve ser entendida como algo indizível: é necessário afrontar a questão do saber capaz de exprimi-la.”<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Também nas preleções de Freiburg, no semestre de verão de 1941, quando tratou dos “conceitos fundamentais”, logo no começo, Heidegger indicou alguns *traços metodológicos* que delineiam “a significação do sentido da origem da história” enquanto “estar preparado para o originário” em contraposição ao “saber melhor da consciência historiográfica”. (Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 6-11) Esta preocupação é inclusive a mesma que, de certa forma, motiva parte significativa de “*Wahrheit und Methode*”, de Gadamer: “Por isso, perguntamo-nos aqui se podemos ganhar algo para a construção de uma hermenêutica histórica partindo da radicalização ontológica de Heidegger.” (GADAMER: *Verdade e Método*, p. 351) Isto porque Gadamer foi, após Heidegger e no legado de Dilthey, aquele que melhor soube compreender que “a estrutura universal da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica”. (GADAMER: *Verdade e Método*, p. 353)

<sup>101</sup> “A questão da via correta de acesso a tal dimensão originária, e do saber capaz de intencioná-la, implica uma reflexão sobre o método que possibilita definir uma modalidade filosófica de acesso a tal efetividade, em continuidade com uma tradição; tradição que, tendo colocado em discussão a primazia do teórico, Heidegger pretende prosseguir em bases renovadas. O projeto de uma ‘ciência’ pré-teórica, que progressivamente será estruturada nos termos de uma hermenêutica da efetividade, nasce exatamente da questão da possibilidade do pensar e dizer uma dimensão que se coloca além (ou aquém) da distinção entre sujeito e objeto.” (ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2006 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora. Texto-aula 1, p. 3)

<sup>102</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 7. “Aparece claramente como a renúncia ao teórico não implica, segundo Heidegger, diminuição da pretensão de saber: a filosofia não se funda em uma experiência irracional, mas faz referência à tentativa de colher uma conexão pré-teórica.” (ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 8) O que se busca então é “um saber que, mesmo sem renunciar ao próprio caráter cognoscitivo, não se reduza a objetivismo.” (ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 8)

Em seu quarto seminário ministrado no seu segundo ano de docência na Universidade de Freiburg, dedicado a introduzir a fenomenologia da religião, Heidegger parte de uma “divergência metodológica” com seu mestre Husserl e tenta “seguir elaborando esta distinção e explicar com este aperfeiçoamento o sentido da indicação formal.”<sup>103</sup> De início, o que basicamente deve ser extraído deste debate é o seguinte: “a origem do formal radica, portanto, no sentido *referencial* [*Bezugssinn*]. Aquela pluralidade de sentidos referenciais que se expressa nas categorias ontológico-formais é a que circunscreve em seu sentido *referencial* a atitude teórica própria, ainda que não em sua *atualização* [*Vollzug*] originária.”<sup>104</sup> O que falta, por conseguinte, é incluir as possibilidades por atualizar. Por isto, quando Heidegger acusou em Husserl o sentido referencial “ainda não em sua *atualização* [*Vollzug*] originária”, assim o fez para chamar a atenção para aquilo que lhe permitiu chamar seu desenvolvimento de “aperfeiçoamento”. Isto se deixa entender melhor através do seguinte: segundo Heidegger, em uma investigação fenomenológica, “se pode perguntar: 1) pelo ‘*que*’ originário daquilo que no conteúdo é realizado enquanto experiência (conteúdo); 2) pelo originário ‘*como*’ do que na referência é realizado enquanto experiência (referência); 3) pelo originário ‘*como*’ em que o sentido referencial é atualizado (atualização).”<sup>105</sup>

Priorizando o “sentido de atualização” (*Vollzugsinn*), o jovem Heidegger quis antes de tudo propor uma inversão em que o “conteúdo fenomenológico” se subordinasse ao “referencial de mundo”. “Isto é obra da *indicação formal* [*formale Anzeige*].”<sup>106</sup> Na mostraçã do fenômeno, o objeto concreto é excedido e sua referência permanece sempre em suspenso diante da possível atualização deste fenômeno. A partir desta radical inversão, é o objeto que espera da atualização fenomenológica sua concretude possível. Vejamos esta inversão mais de perto nas palavras do autor:

<sup>103</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 57 [versão espanhola - HEIDEGGER: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005, p. 87].

<sup>104</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 59.

<sup>105</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63. “‘Fenômeno’ é totalidade de sentido [*Sinnanzzeit*] segundo estas três direções. ‘Fenomenologia’ é a explicação desta totalidade de sentido, ela dá o ‘λόγος’ dos fenômenos, ‘λόγος’ no sentido de ‘verbum internum’ (não no sentido da logicização).” (HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63) Obs.: É fundamental notar que estas instâncias não ocorrem ao modo de uma evolução em escala na qual uma suprime a outra, pois seria fantasioso suprimir o caráter de concretude da matéria fenomenológica. Em virtude disto, quando prescrevermos o sentido modal, este não se deve dar em detrimento do conteúdo fáctico do “objeto” da investigação fenomenológica, mas deve antes vir à baila para que não deixe que o olhar se restrinja a este aspecto bruto, pois como o próprio Heidegger soube reconhecer, se a “determinação formal” fosse “totalmente indiferente quanto ao conteúdo,” isto seria “fatal para a parte da referência e da atualização do fenômeno”. (HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63)

<sup>106</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

Um fenômeno tem que estar previamente dado de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso. Há de se recear em admitir que o sentido referencial seja originariamente teórico. A referência e a atualização do fenômeno *não* se determinam de antemão, mas antes estão em suspensão. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção em um campo temático, pelo contrário, a indicação formal é um *rechaço* [Abwehr], um asseguramento prévio do modo em que o caráter de atualização permanece sempre livre.<sup>107</sup>

Em resumo, esta foi a maneira inicial que Heidegger encontrou para tentar estabelecer uma nova situação da forma de contemplação fenomenológica,<sup>108</sup> que foi profunda e essencialmente absorvida por seu pensamento posterior. Mais imediatamente, ao tentar atender ele mesmo o seguinte convite: “apliquemos os resultados obtidos ao problema do histórico.”<sup>109</sup> A indicação de uma resposta possível, antecipada ainda neste momento de sua carreira, deixa entrever o fenômeno da historicidade enquanto retração do concreto.<sup>110</sup>

Gadamer, em “*Wahrheit und Methode*”, sua *Hauptwerk*, chama a atenção para o fato de que a indicação formal visou basicamente à “uma posição anterior à objetividade da ciência.”<sup>111</sup> Isto porque “antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser da presença [*Dasein*], na medida em que é poder-ser e ‘possibilidade’.”<sup>112</sup> Já em “*Sein und Zeit*”, o *Seinkönnen* do *Dasein* estará intimamente ligado ao projeto de sua historicidade. Isto pode ser visto como a plena efetivação do que já se prefigurava no pensamento inicial de Heidegger, momento este em que

a abordagem fenomenológica é direcionada e guiada por um questionar originário sobre a historicidade e sobre a vida em si e por si. Deste modo, aparece aquilo que Heidegger define “um radicalismo sem reservas em colocar a questão”, que vai além de qualquer ponto de vista parcial sobre conteúdos e apela ao “enraizamento na história” dos problemas.<sup>113</sup>

Esta necessidade, em muito só pôde ser plenamente satisfeita graças à “indicação formal” que, por sua vez, se mostrou como “instrumento indispensável para

<sup>107</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 63-64.

<sup>108</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 64.

<sup>109</sup> HEIDEGGER: *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 93.

<sup>110</sup> “Caso se tome o histórico como o formalmente indicado, então *não* se afirma com isto que a determinação mais geral do ‘histórico’ enquanto ‘algo que chega a ser no tempo’ prefigure um sentido último.” (HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 93)

<sup>111</sup> GADAMER: *Verdade e Método*, p. 341.

<sup>112</sup> GADAMER: *Verdade e Método*, p. 347. Posteriormente, o próprio Heidegger admitiu de maneira radical que “‘*Sein und Zeit*’ atém-se somente à necessidade das perguntas pelo possível.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 192)

<sup>113</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 2, p. 4.

a tentativa heideggeriana de repensar a historicidade do *Dasein* e de chegar a um saber não objetivante do âmbito originário.”<sup>114</sup> Visto a partir desta “herança”, não é exagero reconhecer que “a *formale Anzeige* permite suspender a validade do significado do conceito tradicional de história, e ao mesmo tempo ‘indicar’ um sentido ulterior de tal conceito, que saia das malhas estreitas de uma atitude teórica e objetivante.”<sup>115</sup> Neste momento, Heidegger se voltará então contra a “opacidade de uma terminologia filosófica cujas fontes de experiência encontram-se veladas, e que exige uma reapropriação histórica.”<sup>116</sup> Por conseguinte, o exercício que se consolidará daí por diante consiste em indicar um horizonte de sentido aberto pela recolha de algumas palavras fundamentais num determinado contexto de interpretação radicalmente significativo.<sup>117</sup>

Transitando entre as línguas grega e alemã, a maneira com que Heidegger joga com as palavras no seu tratamento dos fragmentos - segundo assume o próprio autor - tem “aparência de violência” (*Anschein des Gewaltsamen*), que a expõe ao risco de uma “arbitrariedade” (*Willkür*).<sup>118</sup> Acerca do condicionamento deste problema, deve se ter

<sup>114</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 4, p. 11.

<sup>115</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, p. 11.

<sup>116</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 7, p. 9.

<sup>117</sup> “Aquilo que nós chamamos de significação fundamental das palavras é o que estas têm de originário, não o que se manifesta primeiro, mas por último, e também então nunca como uma figuração decupada e preparada, que por si pudéssemos representar. A assim chamada significação fundamental rege dissimulada em todos os modos de dizer as respectivas palavras.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 32) Em seu texto que tomamos como referência para nosso segundo capítulo, já desde o início Heidegger reserva longo espaço para questionar as bases tradicionais que orientam os procedimentos predominantes das traduções estabelecidas acerca do fragmento de Anaximandro. Somente após longa justificativa introdutória, que visa também preparar seu próprio “método de tradução”, é que Heidegger passa a perguntar por aquilo de que fala a sentença; ainda assim, sem perder de vista a crítica exercitada ao longo de toda a análise, não só no que diz respeito ao diálogo com a tradição, como também quanto ao seu próprio modo de proceder. Esta preocupação é fundamental, pois é dela que provém as diretrizes básicas que nortearão a reconfiguração da sentença através de um minucioso procedimento de ressignificação de praticamente todas as palavras que compõem a mesma, a fim de deixar que elas digam *o que e como* o dito de Anaximandro em seu todo desvela originariamente acerca da *diferença ontológica* em seu primeiríssimo momento.

<sup>118</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 324 [trad. port., p. 380]. Talvez a assunção deste risco característico se justifique melhor se recorrermos aos pressupostos teóricos apresentados no parágrafo 63 (*Die für eine Interpretation des Seins-sinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt*) de “*Sein und Zeit*”: “este caráter, na verdade, marca em especial a ontologia do *Dasein*. Porém, ele torna próprio [*eignet*] toda interpretação, dado que o compreender que se forma com a interpretação tem a estrutura do projetar.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967, pp. 311-12 [trad. port., HEIDEGGER: *Ser e Tempo*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 104]) Conseqüentemente, devemos também nos colocar a seguinte questão: “pode a ‘violenta’ afirmação de possibilidades da existência ser exigida metodicamente, de forma que ela se deixe escapar à livre arbitrariedade [*Belieben*]?” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 313 [trad. port., p. 106])

em vista o “comprometimento” com nossa distância essencial em relação à linguagem grega originária.<sup>119</sup> Em contrapartida, esta distância, por ser abissalmente intransponível,<sup>120</sup> abre um amplo espaço de possibilidades, promovendo assim uma tentativa de aproximação que urge uma interpretação de caráter necessariamente reconfigurativo.<sup>121</sup> Por tudo isto é que a “transposição” aqui ensaiada somente “pode alçar à palavra um lampejo da inesgotável estranheza de seu dito.”<sup>122</sup> Disto, o que devemos observar é que o método aqui ensaiado deve ser um tal que procure contemplar as palavras originárias em uma abertura que se exceda no sentido de extrapolar o risco de que as mesmas se deixem reduzir à “equações” de ordem filológica.<sup>123</sup> Isto é

---

Logo, percebemos que este risco, tanto em seu condicionamento quanto em sua implicância, deve ser observado hermeneuticamente.

<sup>119</sup> “Tão logo não realizemos a experiência desta vinculação, toda tradução da sentença deve parecer uma mera arbitrariedade.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 324 [trad. port., p. 380])

<sup>120</sup> “Esta, de forma alguma, consiste apenas numa distância histórico-cronológica de dois milênios e meios.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 325 [trad. port., p. 381])

<sup>121</sup> A atenção para este condicionamento deve implicar de imediato o reconhecimento de que, analiticamente, não podemos recuperar concretamente (historiograficamente) “aquilo que antigamente era realmente presente [*vorhanden*] para o homem de nome Anaximandro de Mileto como estado [*Zustand*] da sua representação de mundo.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 324 [trad. port., p. 379])

<sup>122</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 96. “Estranheza” que exige uma releitura ritmada com o compasso dado pelo traço essencial do dito originário em seu caráter poético. Por conseguinte, segundo nos parece, todo o embate de Heidegger contra as ciências filológicas, subservientes ao projeto historiográfico, está marcado pela necessidade de justificar seu modo próprio de leitura que, aos olhos de um analista mais condicionado por estas ciências, deve parecer demasiado poético ou “místico”. Heidegger faz mesmo crer que somente um “pensamento poético” pode acompanhar o ritmo de um dito não tão menos poético. Obviamente, o “caráter poético” da interpretação não está sendo ressaltado com a intenção de justificar qualquer inviável pretensão nossa de adotar uma linguagem poética para esta análise, mas sim para tentar buscar uma legitimação própria da interpretação proposta! Mesmo assim, poderemos observar que a análise não prescindirá de certa “filologia”, pois estará sempre pressupondo as referências etimológicas dos termos em questão, ainda que não obstante, para desconstruir estas referências. Mas ainda que Heidegger não dispense certa “filologia”, “toda etimologia” só faz sentido para ele a partir do que o próprio chama de “espírito de linguagem da língua” (*der Sprachgeist der Sprache*), que nada mais é que “a essência do ser e da verdade”, “a partir da qual a linguagem fala.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 148 [trad. port., p. 160]) “Assim pode um filólogo ao longo de sua vida se deter com todos os esforços na língua grega e dominá-la, sem que ele jamais seja tocado pelo espírito de linguagem desta língua, ainda que de maneira brava e leal percorra seu mundo ordinário e os tipos de representações correntes em vez de deixar reger o espírito da língua.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 148, cf. tb. pp. 194-95 [trad. port., pp. 160, 207]) Em confronto com a filologia, a qual não podemos de todo descartar, devemos tentar nos situar naquilo que Heidegger, a partir de uma conversa com Karl Reinhardt, chamou “campo intermediário” (*Zwischenfeld*), onde, entre uma filologia pretensamente exata e um “filosofar” demasiado abstrato, se abre espaço para o “papel da transmissão, via tradição, de compreensões, sentido e interpretações”. (Cf. HEIDEGGER/FINK: *Heraklit*, p. 15)

<sup>123</sup> Com isto também esperamos “nesta antecipação [*Vorgehen*], nos transpormos conscientemente [*wissentlich*] para além das exigências da ciência historiográfico-filológica e admitir que permanecemos expostos à censura de não cientificidade [*Unwissenschaftlichkeit*]; pois a ‘ciência’ [*Wissenschaft*] desejará um procedimento [*Vorgehen*] que é diametralmente oposto ao que aqui se segue e que no melhor dos casos deixa-se caracterizar através de uma exclusão por parte da ‘filologia’.” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 95) “A interpretação própria deve mostrar aquilo que não mais esteja em palavras, e que contudo esteja dito. Para isto, a interpretação deve necessariamente usar de violência. O que é autêntico deve ser procurado onde a interpretação científica nada mais encontra, taxando de não científico tudo que excede suas cercanias.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 124 [trad. port., p. 179, trad. br., p. 184])

importante porque somente se pudermos atender tal exigência é que poderemos inclusive visualizar o quanto o pensamento é originariamente poético;<sup>124</sup> e que é justamente em virtude deste traço essencialmente poético do pensamento originário que “a tradução, que gostaria de deixar dizer o mais antigo dito do pensamento, parece necessariamente violenta.”<sup>125</sup>

Querer se sobrepor às tradicionais traduções imputadas às sentenças dos primeiros pensadores, com a intenção de ver em que medida o ser do ente pensado em grego extrapola o horizonte metafísico, não arroga a presunção de invalidar toda uma história de conhecimento, mas exige tentar reconfigurar (a partir da própria história, reverter seu sentido para alguém de si mesma) as concepções centralizadas (cristalizadas na univocidade de sentido) que encobrem a abertura das palavras fundamentais radicadas na proximidade com o dizer originário.<sup>126</sup>

Também aquilo que aqui de maneira específica chamamos “hermenêutica” só pode alcançar sua circularidade essencial num horizonte histórico em que como não poderia deixar de ser se destaca a dimensão da origem: “pois interpretação deve ela própria se fundar somente a partir do mais originário concedendo este à origem e à história para que esta surja mais originariamente a partir de sua origem.”<sup>127</sup> Deste modo, “o interpretar está dado ao pensar originário”.<sup>128</sup> Isto se resume nos seguintes termos: “o interpretar tem em si a referência singularmente essencial ao ser, ou seja, à origem, isto é, à história.”<sup>129</sup>

A apropriação deve ter o caráter de projeto, dado que consiste no exercício de lançar-se em uma abertura de possibilidades. É o que dizia já “*Sein und Zeit*”: “o compreender significa o projetar-se sobre a respectiva possibilidade”.<sup>130</sup> Por seu turno, o estatuto da origem “é furtar-se em proveito daquilo que torna possível”.<sup>131</sup> É por isso

<sup>124</sup> “O pensamento do ser é o modo originário do poetar.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 324 [trad. port., p. 380])

<sup>125</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 324 [trad. port., p. 380].

<sup>126</sup> A partir disto, poderíamos arriscar dizer que há dois modos distintos de apropriação: o originário e o metafísico. O primeiro procuraria deixar o ente ser a partir do aberto de ser; o segundo, em contrapartida, se apodera do ente instalando-o no espaço de jogo do ser oprimindo assim a diferença ontológica: “Aqui, entretanto, o pensar alcança ao mesmo tempo uma decisiva questão, que no pensamento originário obtém uma forma diferente daquela presente em toda a metafísica. A questão se levanta: de onde o ente? Mas não é a questão viciada em esclarecimentos, possuidora de causas, da metafísica? Não – pois que agora o ‘de onde’ alude somente a isto: como pode o ente ser essencialmente a partir do ser?” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 79)

<sup>127</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 147.

<sup>128</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 148.

<sup>129</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 149.

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 387 [trad. port., vol. II, p. 193].

<sup>131</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353.

que poder pensar a essência do ser enquanto origem deve implicar assumir uma reserva que é depositária de sentido e que faz da história projeto do ser. Logo, em consonância com este horizonte e uma vez mais sob a prescrição fenomenológica do “como hermenêutico”, e não do “que substancializado”, a reflexão de Heidegger, tendendo à manhã grega, justifica-se não somente por uma busca original do que foi pensado em um determinado período epocal da história factual, mas antes por um pensamento que se distende ao impensado da história do ser em sua origem. Pensar este impensado como tal é pensá-lo preservando-o em sua essência. Por conseguinte, somente a partir da observância de que o velamento, ou mesmo o encobrimento, é constitutivo da dinâmica própria do ser, é que podemos depreender o procedimento metodológico pertinente à tarefa do pensamento que se remete à origem.

O que os gregos pensaram é irrestituível como tal. No entanto, esta impossibilidade é a maior riqueza que pode ser legada por pensadores. Este legado é o espaço de jogo que se abre para realizar a experiência da falta de determinações enquanto a abertura para o pensar próprio e não abstrato, do que Heidegger chama o “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*) enquanto aquilo que, não pensado pelo próprio pensador, deixa-se pensar a partir do porvir aberto pela distância entre o nosso pensamento e a vigorosa ausência do pensamento originário. Este é o delineamento possível da tensão que visa manter em aberto o horizonte histórico de sentido hermenêutico no qual se pretende que incida nossa apropriação da confrontação entre os dizeres de Anaximandro, Parmênides, Heráclito, Hölderlin e Heidegger.

Em “*Sein und Zeit*”, o projeto de uma autêntica “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) consiste no “repetir que precursoramente transmite a herança das possibilidades” (*das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten*).<sup>132</sup> Poderíamos dizer com isto que a “repetição” histórica é o desdobramento temporal das possibilidades em advento.<sup>133</sup> A repetição pode e deve ser coadunada com o “sentido de atualização” lançado quando tratamos acima da questão da indicação formal: “Repetição que não deve ser compreendida como simples restauração do passado: ela consiste em um gesto que ao mesmo tempo conserva e

<sup>132</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 390 [trad. port., vol. II, p. 197]. Para os originários como “precursores” (*Vor-läufer*), cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 415, para Hölderlin, cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 159 e HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 316 [trad. port., p. 367].

<sup>133</sup> “O envio do destino pode, na repetição, ser explicitamente aberto no que diz respeito à sua detenção em sua herança tradicional. A repetição abre para o *Dasein* sua própria história. O próprio acontecer e a abertura [*Erschlossenheit*] que lhe pertence tanto quanto sua apropriação [*Aneignung*] se fundam existencialmente no fato de que o *Dasein* está ekstaticamente aberto no tempo.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 386 [trad. port., vol. II, p. 192])

inova, realiza uma transmissão e, na medida em que salva as possibilidades de ser que transmite, as atualiza.”<sup>134</sup> Logo, a repetição não é uma concreção do mesmo; muito antes o contrário, exige sempre uma *Entgegenwärtigung*, uma constante retirada da “presentificação”, ou seja, uma espécie de “desobjetivação”.<sup>135</sup> Com isto,

uma origem, porém, não é repetida enquanto se revolteia sobre ela como algo de antigo e que, doravante conhecido, deve ser imitado, mas na medida em que a origem é reoriginada *mais originariamente* [*der Anfang ursprünglicher wiederangefangen wird*], e isto com todo o estranhamento, obscuridade e insegurança que em si conduzem a uma verdadeira origem.<sup>136</sup>

E isto só será possível se soubermos explorar “a força silenciosa do possível” (*die stille Kraft des Möglich*).<sup>137</sup>

A questão da relação da origem com a história é uma questão de método, mais ainda diríamos, é uma questão hermenêutica. A origem é uma possibilidade histórico-hermenêutica que deve ser preservada em seu radical caráter de abertura. É uma questão de interrogar, não pelo *o que* foi a origem, mas pelo *como* esta se dá. E isto é o mesmo que perguntar qual é sua verdade.

Ernildo Stein, em sua brilhante tese de doutorado, parte do seguinte: “Todas as análises anteriores que Heidegger realizou são, portanto, explicitação do fenômeno originário da verdade. Toda a analítica das estruturas do ser-aí [*Dasein*] é uma análise da verdade.”<sup>138</sup> Obviamente não tentaremos entrar aqui numa discussão acerca da

<sup>134</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 1, p. 9.

<sup>135</sup> Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 391 [trad. port., vol. II, p. 198].

<sup>136</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 29-30 [trad. port., pp. 46-47; trad. bras., p. 65].

<sup>137</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 394, cf. tb. p. 395 [trad. port., vol. II, pp. 201, 202]. Logo, a apreendida possibilidade do questionar não dependerá que em sua origem o fenômeno se explicita como tal, é essencialmente o contrário. Esta condição fundamental foi precisamente captada também por Benedito Nunes: “o pensar abre caminho entre palavras e faz das palavras o seu próprio caminho, num discurso *retrospectivo e prospectivo* ao mesmo tempo, em que o impensado da origem é o que ainda falta pensar e o que deve ser pensado.” (NUNES: *Passagem para o poético*, p. 286)

<sup>138</sup> STEIN: *Compreensão e finitude*. Ijuí: Unijuí, 2001, p. 28. “A fenomenologia e a verdade, como vêm analisados em *Ser e Tempo*, são determinantes de toda a analítica existencial e lançam as bases para toda reflexão posterior. Disso podemos deduzir que a *aletheia*, já em *Ser e Tempo*, abre sua presença única e decisiva para toda interrogação pelo sentido do ser, presença que assume toda a sua intensidade após a viravolta.” (STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 92) A partir disto devemos sempre pressupor que a ontologia de Heidegger é “uma ontologia que pensa o ser numa fidelidade fenomenológica à sua manifestação, como velamento e desvelamento.” (STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 47) Mais ainda: “Para Heidegger a palavra *a-letheia* é a descoberta, resultado da sua meditação sobre a história da filosofia, que caracteriza particularmente a sua linguagem e modo de expressão do objeto de sua interpretação: a questão do ser.” (STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 94) Por isto não é casual que a ἀλήθεια seja a palavra originária fundamental: “O que a palavra origem aqui significa é pensado a partir da essência da verdade.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 66 [trad. port., p. 87]) Obs.: para um destaque dado pelo autor em questão ao lugar da “verdade” em “*Sein und Zeit*”, cf. STEIN: *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

verdade no pensamento de Heidegger, mas apenas destacar seu movimento básico determinante para uma “hermenêutica da origem”.

A verdade do ser pensada enquanto *alétheia* abre para a abertura originária do ser. Isto porque também “a abertura é vista na ambivalência de velamento e desvelamento.”<sup>139</sup> É esta verdade do ser que permitiu a Heidegger reconhecer que o velamento é condição de possibilidade para todo revelamento. Por conseguinte, “a partir da possibilidade que Heidegger resume na *aletheia* em sua interpretação mais profunda, também se abre o horizonte do método fenomenológico.”<sup>140</sup>

Reconhecer o velamento do ser como autêntica condição fenomenológica é convidar o olhar para um exercício inusitado (dado que a metafísica só concebe o ser do ente em seu caráter de presença constante): contemplar a ausência do ser como espaço fundamental para a mostraçãõ de sua abertura radical a partir da qual o ente é. “É o movimento do ser que se desvela sem sair de seu velamento, sem se esgotar na presença do ente que surge.”<sup>141</sup>

Pensar o impensado no pensamento dos pensadores originários é pensar a partir do que estes abriram, inauguraram ou instituíram para além de si mesmos. Isto não significa superar uma restrição ou mesmo complementar algo que não foi bem “definido”; muito antes, significa fazer reverência a uma dimensão que não só abarca tais pensadores, por isto não podendo ser de todo abarcada pelos mesmos, mas que transborda as divisões epocais que encerram cada pensamento.<sup>142</sup> O que nos restará, por conseguinte, é tentar realizar a experiência deste inapreensível como tal, ou seja, nos apropriarmos de sua exposição. A partir deste horizonte, interpretar será aqui desvelar o sentido possível daquilo que está em aberto para sua verdade mais própria: o jogo entre velamento e revelamento.<sup>143</sup> “A verdade de uma interpretação é essencial quando ela prepara *possibilidades* de transpropriação [*Übereignung*] para o ser.”<sup>144</sup> Enfim, somente

<sup>139</sup> STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 43.

<sup>140</sup> STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 85. Não só sua fenomenologia, mas como já foi dito, sua própria ontologia, pois concordamos que “Heidegger elevou o termo *aletheia* a uma dimensão ontológica, como palavra em que ele resume sua idéia de ser e, sob muitos aspectos, sua própria filosofia”. (STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 95)

<sup>141</sup> STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 108. “Não é, portanto, o movimento do objeto que se revela ao sujeito, mas o movimento que se dá na abertura.” (STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 108)

<sup>142</sup> Segundo podemos depreender de Lévinas, tal “consiste, paradoxalmente, em pensar mais do que o que é pensado, conservando-o no entanto na sua desmesura, relativamente ao pensamento, em entrar em relação com o inapreensível, ao mesmo tempo que se lhe garante esse estatuto de inapreensível.” (LÉVINAS: *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*, p. 238)

<sup>143</sup> “Nomear a *origem* significa dizer ‘ser’ e ‘verdade’ enquanto modos essenciais do ser [*Wesung*].” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 48)

<sup>144</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 162.

a partir do jogo da verdade é que o interpretar poderá preservar seu caráter circular no que diz respeito à preservação da sua condição de possibilidade: “a interpretação, porém, conduz ao velado e exige a instância no que está originariamente velado.”<sup>145</sup>

Uma vez entrevisto quão importante para se pensar a dimensão da origem é uma das mais fundamentais palavras do cabedal conceitual de Heidegger, poderemos ver que o mesmo se passa com outra palavra essencial: “Se pensarmos, enfim, a palavra-chave do pensamento de Heidegger, onde domina a força da *aletheia* – *Ereignis*: acontecimento-apropriação, descobriremos nela a mesma ambivalência do dar-se recíproco de velamento e desvelamento, num movimento de apropriação e transpropriação”.<sup>146</sup>

A interpretação, realizada enquanto tradução, será aqui a apropriação do aberto em que se transpõe o sentido das palavras: “a mudança na escolha de palavras é já a consequência do fato de que aquilo que está por dizer nos *transpõe* para uma outra verdade e clareza, ou mesmo para outra dignidade de questão.”<sup>147</sup> Este evento de transpropriação nos remete de imediato para a última referência nominalmente “metodológica” do pensamento de Heidegger da qual podemos nos valer aqui e que provém de um termo que hoje já é considerado como um dos mais importantes de seu pensamento: a *Ereignis*.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 151. Também Gadamer, respeitado como um grande hermenêuta que conhece profundamente a filologia sobretudo grega, nos oferece um significativo testemunho de como suas “dificuldades” iniciais em lidar com o “método de tradução” de Heidegger só foram respondidas quando ele pôde ver que “o que havia de maior em Heidegger era o fato de ele conseguir escutar nas *palavras* a sua proveniência secreta e o seu presente velado. Quando ele tinha de interpretar *textos*, em contrapartida, eu tinha com frequência dificuldades porque ele ajustava com violência os textos às suas interpretações e trazia aí à fala o conhecimento do pano de fundo das palavras. Todavia, o fato de ele ter sabido efetivamente liberar a multiposicionalidade das palavras e a força interior de gravitação do uso vivo das palavras e de suas implicações conceituais, aguçando os nossos sentidos para tanto, me parece ser a herança permanente que ele deixou para trás e que nos reúne a todos aqui. Esse era o sentido positivo do termo ‘destruição’, no qual não ressoava nada como uma dizimação. É isso que qualquer um pressente – mesmo que só tenha aprendido às duras penas o alemão ou só domine imperfeitamente o grego. Não se trata aqui da assunção de um vocabulário e da observância de regras, mas de uma constante formação de horizontes e de uma abertura para o outro”. (GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 69)

<sup>146</sup> STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 116.

<sup>147</sup> HEIDEGGER: *Parmênides*, p. 19.

<sup>148</sup> Mas antes de tudo devemos advertir que esta palavra fundamental tem uma amplitude muito maior do que sua valência especificamente hermenêutica. Todavia, é apenas neste último sentido que neste momento nos utilizaremos dela. É inclusive em virtude deste direcionamento que deveremos traduzir o termo em questão por “acontecimento de apropriação”, mesmo sabendo que não só esta, mas toda e qualquer tradução já reduz sua significação.

A opção pela *Ereignis* já se justificaria de saída pela seguinte afirmação: “*Das Ereignis* – este é o termo essencial para a tentativa do pensar originário.”<sup>149</sup> Entendemos *Ereignis* aqui pelo deixar acontecer do ser que abre espaço para a apropriação do fenômeno histórico de sua verdade por um pensar que se reporte à dimensão originária a partir da diferença ontológica. “Este pensar originário é interpretação porque faz referência à história e a história aqui é o acontecimento de apropriação [*Ereignis*] da verdade do ser.”<sup>150</sup>

As duas principais obras de Heidegger através da qual se pode melhor situar a amplitude geral da *Ereignis* são “*Zur Sache des Denkens*” (“Zeit und Sein”) e as “*Beiträge zur Philosophie*” (esta última, inclusive, pertencendo ao mesmo círculo temático de “*Über den Anfang*”).<sup>151</sup> Como o que nos interessa neste momento é uma especificidade própria da *Ereignis*, não nos cabe aqui a hercúlea tarefa de querer seguir o traçado destas obras com a intenção de definir a *Ereignis*. Quanto ao que nos cabe, em relação à primeira obra citada, se pode dizer o seguinte: “*Ereignis*: contra toda pretensão de representação e definição, a *Ereignis* remetia a uma espécie de ‘evento’ da compreensão, uma espécie de ‘intuição hermenêutica’”.<sup>152</sup> Esta condição se torna ainda mais radical na segunda obra: “A *Ereignis*, nas *Beiträge*, é o acontecimento radicalmente outro – que deixa apropriar e não mais a forma em que o sujeito apropria”.<sup>153</sup>

Ainda que não tenha citado nominalmente a *Ereignis* como tal, Marlène Zarader chegou a conjugar o projeto da historicidade enquanto acontecimento de apropriação:

Como o traço fundamental de toda a determinação historial do ser, o projeto heideggeriano é projeto de *apropriação*: pelo trazer à luz daquilo que

<sup>149</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 80. A *Ereignis* é o que sustenta a “clareira” (*Lichtung*) enquanto “espaço-de-tempo que a origem tem de próprio [*Eigentum*].” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 17) Logo, “a origem sempre é a mais ampla *Ereignis* [Nun aber ist das grösste Ereignis immer der Anfang].” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 57)

<sup>150</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108, cf. tb. p. 109.

<sup>151</sup> Não só metodologicamente, mas já a partir daquela que é a mais radical condição de possibilidade ontológica, a *Ereignis*, de certa forma, já se deixava antever na *Hauptwerk* de Heidegger: “A partir de *Sein und Zeit* o compreender é um projeto, e enquanto um projeto sempre lançado ele parte daquele movimento de ocultação, de apropriação que se dá apenas através do ser.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 7, p. 3) O que se confirma no próprio autor: “Em ‘*Sein und Zeit*’, pela primeira vez se apreende como compreensão do ser aquele compreender que deve ser concebido como projeto e a projeção [*Entwerfung*] como lançada [*geworfene*], ou seja, pertencente à apropriação [*Er-eignung*] através do próprio ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 252) Por isto em outra ocasião Heidegger estipulou que “a ‘hermenêutica’ não deve descrever o já subsistente [*Vorhandenes*], mas projetar.” (HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 132. [trad. port., p. 145])

<sup>152</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 10.

<sup>153</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 11.

sustenta o pensamento dos Gregos e ao mesmo tempo se retira, ele assenta a nossa história no seu solo, instala-a nos seus limites e devolve-nos a nós mesmos. Por este fato, a quase totalidade da obra heideggeriana parece-nos poder ser compreendida como tentativa de *retomada* – do impensado, é certo, quer dizer do que, no passado, se mantinha em reserva ou à espera de futuro –, mas como retomada, apesar de tudo. Quer dizer como sendo da alçada do *Andenken*.<sup>154</sup>

Na linguagem da história fala o destino do ser. Contudo, esta linguagem é “um silencioso acontecimento de apropriação” (*ein stilles Ereignis*).<sup>155</sup> Acerca das palavras fundamentais pensadas por Heidegger a partir de seu caráter de abertura radicado na origem, o que marca a distinção a ser observada como condição prévia para a aceitação de seu exercício de apropriação é se “a questão permanece como se estas somente fossem um assim chamado conceito filosófico ou se a caminho do sentido aqui buscado se torna claro que estas palavras designam um acontecimento de apropriação [*ein Ereignis*].”<sup>156</sup> A palavra deve ser colhida pelo pensamento a partir de seu caráter relacional com o que ela nomeia, que no caso das palavras originárias, é o próprio aberto de ser. Esta abertura só pode ser rastreada naquilo que os pensadores da origem deixaram por dizer em seus respectivos ditos. Logo, para sua apropriação dos fragmentos, Heidegger antes procurou deixar claro que sua intenção é, através de uma experiência própria, “alcançar aquilo que no pensamento originário vale como o a-se-pensar.”<sup>157</sup> É a apropriação do a-se-pensar a partir do pensado que põe em relação o passado essencial e o futuro. De tudo isto se pode afirmar que pensar a dimensão da origem implica o reconhecimento da seguinte conjugação: “A ‘origem’ é o a se pensar e o pensado neste pensamento inicial.”<sup>158</sup>

A questão do método apresentada aqui se resume no seguinte: a objetivação das ciências históricas ou da historiografia é a “presentificação” (“entificação”) da mesma. “A ciência pré-teórica pretende inverter tal processo e dirigir-se para uma dimensão que é histórica num sentido que permanece totalmente a determinar.”<sup>159</sup>

<sup>154</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 362. “Termo de muito difícil tradução, sobretudo se se quiser respeitar o seu paralelismo. Globalmente, pode dizer-se que o *Andenken* é memória ou comemoração [‘memorar com’], quer dizer pensamento que se volta para trás num movimento retrospectivo [...]. A retrospectiva característica do *Andenken* não é olhar incidente sobre um passado revolto, mas olhar dirigido em direção ao que, na medida em que ainda não pensado, continua proposto ao nosso futuro – mesmo se não podemos esperar atingir esse futuro senão pelo ‘passo atrás’.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p.34)

<sup>155</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 367 [trad. port., p. 438].

<sup>156</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 236.

<sup>157</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 43 [trad. port., p. 57].

<sup>158</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 9-10.

<sup>159</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 5.

Confrontado com o horizonte ontológico, a objetivação do histórico se deixa traduzir pela intransigência do ser suprimido em seu caráter próprio de acontecer. Mas nem por isso “queremos reviver no presente um ente passado, queremos muito mais nos tornar íntimos do ser. Nos lembrar do sentido do ser e do modo como ele ainda se desdobra essencialmente [*wesl*] e sua origem, sem através disto se tornar um ente presente.”<sup>160</sup> Levando em consideração esta disparidade, aqui em momento algum caberá sequer a questão se “existiu” esta dimensão da origem, pois o fenômeno que é compreendido em chave hermenêutica nunca é “em si”, ao modo das ciências ditas positivas. Por isto a origem nunca desapareceu, porque ela, a partir de seu caráter de abertura, ressoa enquanto história do ser em suas possibilidades de sentido que apelam para a apropriação enquanto acontecimento essencial do pensamento histórico em sua pertença de escuta. Por conseguinte, ainda que a dimensão da origem deva aqui sempre ser pensada em referência direta à primeira fonte da história,<sup>161</sup> não obstante, muito do que por nós será dito talvez só possa ser inserido no horizonte da Greicidade como sua dimensão velada enquanto o que se deixa apropriar por um tipo muito específico de compreensão. É certo que a origem só pode ser pensada a partir de uma proveniência que não pode prescindir de sua localidade histórica. Mas a reconfiguração a ser empreendida exigirá que esta proveniência seja confrontada com a abertura originária do ser, com sua verdade histórica determinada pelo jogo entre velamento e revelamento e que é também por isso possibilitadora da *Ereignis* enquanto “acontecimento de apropriação”.

A origem, questionada em sua abertura, sofrerá uma prospeção de seus limites, exercício que deixa surgir para o pensamento sua amplitude essencial a ser apropriada como tal a partir de seu acontecer histórico. Como acima foi dito, “o seu estatuto, portanto, é muito claramente o de uma *condição de possibilidade*. E como é que essa condição poderia funcionar, senão como *fundamento* daquilo que torna possível?”<sup>162</sup> Aquilo que aqui esperamos poder ser entendido como “ciência do possível” é o que perfaz uma hermenêutica apropriada para a ontologia heideggeriana. Basicamente, esta “ciência” nada mais deve fazer que conjugar os sentidos de compreensão, interpretação e apropriação do fenômeno histórico do ser tomado a partir de sua origem.

---

<sup>160</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 86.

<sup>161</sup> “Primeira” não em sentido cronológico, mas limítrofe no sentido de que, ainda sempre dentro do horizonte histórico, o panorama grego é a última estada epocal com a qual pode se deparar um pensar radicalmente comprometido com a história.

<sup>162</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 350-51.

Aquilo que foi buscado neste tópico deve permanecer como tarefa no seguinte sentido: à *Weisheit* (*essentia*) deve ser contraposto os *modos* de “como-ser” (*Wie-sein*).<sup>163</sup> Assim, a própria *Wesung* do ser não acarretará a exclusão da pergunta pelo que é o ser, mas antes sua “incorporação” (*Verkoppelung*) na questão modal.<sup>164</sup> E como é o ser? É ao modo da retração, pelo seguinte: o ser só é sendo, mas sendo, é já sempre ente, e “quando o ente ‘é’, o *ser* não pode ser” senão como ser do ente.<sup>165</sup> A retração é assim “a doação” (*die Schenkung*) do ser que deve ser preservada em seu modo essencial.<sup>166</sup> E isto só é viável na confrontação com a dimensão histórica do ser que nos exige uma “memoração” que reabra o “espaço-de-jogo-no-tempo” (*Zeit-Spiel-Raum*) do ser.<sup>167</sup> Este “jogo rememorativo”, todavia, só poderá ser vigorosamente incitado a partir da confrontação entre os “elementos de força” que compõem a dinâmica da origem.

## 1.2 As “potências da origem”

Devido ao fato de já termos procurado responder à indispensável tarefa de delimitar com máxima precisão possível aquilo que estruturalmente deve ser entendido por “origem” em Heidegger, aqui apenas nos limitaremos a colocar em jogo determinados elementos que compõem o caráter dinâmico da dimensão da origem.

Vimos que “origem” é a localidade velada de onde provém o “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*) destinado ao pensamento essencial. A questão que de imediato poderia advir de tal afirmação seria: o que se origina da origem? Contudo, o exercício fenomenológico que devemos sempre observar exige de nós que reconfiguremos tal questão perguntando agora: *como* a origem é originariamente?<sup>168</sup>

O dístico que unicamente consta como “prefácio” da obra “*Über den Anfang*” anuncia que ultrapassar a origem é impossível.<sup>169</sup> Isto porque a dimensão da origem é a fonte da qual parte a saga do pensamento disposto pela história do ser. A origem é o

<sup>163</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 270.

<sup>164</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 289.

<sup>165</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 286. Daí poder ser aproximado ser e nada, desde que “‘nada’ signifique o não-ente.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 286)

<sup>166</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 293.

<sup>167</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 257.

<sup>168</sup> Perguntar pelo “que” se origina da origem é ainda uma questão metafísica, pois a origem enquanto ser é sempre distinta de qualquer ente que dela se origina. “Esta questão aparentemente justificada volta a resvalar imperceptivelmente na metafísica; dito mais precisamente: ela ainda provém dela. Ela ‘pensa’ primeiramente um ente, ela exige do ser que ele seja a entidade deste ente; logo, a origem de algo originado”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 17) Por isto, “de fato temos agora que tornar claro *como* a essência se desdobra [*wie das Wesen west*], mas não *como o que*.” (HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*, p. 88)

<sup>169</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 1.

“lance de saída” do projeto histórico do ser, é assim o próprio ser enquanto surgimento. Logo, dizer que “o ser é a origem”<sup>170</sup> significa dizer o mesmo que o ser do ente somente é a partir da origem. Isto não deve remeter a um ser que surgiu da origem como algo que se desprende de sua causa, mas antes a um fenômeno que só se dá em relação com a abertura de ser e à mesma se reporta enquanto sua condição de possibilidade. A origem, enquanto “surgir”, tem “a única essência que autoriza a dizer: ‘o ser é’.”<sup>171</sup> Deste modo, pensar o ser radicalmente significa remeter o pensamento para a dimensão da origem e com isto reconhecer que a origem é o âmbito essencial do qual surgem as palavras que possibilitam dizer o ser radicado em seu caráter de abertura. Esta propiciação é a própria *Ereignis* em sua modalidade originária: “pensar o ser enquanto origem é pensar previamente na essência do ser enquanto *Ereignis*. Ambos os modos de dar-se essencialmente [*Wesung*], *Ereignis* e origem, se copertencem.”<sup>172</sup> Como já dissemos, nas “*Beiträge*”, Heidegger procura estipular enfaticamente o seguinte: “*Das Ereignis* – este é o termo essencial para a tentativa do pensar originário.”<sup>173</sup> Isto porque “origem”, assim como *Ereignis*, são “palavras diretivas” (*Leitworte*) para dizer o ser.<sup>174</sup> Por tudo isto, diante da própria dificuldade em definir a *Ereignis*, devemos nos prender aqui ao seguinte: “Com efeito, o que é fundamentalmente o *Ereignis*? Digamos, antecipando, que nos parece ser o território último ao qual Heidegger chega no seu retrocesso para a origem. Melhor ainda: é a própria origem.”<sup>175</sup>

A origem como tal tem sua peculiaridade no seguinte fato: “O de todo estranho, e por conseguinte o mais próprio, é que nós não a possuímos e nem podemos possuí-la, mas ela nos retém.”<sup>176</sup> O pensamento se detém diante da origem porque não a podemos apreender fixamente, pois enquanto fenômeno do ser ela é sempre outra, nunca é si mesma.

Quando efetuou assim o salto que o faz penetrar no *Ereignis*, o pensamento fica radicalmente transformado. É que doravante o seu ponto de partida para pensar tanto o homem como o ser, já não se situa no ente: retrocedeu para o lado da origem – origem ainda enigmática, mas que todavia se presta à nomeação –, nela captou com o olhar a co-pertença essencial e primeira, e é

<sup>170</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 16.

<sup>171</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 11.

<sup>172</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 9. “A origem é originariamente – e isto significa: abissalmente – a *Er-eygnis*.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 11)

<sup>173</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 80.

<sup>174</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 35. Podemos ver claramente que há uma circularidade entre os termos: *Das Er-eygnis aber ereignet sich als Anfängnis*; (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 173).

<sup>175</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 173.

<sup>176</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 45. “Neste estranhamento realizamos a experiência da ocultação como essência do ser.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 45)

a partir desta que pode pensar o ser e o homem no que lhes é próprio, quer dizer tornar a descer para um lugar diferente do da tradição.<sup>177</sup>

O ser é sempre outro quando deixa ser. Logo, é no espaço concedido pelo ser em sua origem que a história do ser do ente permanece sempre em aberto. Em sua originária abertura abissal o ser é outro que não ele mesmo. Não por extensão, mas concomitantemente, a história, espaço temporal de manifestação do ser em sua retração, é desde sua origem localidade de apropriação. O pensamento essencial só é propriamente incidindo no espaço aberto pelo ser a partir da origem. Esta incidência só pode acontecer ao modo de uma apropriação. Por conseguinte, a história do ser é transcendente porque guarda a possibilidade de reportar ao outro de si mesmo. “O ser pode ser definido como transcendente apenas no sentido da alteridade”.<sup>178</sup> Daí se dever afirmar que a “propriedade” (*Eigentum*) da origem é deixar o ser em seu “como”.<sup>179</sup>

A palavra fundamental encontrada por Heidegger para remeter à linguagem estes elementos em uma conjuntura que exprima um “acontecer que aproprie com propriedade” é a *Ereignis*: “O ser enquanto a outra origem é a *Ereignis*”.<sup>180</sup> *Ereignis*, ainda que de todo intraduzível,<sup>181</sup> é “acontecimento de apropriação”. A origem se confunde com a *Ereignis* não só por ser um “acontecimento de apropriação”,<sup>182</sup> mas também porque é um “acontecer que propriamente se vela” (*sich verbergende Ereignen*)<sup>183</sup> na medida em que “não é um dado, um fundamento que pode ser compreendido ou objetivado: é o modo e ao mesmo tempo o âmbito do dar-se do ser, o puro acontecimento que deixa vir os entes à presença, subtraindo-se contudo a esta.”<sup>184</sup>

Um dar-se próprio que se define somente pela própria recusa de determinações, a *Ereignis* é o que permite o ser se velar como tal.<sup>185</sup> Além disto, quando

<sup>177</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 170.

<sup>178</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 9.

<sup>179</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 110.

<sup>180</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 48.

<sup>181</sup> Cf. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, p. 15.

<sup>182</sup> “Desta maneira, busca-se manter ao mesmo tempo seja a referência ao caráter temporal do evento em que o ser se dá (*Ereignis* como acontecimento, no sentido mais comum do vocábulo alemão), seja a valência do *eignen* que Heidegger sublinha, por exemplo em *Unterwegs zur Sprache*, e que deve ser entendido de maneira transitiva: *er-eignen* como apropriação, tornar algo próprio. *Ereignis* é, desta maneira, o âmbito (‘o campo de oscilação’) [...]. Sempre tendo presente que apropriação é também expropriação, uma vez que cada um dos termos em questão é espoliado não apenas de sua definição tradicional, mas também da própria possibilidade de uma fixação definitiva, estática, da própria essência.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 5)

<sup>183</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9 [trad. port., p. 466].

<sup>184</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, pp. 2-3.

<sup>185</sup> Cf. HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9 [trad. port., p. 466].

Heidegger se pergunta se “algo mais se deixa dizer da *Ereignis*?”,<sup>186</sup> responde de imediato que é somente através da “retração” (*Entzug*), que é um “modo determinado de dar-se”.<sup>187</sup> Logo, é fundamentalmente através de uma das palavras mais essenciais do pensamento de Heidegger que a retração se mostra como o que pertence ao acontecer mais próprio do ser, como seu “traço” (*Zug*) essencial, pois é através dela que o ser é “o que se expropria” (*es enteignet sich*) de si próprio.<sup>188</sup>

Podemos ver então que a *Ereignis* só pode ser “apropriação” (*Zueignung*, *Aneignung*) já sendo “transpropriação” (*Übereignung*) enquanto constante “expropriação” (*Enteignung*).<sup>189</sup> Isto é o que coloca a *Ereignis* em relação imediata com a dimensão da origem, pois “a transpropriação é a remissão à origem enquanto origem.”<sup>190</sup> A origem enquanto origem é renúncia de si enquanto concessão ao que lhe advém a partir de seu espaço de jogo aberto pela retração do ser. Concomitantemente, “o jogo da *Ereignis* é aquele de levar ao próprio, um próprio que não se encontra dentro de si, não é um já dado”.<sup>191</sup> Observando que o livre trânsito de sentido propiciado pela *Ereignis* pensada a partir da dimensão da origem é uma dinâmica que constitui a própria mundaneidade em sua tessitura de significações, devemos poder entender que aqui se trata de uma “transcendência de mundo” no sentido “histórico” (fático) do termo. Logo, a *Ereignis* pode ser entendida como o evento hermenêutico da história do ser em sua verdade que consiste em sua manifestação a partir de sua retração.<sup>192</sup>

O sentido desvelado pela história a cada época é sempre a atualização de um espaço concedido por uma ausência que tem lugar na origem de ser. Na radicalidade desta dinâmica, a anterioridade última torna-se inatingível, inapropriável como tal; o que torna possível as possibilidades de apropriação.

A origem retroage à medida em que se retrai e assim se revela como o que se vela, como o que se furta à apropriação última. Ela desvela um passado essencialmente possível que em sua presença se subtrai à presentificação. “Esta desocultação do atual, pela forma que assume o seu antigo-distante, e que no atual se reflete, dando-lhe a específica forma epocal, oculta, mais do que revela, a atualidade do atual. Pois dir-se-ia

<sup>186</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9 [trad. port., p. 467].

<sup>187</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 10 [trad. port., p. 467]. A retração como tal é a própria *Ereignis* (cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 129 [trad. port., p. 116])

<sup>188</sup> Cf. HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 10 [trad. port., p. 467].

<sup>189</sup> “Aqui a *Er-eignung* deve ser entendida no significado literal de vir-ao-próprio através deste duplo movimento.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 4)

<sup>190</sup> *Die Übereignung ist die Zuweisung in den Anfang als Anfang*. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 29)

<sup>191</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 4.

<sup>192</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 20-21.

que a atualidade de qualquer atual se constitui pelo que mais se ausenta de sua antigüidade”.<sup>193</sup> Assim, o modo em que a origem se faz presente historicamente é através de sua própria ausência. É justamente esta presença ausente que se distende historicamente até nós, de forma que ao longo de sua retração tenha deixado espaço para a configuração de determinados pensamentos epocais que se ressintam de sua condição originária irrealizada (sempre por realizar). Cada época é então o modo de configuração histórica deste espaço de sentido aberto pela origem em seu acontecer essencial. Como consequência devemos admitir que o pensamento originário não recebe seus limites de alguma determinada consciência dele derivada, mas é disposto pelo mesmo sentido da história que nos chega já nos ultrapassando apontando agora para o “passado” enquanto possibilidade aberta a ser apropriada a partir de sua própria história. Onde se esgota o sentido do presente isolado, ou seja, do presente não pensado no jogo das êxtases temporais, é justamente aí que se abre o espaço da ausência que remete à fonte das possibilidades em sua nascente. A dimensão da origem é então o privilegiado lugar confrontado pelo pensamento essencial que se defronta entre presença e ausência de sentido.

No que tange à dimensão da origem (sendo não só “proveniência”, mas também “destinação”), “ausência” não só deve sempre ser entendida em remissão à abertura do ser enquanto radical condição de possibilidade a partir da qual o ente vem a ser, como também à sua irrevogável possibilidade limítrofe de vir a deixar de ser. Logo, não devemos nunca descurar que não somente “o acontecimento próprio da origem é o declínio”<sup>194</sup>, como antes o declínio deve ser pensado como “o mais próprio acontecer”.<sup>195</sup> Isto faz ainda com que se reconheça que “o declínio é a singularidade da *Ereignis*.”<sup>196</sup>

O movimento da origem, além de ser “surgimento”, é também “declínio”, e por conseguinte, “transição”; não numa linearidade histórica, mas de forma contingente ao tempo na mútua alternância de ser presente e ausente na copertença que a ambos

---

<sup>193</sup> SOUSA: *Mitologia II: história e mito*. Brasília: UNB, 1988, p. 19. “O paradoxal, aqui, é isto mesmo: a presença do agora faz-se presente pela presença do outrora, mas presente que se faz presente pela ausência do que no outrora é mais presente.” (SOUSA: *Mitologia II: história e mito*, p. 19)

<sup>194</sup> *Das Ereignis des Anfangs ist der Untergang*. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 24)

<sup>195</sup> *Untergang als das Eigenste des Ereignisses*. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 94)

<sup>196</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 83. “O declínio é a *Ereignis*.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 83)

constitui propriamente.<sup>197</sup> O “declínio” (*Untergang*) do ser é originariamente próprio de sua essência porque seu “movimento” (*Gang*) ocorre “sob” (*unter*) a história.<sup>198</sup> Isto é o mesmo que dizer que o ser permanece velado em sua manifestação. Por isso a origem só será o “modo de ser da verdade” (*Wesung der Wahrheit*) porque também só se desdobra historicamente pautada pela tensão entre velamento e revelamento.<sup>199</sup> O ser como desvelamento em tensão com o velamento atesta como a origem mal se origina, pois ela já surge declinando.<sup>200</sup> A origem é declínio em sua ocultação, que é seu modo essencial de doação: “o que há de originário na origem declina em si porque a verdade se desdobra essencialmente como a ocultação desveladora.”<sup>201</sup> Logo, o declínio só pode ser determinado a partir da origem,<sup>202</sup> pois declina não somente o que surge (*aufgeht*) ou parte (*ausgeht*) da origem, mas também o que nela “adentra deixando de ser” (*eingeht*).<sup>203</sup> Isto nos condiciona ao fato de que “só o que é originário pode declinar, pois o declínio é a recaída da origem, de forma que, contudo, esta origem deixe originar uma outra origem. É a esta que faz referência o declínio.”<sup>204</sup> Apenas sendo essencialmente declínio é que a origem pode ser sempre abertura de si que confere espaço ao que advém a partir deste aberto. Por isto “a origem é a necessidade premente do declínio.”<sup>205</sup> Esta “necessidade” é intrinsecamente constitutiva: “o declínio é a mais íntima originariedade.”<sup>206</sup>

O declínio, “grandeza da Grecidade”, consiste no “retorno transformado [*gewandelten Wiederkehr*] do que lhe é originário.”<sup>207</sup> Este retorno é seu próprio pensamento. Um pensamento que, contudo, deve ser ao modo da própria origem da qual parte e para qual se volta. Todavia, como se poderia configurar um pensamento em termos de ausência de si mesmo? A resposta possível provém da seguinte afirmativa: “o

<sup>197</sup> “O declínio não é porém aqui sinônimo de decadência, mas é a *Untergang* como *Übergang*, a decisão que vai ao fundo, na direção da origem que instaura a história futura.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 4)

<sup>198</sup> *Seyn [...] geht in sein “Wesen” unter als der Anfang. [...], und d.h. zugleich geht unter in sein Eigentum das Seyn.* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 19)

<sup>199</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 58.

<sup>200</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 45.

<sup>201</sup> *Wahrheit west als die entbergende Verbergung, darin die Anfängnis des Anfangs in sich untergeht.* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 128)

<sup>202</sup> “Somente do ponto de vista da origem o declínio deixa-se pensar em sua experiência.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 249)

<sup>203</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 85.

<sup>204</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 87.

<sup>205</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 91.

<sup>206</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 91.

<sup>207</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 18.

declínio é a despedida.”<sup>208</sup> Segundo Heidegger, o pensamento essencial é um pensamento que deve se despedir de suas bases tradicionais: “O que há de originário se origina como declínio. No que há de originário o ser está sob a custódia da despedida.”<sup>209</sup> A “despedida” (*Abschied*) é um pensamento de “de-cisão” (*Entscheidung*),<sup>210</sup> ou seja, um pensar que possibilite para si mesmo a “cisão” (*Scheidung*) que é intrinsecamente constitutiva não só da origem, mas logo também do próprio ser enquanto diferença (*Unterschied*). “O caráter de despedida [*die Abgeschiedenheit*] é um modo em que o ser é”.<sup>211</sup> É este seu caráter que permite ao ser “permanecer em declínio na ocultação”.<sup>212</sup> Visto sob a constante iminência do declínio de ser, o ente doado pelo fenômeno remete à própria abertura de significância, a mesma na qual deve reincidir a apropriação da origem. No fenômeno da ausência em seu caráter de aberto, “isto que se faz presente é a pura ocultação na intimidade do declínio.”<sup>213</sup> Somente através desta “intimidade” (*Innigkeit*) se chega a “familiaridade com o ser” (*Heimisch im Seyn*) que impõe como condição prévia “saber um mínimo do que há de originário na origem e pensar a despedida.”<sup>214</sup> Saber que o mais próprio da origem é se retrair em seu fundamento se doando e assim abrindo espaço para a apropriação de suas modalidades possíveis e que com isto “a origem é o encarregar-se da despedida.”<sup>215</sup> É somente sempre se depreendendo que a origem se distende como tal. Seu desdobramento temporal exige que a origem parta de um si próprio que como tal não pode mais ser retomado senão pela apropriação hermenêutica de sua própria ausência. O que se revela na seguinte circularidade: “A essência do ser é a origem. O que há de originário na origem é a despedida. O que há de originário é a apropriação [*das Ereignis*] do declínio. O declínio é a intimidade do que há de originário. A despedida é a chegada do velar que se mantém à distância”.<sup>216</sup> A despedida é exigida pelo velamento da origem como tal no seu íntimo acontecer histórico enquanto declínio. A despedida é assim a condição de

<sup>208</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 24. “O acontecimento apropriador da origem é a singularidade da verdade no declínio em despedida.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 93)

<sup>209</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 21.

<sup>210</sup> “A origem se mantém fiel ao seu modo essencial de ser [*Wesung*] na oscilação como o entre da ‘de-cisão’, como o ajuste de cada ‘transpropriação’ dos deuses para a deidade, dos homens para a humanidade, da Terra e do mundo.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157)

<sup>211</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 15.

<sup>212</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 15.

<sup>213</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 84.

<sup>214</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 24.

<sup>215</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 18.

<sup>216</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 24.

preservação do ser em seu caráter originário de abertura, dado que o ser é de essência “declinável”<sup>217</sup> por ser já sempre somente enquanto diferença:

O olhar mais profundo na essência da diferença abre-se no seguinte sentido: ser é origem e enquanto origem a chegada. À origem porém pertence o ajuste do declínio enquanto despedida. Ser é despedida. Na despedida está encerrada a essência abissalmente originária da diferença. E a partir daqui pode ser ousado, com algum perigo, um passo que não obstante pode ser um passo em falso.<sup>218</sup>

Este “passo” é o “passo atrás” (*der Schritt-zurück*) do pensamento diante do ser reconduzido à origem. Este passo pode ser em falso justamente quando almeja atingir uma base consistente deixando de assumir o risco de abrir mão de um fundamento último para o ser.

Cooptar a origem significa assumir a inserção do pensamento na extensão da clareira que se retrai abrindo espaço. Perseguir o ser em seu caráter de velamento é voltar-se essencialmente para sua “abertura originária” (*anfänglichen Offenbarkeit*).<sup>219</sup> Somente se radicadas nesta abertura é que as palavras da origem podem ser iluminadas em seu caráter remissivo. A partir da clareira do ser, a dimensão da origem tem sua “verdade” garantida, pois clareira e ocultação são os modos de ser da verdade originária, por isto “clareira e ocultação são o acontecer próprio que retrai e encanta.”<sup>220</sup>

A origem está velada por sua própria amplitude que se interpõe entre sua abertura histórica e o pensamento que diante deste aberto só pode ser o pensamento da despedida: “a origem é originariamente o ‘en-carregar-se’ da ocultação, e isto significa, da despedida.”<sup>221</sup> É por sempre exigir a despedida de si mesma que a origem é o “abismo do que se faz presente [*Verschenkung*], porque ela ainda torna presente a garantia da essência de uma doação [*Schenkung*]”.<sup>222</sup> Por conseguinte, temos que “o ser, enquanto o abismo do que se faz presente, dispõe o caráter de instância do *Dasein* na disposição fundamental originária do pensamento.”<sup>223</sup> O pensamento oscila no abismo aberto pelo ser a partir de sua distância em relação à dimensão da origem. Tomada “em si”, a origem é o próprio abismo de ser, pois o que lhe é mais próprio é justamente

<sup>217</sup> *Das untergängliche Wesen des Seyns* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 26).

<sup>218</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 72-73. “A diferença é a liberação da clareira em que a origem surgindo se libera, não progredindo, mas se prendendo, o aberto, como ele se manifesta como origem diante do surgimento, origem que é despedida que retorna a si.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 75)

<sup>219</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 236.

<sup>220</sup> *Lichtung und Verbergung sind entrückende-berückende das Ereignis selbst*. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 236)

<sup>221</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 10.

<sup>222</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 15.

<sup>223</sup> *Das Seyn als der Abgrund der Verschenkung stimmt die Inständigkeit des Da-seins in die anfängliche Grundstimmung des Denkens*. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 15)

recusar apropriação última, abrindo assim para o infundado de si mesma.<sup>224</sup> A relação entre a origem e o abismo implica certa circularidade entre os mesmos, pois se “a origem é a fundação [*Gründung*] do abissal [*Ab-gründigen*]”,<sup>225</sup> por sua vez, “o abismo [*Abgrund*] é a essência originária do fundamento [*Grund*].”<sup>226</sup> Assim, o abismo é o próprio “modo” (*Weise*) de deslocamento do fundamento do ser.<sup>227</sup>

O modo de aparecer mais originário do fundamento é dado para Heidegger pelo abismo entendido não como não-fundamento, negação de qualquer fundo, mas como uma retração, um permanecer longe do fundamento, que funda apenas através da refutação. Em outros termos, apenas retirando-se o fundamento abre o espaço de uma abertura, permite que possa vir ao aberto aquilo que a partir dele se manifesta.<sup>228</sup>

Ele, o abismo, não é resultado produzido, mas é o próprio dinamismo que faz a mediação entre o ser e a origem. “A originariedade da origem é o ‘retornar-a-si’ que surge, o ‘em-basar’ do abismo.”<sup>229</sup> O ser se origina do abismo de si, o mesmo para o qual sempre se volta.<sup>230</sup> Disto pode ser inferido que é somente “no abismo da verdade do ser” que pode ser realizada a experiência da origem.<sup>231</sup> Esta experiência só pode ser possibilitada justamente quando confrontada com o abismo da origem que a preserva de uma apreensão estritamente ôntica.

Mas a verdade do ser, trânsito oscilante entre velamento e revelamento, tem a *ocultação* (*Verbergung*) como condição de possibilidade para o fenômeno ontológico, logo é “fundamento” do ser.<sup>232</sup> Mas sendo o ser essencialmente retração, como se poderia falar em “fundamento” (*Grund*) para o mesmo? O abismo (*Abgrund*) é a “proveniência” (*Herkunft*) do ser.<sup>233</sup> O abismo remete ao mesmo tempo à amplitude e à distância do ser. Apenas incidindo no abismo do ser é que o pensar pode reconhecer o mesmo como abertura de todo inapropriável. Por isso no abismo “ocorre a *clareira*

<sup>224</sup> “O abismo [*Ab-grund*] é o infundado [*Ungegründete*] da verdade do ser.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13)

<sup>225</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 47.

<sup>226</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 379.

<sup>227</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 379.

<sup>228</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 7.

<sup>229</sup> *Die Anfänglichkeit des Anfangs ist das aufgehende In-sich-zurück-gehen, das Er-gründen des Abgrundes.* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 59)

<sup>230</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 172. “Sua essência oculta-se na própria ocultação, na qual é retida a desocultação e velada a abissalidade da origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 173)

<sup>231</sup> Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 50 [trad. port., p. 69].

<sup>232</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 380.

<sup>233</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 385.

[*Lichtung*] originária”.<sup>234</sup> O abismo, “no referido sentido é a primeira clareira do aberto”.<sup>235</sup>

Nossa experiência recebe seu sentido não simplesmente do que foi dito e permanece, mas do que ainda ressoa por dizer a partir do confronto com palavras que devem ser contempladas por esta experiência na própria abertura que as possibilitou. Este é inclusive o modo como o pensamento (*Denken*) rende graças (*Danken*) ao que lhe é sua própria condição de possibilidade.<sup>236</sup> A apropriação de Heidegger só pode “violentar” as palavras originárias porque antes elas são tais que nos sobrepõem quando dispõem o pensamento no abismo de um dizer que desloca o fundamento de ser. É justamente este deslocamento do pensar que exige uma linguagem capaz de preservar “a sua força originária de nomeação” que “permite ao impensado estar próximo, presente, vivo [...], sem perder por isso o seu estatuto de impensado.”<sup>237</sup> Zarader coloca a mesma coisa, mas também como que algo proposto pela própria origem que “não propõe ao pensamento mais do que a sua própria reapropriação, a assunção, senão do seu solo, pelo menos da abertura abissal de onde surge.”<sup>238</sup> Contudo, como esta experiência do impensado pode ser suportada se não por um pensamento que se sacrifique a si mesmo? Um dos grandes méritos de Heidegger consiste em ter demonstrado que o pensar se abisma na poesia.

O abismo é justamente o que preserva a própria instância de ser garantindo a dinâmica que não deixa espaço para sua substancialização, para o “que” do mesmo, mas antes somente para sua modalidade de ser, o “como” hermenêutico-ontológico. Por isto, todos os elementos que buscamos projetar na dimensão da origem fazem referência fundamentalmente ao modo essencial de ser desta, e não à “coisas originadas”, pois “a origem é na medida em que ela se torna sempre mais originária.”<sup>239</sup> O que há de essencialmente originário na origem é sua própria reserva. Confrontado com esta reserva, “o pensamento histórico do ser se modifica no originário.”<sup>240</sup>

<sup>234</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 380.

<sup>235</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 380.

<sup>236</sup> “Assim pode ser representado pela antiga palavra alemã ‘Gedank’ que significa ao mesmo tempo ‘memória’ e ‘reconhecimento’”. (SIQUEIRA: “O pensamento original”. *Presença Filosófica*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filosofia Católica, 1988, p. 105)

<sup>237</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 28.

<sup>238</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 360.

<sup>239</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 103.

<sup>240</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 55.

Por ser a própria possibilitação da experiência originária é que o abismo será entendido por Heidegger como “a *unidade originária* de espaço e tempo,”<sup>241</sup> ou melhor dito, “o espaço de tempo” (*das Zeit-Raum*) que deixa ser a partir do aberto de si mesmo e que é “o *local-momentâneo* [*Augenblicks-stätte*] do conflito (ser ou não-ser).”<sup>242</sup> Este espaço-de-tempo é o local do acontecer do ser em sua fugacidade constitutiva que abre para o evento de apropriação, para a *Ereignis*, que faz com que o abismo seja a única condição de manifestação do ser como tal.<sup>243</sup> “O ser se manifesta então como o insondável,<sup>244</sup> como tal, sempre rebatido, não oferece amparo algum e recusa todo solo ou mesmo subsolo. O ser é a renúncia a toda esperança de poder prestar como fundamento.”<sup>245</sup> É somente deste modo que “o ser se mostra por toda parte como abismo.”<sup>246</sup> Pensar a dimensão da origem de maneira radical pode então ser entendido como o modo de penetrar na intimidade do ser, numa interioridade que é abissal na recusa do limítrofe. Sendo assim, o abismo da origem é o que preserva o feixe de possibilidades que se origina do aberto de ser e vem ao encontro do pensamento essencial.

Como abismo (sem fundo), que tem na liberdade ou na transcendência a sua razão, o fundamento obrigaria o pensamento a saltar num aparente vazio total, que, entretanto, lhe proporciona “a correspondência com o ser como ser (*Entsprechung zum Sein als Sein*), isto é, a verdade do ser”. Mediante esse salto, ingressaríamos no jogo do ser em sua verdade,<sup>247</sup>

O que Heidegger chama de “salto” é a modalidade do pensamento de despedida. Esta modalidade, “o salto” (*der Sprung*) está em relação direta com a “origem” (*Ursprung*), pois ela mesma é o “salto primordial”.<sup>248</sup> O próprio “pensamento

<sup>241</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 379.

<sup>242</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 29. O abismo é o próprio “espaço de tempo do conflito;” e “a origem do conflito – ser ou não-ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 346) “O espaço de tempo enquanto abismo.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 376, cf. tb. p. 379)

<sup>243</sup> “Aproximamo-nos da essencialização concebendo-a enquanto espaço-de-jogo-do-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*).” (NUNES: *Passagem para o poético*, p. 292)

<sup>244</sup> A palavra é *Bodenlose* (“sem fundo”), mas que em sentido figurado remete também ao “espantoso” no sentido de “enorme” (“extremo”).

<sup>245</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 62-63.

<sup>246</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 63. “É esse retrair-se da realidade que torna significativo e possível pela primeira vez uma emergência na existência e na manifestabilidade. O foco propriamente dito da hermenêutica da facticidade – por mais estranho que isso possa soar”. (GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 54)

<sup>247</sup> NUNES: *Passagem para o poético*, p. 290.

<sup>248</sup> “*Sprung*, ‘pular, saltar’, já significou uma ‘nascente, fonte’.” (INWOOD: *Dicionário Heidegger*, p. 134) “Fazer brotar [*erspringen*] algo, trazer ao ser no salto [*Sprung*] instituidor a partir da proveniência essencial, é isto que significa a palavra origem [*Ursprung*].” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 64 [trad. port., p. 84]) Ainda: “O originário [*Ursprüngliches*] permanece originário somente quando ele tem a constante possibilidade de ser o que ele é: origem [*Ursprung*] enquanto brotar [*Entspringen*] (do velamento da essência).” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 111 [trad. port., p. 160, trad. bras., p. 169])

essencial” é “o salto no ser.”<sup>249</sup> O salto é a configuração da condição que exige do pensamento o “prender-se no esvair ao abismo” enquanto projeto do ser que torna própria a origem.<sup>250</sup> O salto é então a inserção do pensamento essencial no abismo do ser.<sup>251</sup> Sendo “somente à distância” que o pensamento pode adentrar a dimensão da origem,<sup>252</sup> esta distância exige “o salto” que é imprescindível para “captar” (*auffangen*) a origem.<sup>253</sup> “Captar” significa aqui muito mais se cooptar na oscilação da origem de maneira tal que o salto possa ser entendido como o modo do pensamento essencial seguir o aceno para a origem.<sup>254</sup> Dito de outra maneira, o salto é a modalidade exigida ao pensamento para que este corresponda à própria dinamicidade ontológica em sua origem.<sup>255</sup> É neste mesmo sentido que Heidegger dirá que “o salto é o mais extremo projeto da essência do ser”.<sup>256</sup> Projeto (*Entwurf*) que, se apropriando da linguagem da “analítica existencial”, acontece em seu caráter de ser lançado (*Geworfenheit*): “o salto é a realização do projeto do ser no sentido de uma reinserção no aberto”.<sup>257</sup> Com isto, todavia, não arrogamos ao salto qualquer ilusória pretensão de “transcender a realidade”, mas antes de alargar as possibilidades de ser remetido para a própria condição de oscilar no aberto de mundo. Dito em termos de uma historicidade autêntica, “o salto, contudo, não implica de maneira alguma uma saída da tradição (o primeiro início); trata-se, na verdade, de uma dinâmica de aprofundamento da própria metafísica.”<sup>258</sup> O salto permite o olhar panorâmico sobre a história do ser. Mas devido à amplitude desta história, se exige do salto que este seja um salto apropriador. Assim, o salto é o elemento exigido pela tensão entre a dimensão da origem e o pensamento originário: “O salto é ao mesmo tempo um retorno (*Rückgang*), um retroceder para o

<sup>249</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 220. Também o salto é uma “disposição fundamental”. (Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 485)

<sup>250</sup> *Der Anfang ist das Sich-auf-fangen in der Entgängnis zum Ab-grund* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 10).

<sup>251</sup> “O que há de originário é o encarregar-se e o ater-se da inserção no abismo e o prender-se ao oscilar do entretanto.” [*Die Anfängnis ist das An-sich-nehmen und An-sich-halten des Eingangs in den Abgrund und das Sichfangen in die Schwebe des Inzwischen.*] (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 16)

<sup>252</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 9.

<sup>253</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 10.

<sup>254</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 110.

<sup>255</sup> “Assim, não apenas o pensamento é transitório, inicial, mas também o fundo é inicial e não pode senão ser tal: o fundamento mesmo encontra-se em movimento.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 7)

<sup>256</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 230.

<sup>257</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 239.

<sup>258</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 2.

início, que termina por conotar o *Übergang* essencialmente como *Untergang*, como caminho para baixo, para o fundo.”<sup>259</sup>

O pensamento, no salto, torna-se pensamento de uma lembrança (*Andenken*) não do passado (*Vergangenes*), mas do ter sido (*das Gewesene*). Com isto queremos dizer a reunião daquilo que justamente não passa, mas é por essência (*west*), isto é, perdura concedendo ao pensamento novos olhares. Em todo ter sido oculta-se um perdurar cujos tesouros freqüentemente permanecem por muito tempo enterrados, riquezas que no entanto colocam sempre de novo o pensamento diante de uma fonte inexaurível.<sup>260</sup>

Na seqüência desta citação extraída d’ “O princípio do Fundamento”, Heidegger afirma que o salto “leva a um dizer que fala do ser enquanto tal.”<sup>261</sup> Isto é, fala no aberto de ser. O salto no espaço de jogo da história aberto pela própria dinamicidade ontológica faz “necessário combinar o pensamento com esta dualidade de retração e manifestação”.<sup>262</sup> Entretanto, o salto, enquanto modalidade do pensamento essencialmente originário, deverá ser visto como próprio de determinados pensadores e poetas. Estes, porém, são os “raros”, pois “sempre apenas poucos chegam ao salto; e isto em diferentes épocas.”<sup>263</sup>

Sendo essencialmente retração, “a origem só ocorre no salto”.<sup>264</sup> Este salto é o único trajeto através do qual o pensar pode acompanhar o ser até sua dimensão originária. Na verdade, o salto é a manifestação da transcendência ontológica no sentido em que o ente, enquanto condição de efetivação para o ser, deve ser tornado remissivo a este mesmo ser que, por sua vez, é condição de possibilidade para o ente. Contudo, uma vez denotada tal circularidade, a mesma nos conduz ao “sacrifício ontológico”, pois não deveria ser notável também para nós que o ser só possa ser sendo e que tal acontecer essencial justamente o entregue ao mais ôntico?<sup>265</sup> Em resposta, pensado a partir da origem, o ser só pode receber “indicações”, ou seja, só pode ser intuído como “o mais raro”, como “não representável”, como “a máxima estranheza”, em suma, como “o *velar-se* essencial”.<sup>266</sup>

O fato do próprio ser ser o que si retrai (*das Sichentziehende*) é que também nos permite entender melhor a face mais radical do ser em Heidegger: seu “caráter de

<sup>259</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 3.

<sup>260</sup> HEIDEGGER: *O princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 131.

<sup>261</sup> HEIDEGGER: *O princípio do Fundamento*, pp. 93-94.

<sup>262</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 7, p. 8.

<sup>263</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 236.

<sup>264</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 229.

<sup>265</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 255.

<sup>266</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 252.

nada” (*Nichthaftigkeit*), do qual se origina o “poder de criar” como a “mais elevada doação”.<sup>267</sup> É no abismo do ser que se desdobra o “possível”. Sendo condição de possibilidade, o ser nunca pode ser objetivado.<sup>268</sup> “Por isso a questão pelo sentido do ser enquanto questão pela dimensão do projeto do pensamento do ser é sua abertura inauguradora [*Eröffnung*] e sua fundação”.<sup>269</sup> Isto justifica ainda o fato do ser ser a “sobre-medida” (*das Über-mass*), pois é o que se subtrai a toda mesuração.<sup>270</sup> Por conseguinte, sendo o pensamento radical do ser, é por dispor de uma amplitude precisamente não determinável que o pensar originário é “incomensurável” (*Unermesslichkeit*).<sup>271</sup>

Assim, finalmente o salto no abismo da origem conduzirá ao nada do ser: “A acuidade da simplicidade da singularidade do ser em sua essência enquanto *Ereignis* e origem poderá ser pensada por nós somente se sobretudo ‘pensarmos’, isto significa: se pudermos ousar o salto no nada por estarmos apropriados [*er-eignet*] em nossa essência pelo próprio ser.”<sup>272</sup> O “nada” (*das Nichts*) aqui deve ser entendido ao modo do “entre” (*Inzwischen*) onde se abisma a apropriação que só pode oscilar entre o que surge e declina, pois o nada é o que “preserva” a abertura a partir da qual se é e pela qual se deixa de ser na medida em que já se é.<sup>273</sup> Daí Heidegger falar em “nada originário” (*das anfängliche Nichts*).<sup>274</sup> É somente a partir do nada que aquilo que se chamará de “clareira” (*Lichtung*) se abre para a diferença. Na medida em que é condição de preservação para o que surge e declina, o nada, em sua radical abertura, se deixa apropriar como a “riqueza essencial” (*Wesensreichtum*) da origem.<sup>275</sup> O nada só tem sua

<sup>267</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 246. “Logo, o nada e o ‘não’ seriam inclusive o mais originário no ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 247)

<sup>268</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 475.

<sup>269</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 139 [trad. port., p. 150].

<sup>270</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 249.

<sup>271</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 65.

<sup>272</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 18.

<sup>273</sup> O “entre” (*das Zwischen*) é também o “intervalo de tempo originário [*anfängliche Zwischenzeit*] em que a história não perdura necessariamente na própria abertura. Porém, esta mais elevada possibilidade da origem, seu declínio, deve também ser pensada de modo mais elevado.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 51) O “entre” do conflito é “a instância que abriga” (*die bergende Inständigkeit*). (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 265) “O entre é a simples dispersão [*Sprengung*] que o ser em sua própria essência se apropria do ente previamente retido e que ainda deve ser nomeado.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 485) Em relação ao que se deve entender por “dispersão”: “É somente na (e a partir da) plena dispersão (*Streuung*) pertencente à essência do transcendente... que esta idéia do Ser como sobrepujança [*surpuissance*] pode ser compreendida”. (Heidegger, *apud* BRITO: *Heidegger et l’hymne du sacré*, p. 31) Obs.: no terceiro capítulo desdobramos a indicação de que esta *surpuissance* consiste na “compreensão do ser como *daimonion*.” (BRITO: *Heidegger et l’hymne du sacré*, p. 31)

<sup>274</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 49.

<sup>275</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 49. Aqui devemos observar que a modalidade originária do nada pode inclusive ser apresentada como condição mais radical para se entender o nada delineado em “Was

plena “força” desvelada quando conduzido à “abissalidade do ser” (*die Ab-gründigkeit des Seyns*).<sup>276</sup> Em referência ao nada do ser, o ente remete ao estranhamento de si mesmo: “somente então se efetiva a plena singularidade da *Ereignis*”,<sup>277</sup> pois o ente, em seu acontecimento de ser, é apropriado pelo pensamento originário justamente por estar exposto ao aberto de ser. Deste modo, devemos entender o nada como o espaço em que o ser se manifesta essencial e originariamente enquanto retração.<sup>278</sup> Uma vez expropriado o ente, o nada se mostra como este espaço no qual o pensamento pode realizar “o pressentimento do ser”.<sup>279</sup> Por fim, a importância da questão do nada para nossa perspectiva consiste no fato de que é o nada que garante a transitoriedade do ser em sua verdade histórica que abriga o espaço de jogo das referências ontológicas.<sup>280</sup>

Todavia, tendo como seu espaço de incidência a própria abertura originária do ser, o pensamento da origem está condicionado por sua instância no abismo enquanto abertura radical das possibilidades de sentido que transitam entre ser e nada ser. Isto obriga este pensamento a ser íntimo do conflito entre ser e nada, dado que ambos são a condição de possibilidade mais originária para tudo que é. No nada se abriga a origem da diferença que o ser sempre já é ao se manifestar. O ser só é ao modo de sua própria renúncia, pois o ser, enquanto tal, nada é: “Faz parte da *relação com o ser* a diferença entre o ser e o ente, e experienciar esta diferença significa experienciar aquilo que não é o ente. A experiência fundamental deste ‘não-o-ente’ é a experiência do nada”.<sup>281</sup> Deste modo, o nada delimita intrinsecamente o ser. Daí a “intimidade”. A partir do nada e sempre já voltado para o nada enquanto condição de possibilidade, o ser abriga sua riqueza no entre de si próprio, no acontecer enquanto instância na oscilação entre surgir e declinar. Logo, tendo o nada como sua mais originária condição de possibilidade, não há como estar em relação com o ser senão já por igual com o deixar de ser. Será então somente a partir desta precariedade de ser que o pensamento essencial poderá se aproximar do poético. Esta aproximação deixa subentendida a justificativa para a

---

ist Metaphysik?” (cf. HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 103-22, 303-12, 365-83): “Porém, por ser o pensamento essencialmente a aceitação da pertença ao ser e por pertencer ao ser o nada enquanto abismo da origem é que diante deste nada originário o pensamento está lançado na disposição da angústia essencial”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 178)

<sup>276</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 245.

<sup>277</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 249.

<sup>278</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 483.

<sup>279</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 245.

<sup>280</sup> Tanto assim é que, em contrapartida, se nota que na metafísica (desde a apropriação que esta faz do pensamento de Parmênides, que, como veremos, será rejeitada pela interpretação de Heidegger) “para que a consistência do ser seja assegurada, é excluído o nada do ser.” (PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 193)

<sup>281</sup> HEIDEGGER: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 201.

menção já feita ao fato de que dentre as tantas “destruições” que Heidegger empreenderá contra o lugar comum em que são encerrados os “pré-socráticos”, se destaca aquela que visa denunciar a possibilidade de entendimento de que em Parmênides ser e nada não se excluem necessariamente, mas que antes se encontram em originária relação.

Contudo, sendo espaço de livre trânsito ontológico, a abissalidade do nada originário abre para que a própria origem se desdobre, isto é, divirja de si mesma. Este desdobramento da origem é a dispensação dos próprios limites da história do ser.<sup>282</sup> Isto tudo leva-nos a reconhecer que o caráter de transição é o que mais se aproxima da origem.<sup>283</sup> Por conseguinte, para Heidegger, o pensamento essencial, isto é, o “pensamento do ser histórico”, consiste na “transição” (*Übergang*) para o “regresso” (*Rückgang*) da origem.<sup>284</sup> Por isso “*Über den Anfang*” trata do caráter transitório da origem; melhor dito, do modo como a origem dispõe a história do ser em sua verdade singular e essencial. Sendo a abertura que dispõe o sentido histórico do ser do ente, somente a origem pode ser entendida também como a região na qual deve reincidir o pensamento que se põe a pensar este sentido. Diante deste pensamento essencial, a origem é o acontecimento vigente que torna propriamente apropriável a clareira de sentido que se abre a partir do abismo (Nada) e que exige um pensar ao modo da despedida de si mesmo, implicando um voltar-se para uma dimensão velada que somente pode ser apropriada hermeneuticamente. Contudo, a condição que exige tal apropriação deve se manter sempre à distância porque ainda se reporta à origem a partir da qual o velamento se preserva como tal.<sup>285</sup> Este distanciamento é não somente o espaço para que o próprio interpretar se dê ao modo do que é o “a-se-pensar” por não ser o absolutamente definível, como é também, por conseguinte, a inserção do pensamento na fenda do ser a partir de sua dimensão originária.<sup>286</sup> Isto faz parte do que Heidegger chama “a saga da diferença” (*die Sage des Unterschieds*).<sup>287</sup> Na diferença o

<sup>282</sup> A origem é ἀρχή. E a ἀρχή é “a origem enquanto conjunção da guarda [*Verfügung der Verwahrung*] dos limites”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 21)

<sup>283</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 47.

<sup>284</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 72.

<sup>285</sup> O que exige o distanciamento diante da origem é o próprio caráter de ocultação desta. É por este motivo que “as essências da desocultação e da *Ereignis* devem aqui ser pensadas conjuntamente, sempre no originário, e não arrastadas para o representar de ‘decorrências’.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 24)

<sup>286</sup> “A fenda é uma quebra, uma brecha no interior do próprio início”. (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 7, p. 7)

<sup>287</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 33. O ente surge, se origina, a partir do aberto de ser, ou seja, já a partir da própria diferença. Este “proceder da divergência” é o que confere propriedade ao ente que é

ser se coloca em jogo na própria divergência de sua história. Esta diferença é o ponto de partida para o desdobramento ontológico da origem. Mas se a diferença é a chancela do pensamento de Heidegger, qual a diferença da origem? Devemos buscar a indicação no próprio autor: “Em todo interpretar radica sempre uma singularidade cuja verdade tem sua gravidade essencial no fato de que a interpretação é uma outra interpretação fundada historicamente, como se lhe fizesse necessária uma outra origem.”<sup>288</sup>

Heidegger procura deixar claro que “o que há de originário [a essência da origem], não pode ser nomeado em uma palavra.”<sup>289</sup> Por isto “a palavra ‘a origem’ permanece plurívoca e deve conservar esta pluralidade”.<sup>290</sup> Somente assim “a origem” pode dizer: a originária divergência das origens no ajuste do que há de originário, ajuste que é a essência da história.”<sup>291</sup>

Em conformidade, “na circunspeção do pensamento que prepara a origem, a origem que origina só pode porém ser nomeada por ‘outra origem.’”<sup>292</sup> Por ser essencialmente retração, a origem só é possível enquanto outra. O que se busca desvelar “se revela agora ser o que essencialmente se furta”<sup>293</sup> a qualquer tentativa de esclarecimento que tenha a pretensão de anular sua dimensão originariamente constitutiva de velamento.

Daqui decorre uma conseqüência essencial. É que o impensado em questão *não pode em nenhum caso ser explicitado positivamente por si mesmo*. Se a própria natureza do que acreditamos ser o jogo é furta-se em proveito daquilo que torna possível, então nenhum olhar poderá nunca abraçá-lo, captá-lo na sua positividade separada, tomá-lo no objeto de um pôr a descoberto específico. O retiro do ser, pressentido no momento da viragem, não leva apenas a abandonar a representação do impensado como solo ou fundo, exige também e acima de tudo que renunciemos a dominá-lo num modo que não seja o modo do *sempre-já*: sempre-já retirado, derivado, recoberto, ocultado, sempre-já em posição de “outra vertente”.<sup>294</sup>

Sendo assim, é natural que advenha a seguinte questão posta aqui por Emmanuel Lévinas: “qual pode ser, então, essa relação com uma ausência radicalmente subtraída à revelação e à dissimulação e qual é essa ausência que torna a visitação

---

próprio somente em referência à sua condição de possibilidade originária, isto é, ao ser enquanto diferença.

<sup>288</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 32.

<sup>289</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 37.

<sup>290</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 37, 54.

<sup>291</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 37.

<sup>292</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 19.

<sup>293</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353.

<sup>294</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353.

possível, mas que não reduz ao oculto, já que essa ausência comporta um significado, mas um significado em que o Outro não se converte ao Mesmo?”<sup>295</sup>

### 1.3 “Primeira origem” e “outra origem”

Nas “*Beiträge*”, somente a partir da *Ereignis* é que se pode pensar a outra origem. Devemos assumir com isto que a outra origem é aquela que exige chave hermenêutica por ser a que mais se aproxima do que Heidegger intitula “o interpretar”: “O interpretar está entregue ao pensamento originário, na verdade, àquele que pensa a outra origem e assim deve se imaginar [*sich denken*] na divergência entre a primeira e a outra origem. O pensamento da primeira origem não é um interpretar; tampouco é histórico-ontológico.”<sup>296</sup>

Também durante o curso de inverno dos anos de 1937/38, quando, na Universidade de Freiburg, tratou das “questões fundamentais da filosofia”, Heidegger falou da “exigência de pensar o sentido da primeira origem como preparação da outra origem.”<sup>297</sup> Isto abrange pensar o que foi e o que não foi pensado na primeira origem, para só então se poder bem delimitar o que pode ser pensado enquanto outra origem, em primeira instância, “o inabitual” (*das Ungewöhnliche*).<sup>298</sup>

Tanto quanto o próprio ser, a origem é o que diverge de si mesma. Por isto, aquela que já está sendo aceita como a obra mais significativa de Heidegger depois de “*Sein und Zeit*”,

as “*Beiträge*” questionam em uma via que se insere na *transição* para a outra origem, na qual somente agora se abre caminho para o pensamento ocidental. Esta via conduz à passagem aberta na história e a funda talvez como uma estada muito longa, em cuja realização a outra origem do pensamento permanece sempre somente intuída, ainda que já decidida.<sup>299</sup>

Neste tópico procuraremos tratar mais de perto da relação entre a “primeira origem” e a “outra origem”: “‘*Origem*’ é a palavra do ser que pode nomear a primeira e

<sup>295</sup> LÉVINAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 239.

<sup>296</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 148.

<sup>297</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 124.

<sup>298</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 125. Nas *Beiträge* esta condição é retomada: “aqui o ser é o mais inabitual [*das Ungewöhnlichste*] na incontornável habitualidade do ente; este estranhamento do ser não é um modo de manifestação do mesmo, mas ele próprio. A inabitualidade do ser corresponde à dimensão fundamental de sua verdade”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 230) De fato, esta relação do “inabitual” com a verdade do ser se deixa confirmar também em “Der Ursprung des Kunstwerkes”: “Aquilo que para nós ocorre como natural, é supostamente só o habitual de uma longa habitualidade que se esqueceu do inabitual do qual surgiu. Aquele inabitual que outrora se abateu sobre o homem como o que causa estranhamento e que o levou a pensar o espantoso.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 8-9 [trad. port., p. 17])

<sup>299</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 4.

a outra 'origem'. Mas 'origem' é agora pensada mais essencialmente; não origem 'do' e nem 'para o' ser, mas o dar-se essencial do próprio ser."<sup>300</sup> Como já visto, este "dar-se" é o "acontecer próprio" do ser: "somente na origem se desdobra essencialmente a plenitude da *Ereignis* enquanto a qual o ser antes de tudo designa a outra origem."<sup>301</sup> Será então fundamentalmente a partir desta divergência originária que poderemos depreender a origem como tarefa do pensar: "somente no pensamento originário que pensa a outra origem vem o saber do próprio ser na originariedade e na historicidade inclusive."<sup>302</sup> É justamente por também se mover na historicidade do ser que a pergunta pela outra origem também não pode prescindir de uma delimitação histórica: "Um início para ser realmente outro, deve radicar-se na compreensão e domínio da história que o precedeu. Daí a necessidade de meditar retrospectivamente sobre toda a tradição filosófica ocidental até suas origens gregas."<sup>303</sup>

A outra origem deve se mostrar como uma espécie de "repetição mais originária [*ursprünglichere Wiederholung*] da primeira origem".<sup>304</sup> A outra origem deverá assim ser entendida como a ressonância da história do ser. Contudo, esta ressonância deve alcançar bases mais radicais que as tradicionais: "o pensamento originário *desloca* sua pergunta pela verdade do ser para  *muito alguém* da primeira origem enquanto origem [*Ursprung*] da filosofia."<sup>305</sup> Todavia, tal tarefa deve pressupor uma certa fratura por se tratar de uma espécie de transição.<sup>306</sup> O que Heidegger também chega a chamar de "destruição" (*Destruktion*).<sup>307</sup> Contudo, esta fenda é justamente o "possível" do ser se abrindo para o pensar.<sup>308</sup>

O mais importante a ser obtido desta divergência constitutiva da dimensão originária deverá ser o reconhecimento de que é da própria tensão entre as origens, e não de sua supressão, que provém a "grandeza da origem", pois uma vez não questionada em seu caráter de abertura, a origem se destina à experiência do pensar em

<sup>300</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 55.

<sup>301</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 140.

<sup>302</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108.

<sup>303</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p.1.

<sup>304</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 57. "‘Repetição’ significa aqui muito mais *deixar* tornar necessário *novamente o mesmo*: a singularidade do ser. Isto *a partir de uma verdade mais originária*. ‘Novamente’ quer dizer aqui justamente: completamente outro." (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 73)

<sup>305</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 59.

<sup>306</sup> "A *transição* para a outra origem efetiva uma *cisão* [*Scheidung*]". (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 177)

<sup>307</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 179. A "destruição" é "uma referência mais originária à primeira origem" enquanto "regresso ao originário". (Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 125 [trad. port., p. 134])

<sup>308</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 475.

sua dignidade de questão se preservando como o que também deve ser pensado em sua dimensão de velamento: “Este não questionado vela a si próprio como tal e deixa para o pensamento originário apenas o extra-ordinário do surgir [*das Un-geheuer des Aufgehens*], sua constante apresentação na abertura (ἀλήθεια)”.<sup>309</sup> Aquilo que é originário na outra origem é “simplesmente estranho em relação ao ôntico.”<sup>310</sup> É o próprio espaço de retração do ser em sua dinâmica primeira. Mas, “disto, na primeira origem só foi apreendida a *apresentação* a partir do acometimento direto do ente como tal (φύσις, ἰδέα, οὐσία) estabelecido como paradigmático para toda interpretação do ente.”<sup>311</sup> Com isto se pode dizer que a primeira origem é a origem representada a partir do “começo”.<sup>312</sup> Consequentemente, o “outro” da outra origem significa a ocultação de sua verdade.<sup>313</sup> É o “não-ser” que deixa ser.<sup>314</sup> “A outra origem é a mais originária assunção da essência velada da filosofia, a mesma que se origina da essência do ser e conforme sua respectiva pureza da origem permanece próxima da essência decisiva do pensamento ‘do’ ser.”<sup>315</sup>

Entretanto, também no que tange esta questão, não deveremos em momento algum perder de vista que é no horizonte histórico que se dá a mediação entre as polaridades da origem, de modo tal que a outra origem só atinge o que lhe é “mais próprio” (*Eigensten*) no “diálogo questionador” (*fragende Gespräch*) com a primeira origem a partir do abismo de sua história.<sup>316</sup> “Na verdade, a outra origem está completamente em uma relação necessária e íntima, porém velada, com a primeira, referência que ao mesmo tempo encerra o pleno caráter de despedida [*Abgeschiedenheit*] de ambas conforme seu caráter de origem.”<sup>317</sup>

Outro ponto a ser observado em decorrência da relação essencial entre as origens é a dependência comum de ambas. Isto deve ser enfatizado sobretudo para que se pressuponha sempre a primeira origem como condição de possibilidade para a outra

<sup>309</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 189.

<sup>310</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 258.

<sup>311</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 260-61.

<sup>312</sup> Lembremos que “a alternativa entre o primeiro e o outro início é expressa por Heidegger na contraposição entre a filosofia como metafísica (onto-teo-logia) e o pensamento essencial.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 3)

<sup>313</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 264.

<sup>314</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 267.

<sup>315</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 436.

<sup>316</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 432. A outra origem só pode ser essencialmente a partir da “abissalidade” (*Ab-gründigkeit*). (Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 97 [trad. port., pp. 113-14])

<sup>317</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 504. Cumpre lembrar que “a origem não pode ser apresentada positivamente, quer dizer, dissociada daquilo que a recobre”. (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 354)

origem. Assim, “a outra origem não é uma deposição da primeira e de sua história – como se o passado essencial [*das Gewesen*] pudesse ser jogado para trás -, mas enquanto a *outra* origem, ela está essencialmente referida à *uma*: à primeira.”<sup>318</sup> Por isto é que quando Heidegger vem a se perguntar abertamente sobre “a ‘relação’ das origens”,<sup>319</sup> ele não pode senão concluir que, de certa forma, a outra origem pertence à primeira origem.<sup>320</sup> Não obstante, não devemos deixar de reconhecer que, sob certos aspectos, a outra origem alcança relativa primazia, pois o próprio Heidegger chega a afirmar acerca desta que a mesma “é mais originária que a primeira, não obstante estar em sua seqüência, além de estar essencialmente sob sua articulação.”<sup>321</sup> Contudo, esta “primazia” é “relativa” devido ao seguinte: “a primeira origem é na verdade o que decide tudo [*das alles Entscheidende*]; não obstante, ela não é a *origem originária*, isto é, a origem que ao mesmo tempo clareia a si e sua dimensão essencial e que de tal modo se origina.”<sup>322</sup> Em suma: a primeira origem não se mostra como tal, contudo, é próprio da origem este velamento. A seguinte citação define muito bem o que estamos tentando dizer:

E no entanto, precisamente porque a retração constitui o traço fundamental do ser, o outro início não pode ser considerado como uma despedida definitiva da precedente tradição de pensamento. Ou seja, é necessário renunciar a toda contraposição em termos meramente sucessivos, como se uma história devesse ser fechada para sempre para que a outra pudesse sucedê-la. O que há, com efeito, é uma estrutura de referências recíprocas onde o outro início permanece, não obstante tudo, intimamente conexo ao primeiro: a história do ser consiste precisamente neste “jogo de passagem” (*Zuspiel*), isto é, no espaço em que o aceno ao outro ressoa a partir de uma experiência mais originária...<sup>323</sup>

Mas também no que diz respeito a esta questão entre primeira e outra origem, Heidegger reconhece o privilégio de uma determinada epocalidade neste horizonte histórico, pois admite que a possibilidade de pensar o sentido que conduz à primeira origem “(a partir da necessidade da preparação para a outra origem)” deve ser atribuída como “uma *distinção* [*Auszeichnung*] do pensamento originário (grego)”<sup>324</sup>

<sup>318</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 199.

<sup>319</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 187.

<sup>320</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 195.

<sup>321</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 103.

<sup>322</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 202.

<sup>323</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 1. “Ou seja, não se trata de movimento de uma fase epocal já concluída para uma outra ainda a ser inaugurada, mas, ao contrário, de reconhecimento que a dinâmica do pensamento (a sua essência) consiste neste movimento, no confronto inevitável entre uma história que deve sempre ser reconquistada”. (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 1)

<sup>324</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 504.

A importância da outra origem reside fundamentalmente no fato de que é justamente a modalidade “outra” da origem que guarda aquilo que a mesma tem de mais essencial: o “rastros da outra origem” é deixado pela dinâmica de retração do ser como tal que, originariamente pensado, “deixa reconhecer que o ser, e somente o ser, é e que o ente não é.”<sup>325</sup> Além disto, é justamente por ser essencialmente outra que a origem “é sempre advento”.<sup>326</sup>

Pensada nos termos da temporalidade, esta tensão entre as origens nos permitirá entender que “o *propriamente temporal* [*Das eigentliche Zeitliche*] é aquilo que constitui a *extensão* e a *distensão* [*Erstreckung und Spannung*] que provoca, vibra, mas ao mesmo tempo preserva e poupa *do futuro ao passado essencial* [*Gewesen*] e *deste àquele*.”<sup>327</sup> É deste modo que nosso presente só “se origina da luta do futuro com o passado essencial [*Gewesen*].”<sup>328</sup> Sendo este “passado” aquele que ainda vigora essencialmente, também “a referência à primeira origem não é retrospectiva, mas um olhar para a frente em direção à ‘a-fluência’ [*An-drang*] (chegada) do inquestionado a ser questionado: a verdade do ser”.<sup>329</sup>

Cumpramos observar que não estamos defendendo a tese de que haveria em Heidegger duas origens, pois “outra origem” nada mais é do que uma releitura de uma mesma origem. Uma leitura que, por ser outra, deve desvelar algo do que permanece encoberto na primeira, não para descobrir mais do mesmo, mas antes para possibilitar o outro preservado como sempre outro. Deste modo, podemos concordar que “o pensamento da origem é marcado pela tarefa de ‘deixar-ser’, conformando-se desta forma à natureza mais íntima do ser”.<sup>330</sup> Por isso é que, no fundo, não falaremos de duas origens, mas de uma divergência sustentada pela tensão permanente no seio de uma origem ainda em aberto. Disto, o que se pode pretender buscar são apenas “dois modos radicalmente diferentes de se relacionar com a origem”.<sup>331</sup>

O diferir é o que se depreende de mais próprio da dimensão da origem: “quão mais pura a origem, mais puro e incondicionado é o confronto das potências da origem. A originariedade do conflito é mais genuína quão mais esta se vele.”<sup>332</sup>

<sup>325</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 472.

<sup>326</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 4. “A primeira não radica antes e a outra não está pronta.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 187)

<sup>327</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 42.

<sup>328</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 42.

<sup>329</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 39 [trad. port., p. 56].

<sup>330</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 1.

<sup>331</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 6.

<sup>332</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 244 [trad. port., p. 229].

Conseqüentemente, pensar a divergência entre as origens é se colocar em diálogo com a própria origem.<sup>333</sup> Isto é para Heidegger a própria possibilidade da “experiência” (*Erfahrung*) como tal, pois só há experiência à distância.<sup>334</sup>

Logo no começo de suas “contribuições para a filosofia”, Heidegger aproxima a relação entre as origens da determinância de um pensar essencial: “A outra origem do pensamento é assim chamada não somente porque é diferente de qualquer outra filosofia de até então, mas porque ela deve ser a única outra em referência à única primeira origem. A partir deste remetimento de uma à outra, também já está determinado o tipo de pensamento do sentido em transição.”<sup>335</sup> Em seguida, afirma que pensar a outra origem é pensar o ser em sua “disposição que se articula” (*die sich fügende Verfügung*) historicamente na própria divergência ontológica.<sup>336</sup> A “superação” da primeira origem enquanto “repetição” da mesma é para Heidegger uma “reabertura” (*Wiedereröffnung*) da “divergência” (*Auseinandersetzung*) histórica com a outra origem.<sup>337</sup>

Pensar a divergência interna à origem é o único modo de pensar o originário que é “sempre o mais velado”, pois é somente nesta instância que a origem pode ser compreendida como “inesgotável”: enquanto “o que se retrai”.<sup>338</sup>

Como podemos perceber, além de “*Über den Anfang*”, a origem é também desdobrada “tematicamente” nas “*Beiträge zur Philosophie*”. Nela a dimensão da origem se desdobra enquanto tarefa. Diante de sua doação primeira, o pensamento essencial deve projetá-la enquanto outra. De forma que poderíamos de fato ousar afirmar que “preservar o outro início é a tarefa fundamental das *Beiträge*”.<sup>339</sup>

A “primeira origem” entrará em “dis-tensão” (*Zwie-spaltigkeit*)<sup>340</sup> com uma “outra origem”. Isto porque o pensamento histórico não pensou a origem como tal, isto não é uma falha, mas um legado, pois impensada como tal, a origem é preservada em possibilidade para que, encoberta como tal pela metafísica, o pensamento essencial seja reivindicado a pensá-la como “origem outra”. Contudo, pôr-se a caminho desta “outra”,

<sup>333</sup> “O pensamento histórico do ser pensa nas origens e pensa a partir da divergência entre a primeira e a outra origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 94)

<sup>334</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 249.

<sup>335</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 5.

<sup>336</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 11.

<sup>337</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 199.

<sup>338</sup> *Das Anfängliche immer das Verborgenste, weil Unerschöpfliche und sich Entziehende bleibt.* (HEIDEGGER: *Grundfrage der Philosophie*, p. 37)

<sup>339</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 3 (cf. tb. texto-aula 3, p. 1). “É disso que se trata em particular no novo volume dos *Beiträge* (Contribuições), um escrito [...] no qual Heidegger procurou esboçar uma espécie de programa de seu novo pensamento, o programa de um outro começo.” (GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 56)

<sup>340</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 72.

em reconhecimento à recusa factual da primeira, implica seguir os vestígios dos desdobramentos de uma mesma dimensão.

A primeira origem é a origem que pode ser lembrada (*erinnerten Anfang*), enquanto a outra origem é aquela que, a partir da primeira, ou seja, em tensão com a mesma, se deve “pressentir” (*ahnen*).<sup>341</sup> A outra origem é a recepção da primeira origem acolhida pelo pensamento essencial enquanto tarefa. Acerca do “encontro” das origens, Heidegger fala da “chegada de uma disposição que surgiu.”<sup>342</sup> Na seqüência, fala “no declínio em despedida.”<sup>343</sup> A primeira origem é o que se desocultou historicamente acerca da dimensão da origem. A outra origem, por sua vez, enquanto “recuperação do esquecimento do ser na apropriação [*Ereignung*]”,<sup>344</sup> é o que deve ser projetado como impensado desta mesma dimensão.

A origem enquanto outra diz o que o pensamento não alcança, não só por limitação deste, mas pela própria dinâmica constitutiva daquela. Assim, o distanciamento em relação à origem é exigido pela própria amplitude desta. É por ser inalcançável como tal que a dimensão da origem exige um pensamento que a pense como outra, que se aproprie dela respeitando a observância do tempo que se interpõe enquanto distância preservadora da possibilidade de ser sempre na diferença de si como o mais próprio.

O jogo entre as origens subsiste apenas em circularidade hermenêutica que só pode ser situada a partir do próprio pensamento histórico: “*O que há de originário nas origens [Die Anfängnis der Anfänge]* é o modo como estas têm suas próprias extensões e articulações [*Reichweite und Fügung*], já que a origem em si é a essência da história; pois é como origem que se desdobra essencialmente [*west*] a verdade e o ajuste de suas respectivas essências.”<sup>345</sup> Primeira e outra origem devem ser pensadas em sua copertença, ou seja, a partir do jogo sustentado pela tensão que as une. Por isto concordamos que quando se trata de desdobrar esta relação “não há possibilidade de divisão temática”.<sup>346</sup>

<sup>341</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 12.

<sup>342</sup> *Ankunft der aufgehenden Verfügung* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13).

<sup>343</sup> *In den Untergang zum Abschied* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13).

<sup>344</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13.

<sup>345</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13.

<sup>346</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 362. “As potências da origem não podem ser fixadas separadamente. Ao contrário: ‘quanto mais estas potências são puras, mais essencial, necessária, é a sua reciprocidade’.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 8. A citação entre aspas é de HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 243 [trad. port., p. 229])

Uma origem não substitui a outra, mas ambas permanecem em tensão recíproca como mútua condição de possibilidade: a primeira não pode ser aqui pensada senão já destinada a ser apropriada pelo pensamento da outra origem; por conseguinte, a outra origem só pode ser outra em referência à primeira. Assim, devemos de antemão reconhecer que o que há de originário em cada origem é a singularidade de cada uma destas. Mas “o que há de originário na outra origem determina-se a partir do acontecimento de apropriação [*Er-eignis*].”<sup>347</sup> Por conseguinte, “o que há de mais originário na primeira origem [*das Anfänglichere des ersten Anfangs*] não é o inicial, mas o tardio.”<sup>348</sup> Em resumo, “pensar o sentido do ser [*Die Besinnung auf das Sein*] é a lembrança da primeira origem do pensamento ocidental.”<sup>349</sup> Esta “lembrança”, contudo, só pode ser o pensamento de outra origem, pois esta primeira origem é uma “primeira lembrança do ser”<sup>350</sup> que como tal não se deixa mais repetir.

O ser é “inconstante” (*zuzeiten*) porque é a própria abertura que “deixa surgir o espaço de tempo” em que o sentido de ser-no-mundo oscila entre velamento e revelamento, entre surgimento e declínio.<sup>351</sup> É esta mesma *instância ontológica* que não só mantém a tensão entre as origens como também, por conseguinte, dispõe o “pensamento da outra origem”, isto é, o pensamento encarregado de pensar a dimensão da origem em seus desdobramentos:

O pensamento da outra origem é a conformação [*Verwindung*] do ser. A aqui chamada “conformação” deixa-se apreender somente a partir do que há de originário na origem: do fato de que ela se retrai em si própria, se enreda sobre si [*sich überfangt*] e em despedida deixa [*lässt*] ser essencialmente. A conformação é a concessão [*Zulassung*] do ser (não somente do ente), concessão que porém não só surge no ser e para o ser, mas que para permanecer concessão é declínio na despedida.<sup>352</sup>

O ser do ente se conforma à origem por estar por ela disposto historicamente: “a conformação do ser encerra em si o ingresso na intimidade de sua essência enquanto origem.”<sup>353</sup> Como vimos, contudo, esta essência se manifesta já somente enquanto declínio. Não poderia ser diferente, pois é em declínio (*Untergang*) que “permanece em

<sup>347</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13.

<sup>348</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 13.

<sup>349</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 92.

<sup>350</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 93.

<sup>351</sup> Esta dinâmica pode nos parecer difícil de conceber devido ao fato de que “o cálculo técnico e o historiográfico, que em essência são iguais, nos despojam de toda capacidade de pensar o tempo como espaço de tempo a partir da verdade do ser e a própria verdade como acontecimento próprio [*Ereignis*] da origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 15)

<sup>352</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 19.

<sup>353</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 22.

transição [*Übergang*] para a outra origem o que ainda há muito foi dito do ser.”<sup>354</sup> Esta “transição” da primeira origem para a outra origem é “o abandono da diferenciação.”<sup>355</sup> “Abandono” (*Verlassen*) não como supressão, mas enquanto “concessão” (*Überlassung*) no sentido de “deixar” (*lassen*) ser.

Somente a partir da confrontação entre as origens é que se pode compreender mais claramente o que acima foi dito sobre a abissalidade da dimensão da origem a partir do nada do ser, pois falando de primeira e outra origem bem se percebe que há uma “falésia” (*Zerklüftung*) entre as mesmas, e que isto é próprio da dimensão originária.<sup>356</sup> Sendo próprio, não afasta, mas põe em uma relação que é essencial para ambas e que só pode ser preservada na distância. Só assim a outra origem pode ser “o presente mais distante [*die entfernte Gegenwart*] que ao longe amadurece porque está essencialmente em referência ao que vêm.”<sup>357</sup> Abrindo para o porvir que não dispensa um “passado essencial” (*das Gewesene*), isto é, um passado que ainda repercute, primeira e outra origem são “a riqueza da originariedade” (*der Reichtum der Anfänglichkeit*).<sup>358</sup>

A “divergência” (*Auseinandersetzung*) entre as origens não deve ser vista sob uma ótica de contrariedade em que, tendo em vista a outra origem como tarefa, se deveria pender no final o fiel da balança em prol desta mesma. Isto por uma série de razões, das quais se destacam duas que se conjugam: a outra origem não pode ser desligada da primeira origem, ao menos enquanto se fizer pensável enquanto origem; isto porque a primeira origem é essencialmente uma disposição originária e somente por ser tal é que pode determinar a outra origem que lhe vem de encontro e que só é outra em relação preservada com a singular história do ser. Isto pode ser indicado pelo seguinte: “a essência originária do ser desvela-se segundo a primeira origem e em divergência com esta. Isto é a intervenção do ser que acontece como ‘in-cidência’ [*die er-eignishafte Dazwischenkunft des Seyns als der Ein-fall*]”.<sup>359</sup>

<sup>354</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 21. “A transição [*Übergang*] é o trajeto [*Gang*] através do abismo entre a primeira e a outra origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 65)

<sup>355</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 48.

<sup>356</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 53.

<sup>357</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 53.

<sup>358</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 55.

<sup>359</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 56.

O tipo de diferença que subsiste entre as origens tem o mesmo caráter da diferença ontológica: o caráter de “sacrifício”.<sup>360</sup> Esta é *a originária reciprocidade ontológica*. Quando a origem se retrai, renunciando a si mesma, abre para que lhe advenha em tensão este si mesmo que se cristaliza enquanto primeira origem. Ao mesmo tempo, em resposta, “na outra origem, todo ente é sacrificado ao ser e somente a partir daí o ente como tal recebe sua verdade.”<sup>361</sup> Esta verdade consiste no deslocamento do ente para a abertura do ser, de modo que o ente seja exposto como condição remissiva para o ser enquanto sua condição de possibilidade.<sup>362</sup> Em certo momento, esta “deposição” (*Versetzung*) aparece inclusive como condição de entendimento para a “liberdade” em Heidegger, “liberação” para a “pertença ao ser” ou à sua verdade a partir da “divergência” (*Auseinandersetzung*) com o ente.<sup>363</sup> A diferença se deixa marcar mais claramente quando podemos assumir como chave interpretativa o fato de que a primeira origem diria respeito à origem concebida historiograficamente e que, em contrapartida, a outra origem seria de cunho hermenêutico. Em comum, deve ser reconhecido que ambas as origens são apropriáveis pelo pensamento histórico, dado que reportam não só a uma estrutura ontológica enquanto tarefa para o pensamento essencial, mas por estarem também em referência a uma determinada manifestação epocal do ser radicada em base historicamente temporal.<sup>364</sup> É somente a partir desta proximidade que a primeira origem não se deixaria confinar de todo ao historiográfico, ainda que sempre exposta a este determinado tipo de abordagem. Destacamos uma passagem acerca da necessidade de se pensar este “resgate”:

Mas nem na primeira origem e nem no progresso [*Fortgang*] desta (no processo [*Vorgang*] da metafísica) se desdobra essencialmente esta diferença como tal na essência de sua própria verdade. Pela primeira vez a transição para a outra origem traz o evento da diferença. [...] Por isso persiste ainda longamente a oportunidade de se desviar da diferença na medida em que se a deixa desaparecer nas questões correntes da metafísica em vez de dispô-la na *Ereignis*.<sup>365</sup>

Contudo, uma primeira origem que não se restringe a si mesma é já uma outra origem, que só pode ressoar como outra por acontecer ao modo da apropriação. Este

<sup>360</sup> Se a diferença é o traço fundamental do próprio ser e se o ser é a origem e a origem é a própria diferença, então origem só pode ser o acontecer da diferença. (Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 68, 69)

<sup>361</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 230.

<sup>362</sup> “Contudo, se ultrapassarmos nossa postura unilateral do dia-a-dia, captaremos os entes como sinais.” (BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Edusp, 1986, pp. 31-32)

<sup>363</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 113, cf. tb. p. 114. Para a questão da liberdade, cf. MORUJÃO: *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000.

<sup>364</sup> “Cada origem é, em suas singularidades, a história.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 64)

<sup>365</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 74.

“acontecimento de apropriação” (*Ereignis*) é o deixar ser a partir do deixar de ser que se faz presente reverberando ao longo da história.

O movimento próprio da dimensão originária configurada em seu desdobramento histórico-hermenêutico consiste basicamente no seguinte: a origem volta-se para si própria (outra origem) quando desvia-se de si mesma (primeira origem).<sup>366</sup> O próprio da origem é desde sempre ser outra que não um si mesmo perene. Por isto a primeira origem não deve ser entendida como um “estabelecimento condenável” que careceria de “retificação” a ser realizada pela outra origem; ao contrário, é somente na preservação de sua tensão comum que ambas se sustentam enquanto condição mútua de possibilidade e entendimento, isto é, em copertença. Daí a seguinte advertência: “as origens sempre designam singularidades abissais; de fato, o discurso sobre ambas desperta a ânsia de calcular dependências. Contudo, é justamente isto que não deve ser posto em questão.”<sup>367</sup>

A própria necessidade de rememorar a primeira origem enquanto outra origem acena para o fato de que a dimensão da origem não é nunca de todo apreensível, pois “lembrar da primeira origem é pensar previamente o impensável da primeira origem.”<sup>368</sup> Este “não-pensado” da primeira origem abre justamente para o “a-se-pensar” da outra origem. É exatamente esta “passagem” que marca o que aqui se deve entender por “superação”: “o dizer do ser na outra origem provém, por conseguinte, da superação”.<sup>369</sup> Em relação à “superação da metafísica”, que para Heidegger é essencialmente originária,<sup>370</sup> está dito explicitamente que “ela não está referida ao fim da *metafísica*, mas à primeira origem em divergência com a outra origem.”<sup>371</sup> Nos parece que Marlène Zarader consegue delimitar de modo suficientemente claro o que aqui está em jogo:

A expressão “outro começo” aponta portanto em duas direções. Pensada para trás, evoca o começo originário, o lance de saída da história do ser; pensada para diante, evoca um novo começo, a abertura de uma nova história. Mas este duplo sentido da expressão não faz mais do que tornar audível o duplo uso que pode ser feito do impensado originário, ou do que chamamos “origem”. Por um lado, o impensado inicial é o que sustenta e explica toda a nossa história, por outro lado, é aquilo a partir do qual se pode abrir uma outra história. Se permite, num percurso de retorno, iluminar o já-pensado,

<sup>366</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 58.

<sup>367</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 61. Heidegger inclusive chega a prescrever um “saber incluir a outra origem na primeira origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 64)

<sup>368</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 66.

<sup>369</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 80.

<sup>370</sup> *Überwindung anfänglich ist* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 81).

<sup>371</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 81.

permite também, num percurso de prospeção, explorar “o que pode ser pensado”.<sup>372</sup>

O caráter de velamento da origem, ocultado na história da primeira origem, exige da outra origem ser desvelado como tal, isto é, como o que essencialmente se vela, como o que se manifesta já em retiro. Contudo, “a primeira origem essencializa tão singularmente no próprio desvelamento que ela não dá conta do velamento enquanto ocultação e daí segue a essência do ser sem sequer tolerar o mínimo da essência declinável da origem.”<sup>373</sup> Em contrapartida, “a outra origem é a origem que declina e prepara a despedida. Isto é o que há de intimamente originário. A outra origem é a origem que origina originariamente.”<sup>374</sup> Entretanto, sempre que atingirmos determinados pontos que revelam a importância de se pensar a outra origem, devemos procurar também de imediato o papel da primeira origem para esta tarefa. Como neste caso em que se deve reconhecer então que “a lembrança da primeira origem é *um* auxílio, porque ela pode apontar a desocultação como desdobramento essencial [*Wesung*] do ser.”<sup>375</sup> Ao dissimular o caráter de velamento do ser, a história da primeira origem o encobre, de fato, mas também é verdade que o encobrimento é uma das modalidades de velamento do ser em seu abrigo retirante.<sup>376</sup> Todo este jogo tece uma densa e fina tessitura entre as origens. Isto aparece em sua real complexidade nos seguintes termos:

A originariedade na primeira origem é diferente da outra origem. Na primeira origem o pensamento da origem, do próprio desvelamento, é assumido tão singularmente e nela envolvido, e completamente envolvido (νοεῖν - λόγος), que mesmo o revelamento não é propriamente posto em questão.

Revelamento se manifesta essencialmente como o primeiro – único – tão singularmente que sequer o velamento e a ocultação são pensados.

Porque isto não ocorre, a ocultação também se retrai e não determina a história da essência da ἀλήθεια, daí a admissão da ὀρθότης.

O pensamento da primeira origem é o envolvimento [*Eingelassenheit*] na origem. O pensamento histórico do ser é a lembrança da primeira origem enquanto pensamento prévio para a outra origem.<sup>377</sup>

<sup>372</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 358.

<sup>373</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 85-86.

<sup>374</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 94.

<sup>375</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 94.

<sup>376</sup> O velamento que rege a origem é, no fundo, o mesmo que rege a metafísica (o que diverge é a modalidade), tanto assim é que quando Heidegger fala de uma “dimensão que permanece fechada para toda metafísica”, acresce de pronto que “esta dimensão está, porém, também ainda vendada na própria origem”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 125)

<sup>377</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 141.

Este último é o pensamento que comporta o distanciamento, caráter que fez do mesmo o “pensamento mais originário [*anfänglichere Denken*]. Porque ele pensa na abissalidade da origem, pensa singularmente sua singularidade e por isso pensa concomitantemente o último declínio.”<sup>378</sup> Cabe a este pensamento “ajustar as origens”: “o ajuste [*Austrag*] é a lembrança da primeira origem e o pensamento prévio da outra origem.”<sup>379</sup> A metafísica só poderá ser reconfigurada como este “pensamento prévio” (*Vor-denken*) para o pensamento originário “em transição para a outra origem.”<sup>380</sup> Por conseguinte, “o pensamento histórico do ser, em sua unidade, é tanto acenar para a outra origem quanto lembrar da primeira origem.”<sup>381</sup> Esta tensão constitutiva da história do ser em sua verdade demarca bem a amplitude da dimensão originária, pois a origem é o surgir essencial da verdade do ser em sua história a ser desvelada enquanto declínio para a outra origem.<sup>382</sup> Todavia, esta amplitude só será evidenciada no que para nós é sua efetiva importância quando pudermos reconhecer que “a outra origem é o acontecimento apropriante [*Er-eygnis*] que sobretudo desloca a essência do homem e dos deuses. Não só entram outros deuses no lugar dos antigos, mas a essência da deidade é outra.”<sup>383</sup> Mas para isto, por enquanto já basta antes dar conta de que “o ser enquanto *Ereignis* é a outra origem.”<sup>384</sup>

O pensamento da outra origem só se realiza forçando os limites da primeira origem.<sup>385</sup> Isto porque “não só a habituação na metafísica, mas o que há de originário na primeira origem fundamenta um inevitável predomínio do ente”.<sup>386</sup> Logo, “aquilo que muda entre o primeiro e o outro início é o modo de considerar a história”.<sup>387</sup> Esta

<sup>378</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 141.

<sup>379</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 95. “O ajuste torna próprio [*ereignet*] o penoso precipício das origens em sua singularidade.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 96) E tem como “tarefa: expor para si a lembrança através de uma simples interpretação da primeira origem. Conduzir para si o pensamento prévio através de um trajeto para a origem que declina e origina com propriedade.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 95-96)

<sup>380</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 96. “O pensamento que rememora previamente [*das erinnerde Vordenken*] está na localidade da transição”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 96)

<sup>381</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 107. “Nesta originariedade alternante, o pensamento está em divergência com as origens e suas conseqüências essenciais (metafísica e preparação para sua superação).” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 107) Ainda: “O pensamento originário é, enquanto acenar rememorativo, a divergência entre a primeira e a outra origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 109)

<sup>382</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 103.

<sup>383</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 131. “A deidade na outra origem provém do que é próprio do ser da verdade, ou seja, da essência declinável da origem (o ‘último deus’ é o deus da origem).” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 131)

<sup>384</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 129.

<sup>385</sup> “Para levar às conseqüências extremas aquela que é desde sempre sua tendência fundamental;” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 4)

<sup>386</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 10 [trad. port., p. 20].

<sup>387</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 4.

mudança, vista a partir da confrontação hermenêutica entre as origens, é o que precede a própria preparação para a superação da metafísica nos termos em que Heidegger entende tal “superação” como possível. Vejamos como esta superação da metafísica está intimamente ligada à passagem para a outra origem:

A superação não exclui meramente; mas tampouco é ela somente salvação de algo precedente, mas *liberação* de uma originária *essência infundável* (da ἀλήθεια e da φύσις) através da qual o que só aparentemente é passado é alçado à sua essência (desocultação do velar-se como tal) e torna-se *passado essencial* [*Gewesenheit*] que não se deixa suspender no futuro, mas ao contrário, totalmente para além dele se reporta a si próprio como o originário.<sup>388</sup>

A superação (*Überwindung*) enquanto “conformação” (*Verwindung*) de um “passado que é essencialmente presente (*Gewesenheit*) implica uma “devolução para a origem” (*Zurückgeben in das Anfangen*).<sup>389</sup> Esta remissão é realizada pelo “pensamento transitório” (*übergängliche Denken*), no qual “o que ainda é essencialmente a partir do passado” (*das Gewesene des Seyns*) é “posto em diálogo” com “o extremo futuro” de modo tal que a primeira origem é superada.<sup>390</sup> Esta passagem já havia sido iniciada mesmo onde a questão da origem ainda não ganhara destaque, isto é, no começo do caminho do pensamento de Heidegger: “Contudo, que os primeiros passos que realizam o ingresso na superação (*‘Sein und Zeit’*; *‘Was ist Metaphysik?’*; *‘Vom Wesen des Grundes’*) se atenham diretamente à trajetória de tal questão, denuncia a inevitável divergência que permanece imposta à transição da primeira para a outra origem.”<sup>391</sup>

Colocar a tarefa de se pensar a outra origem enquanto superação da metafísica já seria, por si mesmo, evidência suficiente para mostrar que a primeira origem representa o começo da metafísica como tal. Não obstante, é explicitamente anunciado por

<sup>388</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, pp. 13-14 [trad. port., p. 25].

<sup>389</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, pp. 14, 35 [trad. port., pp. 25, 51-52].

<sup>390</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 5-6.

<sup>391</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 28, cf. tb. pp. 125, 128 [trad. port., pp. 42-43, 134, 138] e HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 171, 182, 273. Ainda: “Para esta preparação da transição serve *‘Sein und Zeit’*, isto significa que ele já está propriamente na questão fundamental, mesmo sem desdobrar esta a partir de sua pureza originária.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 76) “*‘Sein und Zeit’* é a *transição* para o salto”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 234) Segundo citação de Marlène Zarader, Jean Beaufret é quem primeiro teria explicitado esta tese de que em “*Sein und Zeit*” se pode já encontrar implícita a necessidade de se pensar uma outra origem: “O pensamento de um outro começo diferente do início que a contribuição grega foi para a filosofia, mas que sustentaria primeiramente esta última, está em *Sein und Zeit* ainda não formulado. Contudo, é daí que o livro recebe seu impulso secreto, porque o que se trata de pensar, é o não pensado do próprio pensamento grego [...]. A tarefa seria então trazer à linguagem o não-dito da palavra grega”. (Beaufret *apud* ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, nota 8, p. 358) Por fim: “O tratado *‘Sein und Zeit’* é somente a indicação ao acontecimento [*Ereignis*] de que o próprio ser destina uma experiência *mais originária* [*anfänglichere*] à humanidade ocidental.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 113-14)

Heidegger que “a história da primeira origem é a história da metafísica.”<sup>392</sup> Do que há de originário nesta primeira origem surge a história do ser. Contudo, a copertença entre a primeira origem e a metafísica dá-se “como privação”.<sup>393</sup> Isto porque a metafísica não se deixa pensar em sua origem, mas apenas em seu começo. Sendo assim, “com a essencialização da história do ser, a superação abre a *luta dos começos* (πόλεμος e *Ereignis*).”<sup>394</sup> Este litígio essencial indica não só que a gravidade do pensamento originário provém do conflito que lhe é íntimo,<sup>395</sup> como também denuncia que a origem só é “exequível” (*vollziehbar*) em sua divergência íntima entre as origens.<sup>396</sup> Todavia, sobretudo neste ponto devemos nos manter atentos quanto à advertência já feita de que a superação não implica uma supressão da primeira origem, muito antes pelo contrário, a superação da metafísica deve exigir a “liberação da primeira origem em sua originariedade.”<sup>397</sup> Isto é o mesmo que reivindicar que a primeira origem, pensada enquanto origem, se desvele neste seu caráter originário remetendo à dimensão da origem sem que este remetimento não deixe de ser também entendido em seu caráter de encobrimento. É esta ambivalência que marca a verdade originária do ser histórico e que deve ser preservada em seu duplo aspecto.

Heidegger chama também de “passe” (*Zuspiel*) o “por em jogo” (*ins Spiel bringen*) entre as origens. Este “passe” é a preparação para o “salto”.<sup>398</sup> Contemplado agora a partir da confrontação entre as origens, o salto remete a um espaço de crise: “Sobretudo na outra origem deve desde logo – em virtude da questão da verdade do ser – ser realizado o salto no ‘entre’.”<sup>399</sup> Já indicamos que o “entre” (*Inzwischen*) é o modo essencial da “temporalização do tempo” (*die Zeitigung der Zeit*) que abre para o “espaço-de-jogo-do-tempo” (*Zeit-Spiel-Raum*) a partir da “abertura do abismo da

<sup>392</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 175. “Incomparável com todas as outras referências conhecidas permanece somente isto: a primeira origem e a história do ser como ‘*metafísica*’.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 45) Também em “Die Überwindung der Metaphysik” encontramos indicações como esta: “A metafísica e sobretudo seu começo, que a tudo já contém, é o progresso da primeira origem.” (HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 145 [trad. port., p. 152])

<sup>393</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 36 [trad. port., p. 52].

<sup>394</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 36 [trad. port., p. 52].

<sup>395</sup> “O pensamento *originário*, enquanto divergência entre a primeira origem a se reconquistar e a outra origem a se desdobrar, é necessário a partir deste fundamento; e esta necessidade o compele ao sentido mais amplo, agudo e persistente, impedindo toda fuga e desvio diante da decisão.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 58)

<sup>396</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 58.

<sup>397</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 85 [trad. port., p. 100].

<sup>398</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 9. “No horizonte da superação da metafísica o passe histórico da primeira e da outra origem”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 469)

<sup>399</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 14. O salto no “entre” é “O salto no ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 9)

verdade do ser”.<sup>400</sup> Logo, este “entre” é que confere a brecha para o pensamento histórico-ontológico na medida em que é o “tempo enquanto aceno para a essencialização na *Ereignis*.”<sup>401</sup> Inclusive, enquanto espaço de tempo que reporta o pensamento à “essência da *verdade do ser*” e que “originariamente torna o próprio ser a primeira dignidade de questão”, o “entre” é a modalidade ontológica que, segundo o próprio Heidegger, “deveria ter sido tratado sobre ‘tempo e ser’ na terceira seção da primeira parte de *Sein und Zeit*”.<sup>402</sup>

Através do espaço-de-tempo “se nomeia uma outra figura chave do pensamento do outro início” que é a própria “temporalização do ser como *Abgrund*, abismo, fundamento abissal”.<sup>403</sup> O pensamento da origem deve incidir no “aberto da transição”, isto é, oscilar “em meio ao abissal do entre o não-mais da primeira origem e sua história e o ainda-não do cumprimento da outra origem.”<sup>404</sup> Apenas diante desta exigência é que se pode reconhecer em que medida “o pensamento do ser enquanto *Ereignis* é o pensamento originário que em divergência com a primeira origem prepara a outra.”<sup>405</sup>

Por fim, devemos ressaltar que pensar a outra origem é a própria tarefa que Heidegger quer impor à reconfiguração da filosofia para que esta libere o sentido que lhe é “inabitual”.<sup>406</sup> Contudo, não podemos nos precipitar sobre a outra origem sem antes ao menos pontuarmos em que medida a primeira origem é a própria exigência de sua superação; pois apenas indicar que a primeira origem é a metafísica em seu começo não tem força suficiente para fazer com que a primeira origem possa ser elevada à dignidade de questão se pelo menos não delinear-mos em linhas gerais os traços básicos desta primeira origem a ser pensada como começo. A justificativa básica para isto provém do fato de que “a apropriação originária da primeira origem significa o primeiro passo na outra origem.”<sup>407</sup> A partir disto é que a transição da primeira para a outra origem como superação da metafísica pode abrir para a possibilidade de que a própria metafísica “torne-se reconhecível em sua essência”.<sup>408</sup>

<sup>400</sup> Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 127 [trad. port., p. 136].

<sup>401</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 128 [trad. port., p. 138].

<sup>402</sup> Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 131 [trad. port., p. 142].

<sup>403</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 6.

<sup>404</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 23.

<sup>405</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 31.

<sup>406</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 41.

<sup>407</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 171.

<sup>408</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 171. “O que ela [a transição], enquanto determinação da ‘metafísica’, torna visível já não é mais a metafísica, mas sua superação.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 171-72)

Na primeira origem, o projeto das palavras originárias ainda está velado.<sup>409</sup> Isto porque “a primeira origem pensa o ser em seu caráter de presença a partir da apresentação [*Anwesenheit aus der Anwesenung*] que apenas apresenta o lampejo de *um* modo essencial [*Wesung*] do ser.”<sup>410</sup> Contudo, esta possibilidade foi determinada no começo da história como o próprio ser em caráter unívoco e não mais em sua dimensão de abertura. Por isto a primeira origem significa “mais precisamente uma derrocada [*Einsturz*] da ἀλήθεια”.<sup>411</sup> Desta forma, a história enquanto “*abandono do ser*” (*Seinsverlassenheit*) é o acontecer da primeira origem que só pode vir à tona como tal no preparo para a outra origem.<sup>412</sup> Mesmo o “abandono do ser” é já “a precariedade [*Not*] da primeira origem não mais dominante”.<sup>413</sup> A tarefa do “pensamento transitório” é deixar ressoar esta precariedade enquanto riqueza reservada pela dimensão da origem como herança a ser assumida. Contudo, “*a divergência da outra origem* com a primeira nunca pode ter o sentido de provar como ‘erro’ a história das questões diretivas de até então, incluindo a ‘metafísica’. Com isto a essência da verdade, assim como a essencialização do ser, que permanecem inesgotáveis, seriam desconhecidas”.<sup>414</sup> Isto também porque a superação da metafísica é “um desdobramento necessário da primeira origem,” que “só é reconhecível como tal a partir da outra origem.”<sup>415</sup> O desdobramento é o “risco” essencialmente constitutivo da própria dimensão da origem a partir de sua verdade essencialmente ambivalente. Originariamente pensada, a “autêntica luta” (*der eigentliche Kampf*) conserva o “perigo” (*Gefahr*) de que a partir da própria origem “um começo e um progresso” (*ein Beginn und Fortgang*) tornem-se “paradigmático como valoração” (*Maßstäbliche zur Geltung*) para a concepção metafísica da história.<sup>416</sup> Vejamos a diferença em questão ainda mais de perto:

*A primeira origem* assenta a verdade do ente, sem perguntar pela verdade como tal, porque o que é revelado, o ente enquanto ente, necessariamente a tudo sobrepuja...

*A outra origem* realiza a experiência da verdade do ser e pergunta pelo ser da verdade, para somente assim fundar o modo essencial do ser e deixar o ente surgir daquela verdade originária como o verdadeiro.<sup>417</sup>

<sup>409</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 45.

<sup>410</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 31.

<sup>411</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 132 (cf. tb. p. 141). Entretanto, “o fundamento da derrocada radica antes na grandeza da origem e na essência da própria origem.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 145 [trad. port., p. 208; trad. bras., p. 210])

<sup>412</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 111.

<sup>413</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 199.

<sup>414</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 188.

<sup>415</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 176.

<sup>416</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 179.

<sup>417</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 179.

Aqui podemos ver ainda melhor como a superação da primeira origem é condição remissiva para a outra origem enquanto pergunta pela verdade do ser: “a permanência da simulação da verdade do ente e do fundamento dessa verdade na primeira origem em sua história exige da recolocação originária da questão do ser a transição para a *questão fundamental*: como o ser é essencialmente [*west*]? Somente a partir desta se renova a questão: o que é o ente?”<sup>418</sup> Inclusive, é justamente ao se aproximar de sua verdade histórica como chave de leitura para a divergência essencial entre as origens que podemos depreender o caráter hermenêutico da interpretação de Heidegger a ser assumida como apropriação:

A partir da primeira origem começa a se estabelecer o pensamento que, antes de tudo impronunciadamente e só então propriamente, é concebido com a questão: o que é o ente? (a questão diretriz com a qual começa a “metafísica” ocidental). Mas tacanha seria a opinião que quisesse encontrar esta questão diretriz na primeira origem e enquanto origem. Só como grosseira e primeira instrução pode a primeira origem ser caracterizada com o auxílio da “questão diretriz” em seu pensamento.<sup>419</sup>

Esta questão em seu fundamento (“aquilo que na primeira origem não pôde se tornar questão, a própria *verdade*”)<sup>420</sup> só pode ser pensada como tal pelo pensamento da outra origem. Isto é possibilitado pela própria retração da origem ao seu infundado. Por isto “a outra origem é o salto que desloca o *ser* para sua verdade mais originária.”<sup>421</sup> Isto sem com que este “salto na outra origem” deixe de ser “o regresso (a ‘re-petição’) para a primeira e vice-versa” e ao mesmo tempo sendo “antes e justamente o distanciamento dela”.<sup>422</sup>

Tomar distância é condição *sine qua non* para se realizar a experiência do que se depreende historicamente da origem, pois o que da origem se desdobra é sua própria abertura. Logo, tomar distância da primeira origem se colocando *tout court* na outra origem é se aproximar das cercanias da dimensão da origem como um todo. É somente a partir deste distanciamento hermenêutico que a outra origem não implica a supressão da primeira, mas antes seu “resgate”, sua reconstituição fenomenológica em que o fenômeno da origem é reconduzido ao seu caráter de abertura: “a outra origem, a partir de nova originariedade, proporciona à primeira origem a verdade de sua história e com

<sup>418</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 221 (cf. tb. p. 206).

<sup>419</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 179-80.

<sup>420</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 183. “Isto porém é o que a outra origem quer e deve realizar: o salto na verdade do ser”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 184)

<sup>421</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 183.

<sup>422</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 185.

isto sua inalienável alteridade mais própria [*seiner unveräusserlichen eigensten Andersartigkeit*], que se torna frutífera somente no diálogo histórico dos pensadores.”<sup>423</sup>

Ainda em suas “contribuições para a filosofia”, Heidegger fala claramente da necessidade de se estabelecer um “diálogo questionador” (*fragende Zwiesprache*) com “pensadores” que “outrora se encontram propriamente enraizados em uma outra origem” enquanto “preparação” para a mesma.<sup>424</sup> Isto fundamentalmente porque somente já pensado historicamente é que “o totalmente outro da outra origem frente à primeira se deixa esclarecer através de um dizer”.<sup>425</sup> Este “dizer” (*sagen*) é a própria “saga” (*Saga*) do pensamento originário que repercute historicamente depois de ganhar voz no dito dos pensadores originários. Dizer ao qual a partir dos próximos capítulos deveremos nos colocar à escuta.

Talvez se tenha aqui causado estranhamento ao se falar em “outra origem”, mas a intuição capaz de conquistar “o mínimo de espaço” para a aceitação do fato de que “a recusa é a primeira e mais elevada doação do ser, seu próprio modo essencialmente originário de ser”, só se possibilita quando a verdade do ser enquanto clareira, “segundo sua essência”, “propriamente acontece [*sich ereignet*] como retração.”<sup>426</sup> É justamente nisto que, segundo Heidegger, consiste o “deixar-pertencer ao estranho de uma outra origem.”<sup>427</sup>

Em virtude disto, deve ficar bem claro que é “inevitável” (*unausweichlich*) que o “pensamento pré-metafísico” (*vor-metaphysischen Denken*) não possa ser concebido sem referência alguma à metafísica que determina a história que predis põe o pensamento que deve se reapropriar da origem da qual se iniciou a metafísica.<sup>428</sup> Mas indicar esta circularidade não faz mais que reconduzir a exposição do pensar à sua originária condição trágica: “*O ser é*. Não diz Parmênides o mesmo: ἔστιν γὰρ εἶναι? Não; pois justamente aqui já se toma o εἶναι pelo ἐόν, o ser é aqui já o mais ente dos entes, ὄντως ὄν, que imediatamente se torna κοινόν, ἰδέα e καθόλου.”<sup>429</sup> Não é que as palavras originárias não tiveram força suficiente para manter como preponderante seu caráter de abertura, é que antes faz parte essencial deste seu caráter ambivalente o risco

<sup>423</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 187.

<sup>424</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 169.

<sup>425</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 229.

<sup>426</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 241.

<sup>427</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 241.

<sup>428</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 258 [trad. port., p. 269].

<sup>429</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 473. Mas é sobretudo a partir da concepção do εἶναι como οὐσία que a origem torna-se metafísica (Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 209-10).

(configurado no predomínio histórico da metafísica, em que este risco não é assumido como tal) de que esta dimensão de abertura seja encoberta, dado que não se pode excluir do revelamento o velamento – ainda que ao modo do encobrimento – enquanto sua sempre presente condição originária de possibilidade. Esta é uma condição trágica que só pôde ser trazida à palavra em uma época em que a tragédia é condição fundamental do ser no mundo que dispõe o pensar em sua modalidade originariamente poética: na abertura da palavra enquanto exposição do dizer às vicissitudes do ser.<sup>430</sup> Trazido à palavra originária, o ser já se entrega à diferença que é passível de não ser pensada como tal. Em vista disto, o que se exige é saber reconhecer o pensar que originariamente se integrou a tal condição radical. Daí o reconhecimento de Heidegger de que, não obstante, é também em Parmênides que se encontra “o puro dizer do ser: ἔστιν γὰρ εἶναι.”<sup>431</sup> Dizer que se estende às demais palavras da origem: “φύσις - ἀλήθεια; ἔν; λόγος dizem o originário: a origem, *o próprio surgir*: não que o ente é; não o que o ente é – mas que o ser ‘é’ essencialmente.”<sup>432</sup>

É graças a estas palavras fundamentais que dispõem o dito originário que podemos partir do princípio de que “o pensamento originário é outrora a nomeação mais originária do ser.”<sup>433</sup> Logo, tal conjugação só é possível porque antes “a própria origem é o *ser que é essencialmente* [*das wesende Sein*] – isto é origem.”<sup>434</sup>

As palavras gregas fundamentais, pré-conceituais, são referências de mundo ainda expostas ao aberto de ser, dado que sequer respondem a um universo teórico. Por isto “devemos observar que o dito no período do pensamento pré-metafísico é falado em uma época em que as palavras, e sobretudo as palavras fundamentais, ainda desdobram suas forças originárias de nomeação.”<sup>435</sup> Esta “época” (*Zeit*) só pode ser “grega”, posto que “cada uma destas palavras nomeia em uma perspectiva essencial a essência originária do pensamento originariamente grego e do que nele é pensado.”<sup>436</sup>

<sup>430</sup> Quanto a esta condição existencial dos gregos, cumpre sempre pressupor, ainda que nem sempre se faça menção a tal, o papel essencial de suas divindades!

<sup>431</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108.

<sup>432</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 105.

<sup>433</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108. “Em um dito do pensamento, o ser é anunciado como o Λόγος.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 380 [trad. port., p. 386]) Ainda: “Outrora chegam/A decidir pela despedida./Tomados pelo ser/Eles ousam/O dizer/Da verdade do ser:/Acontecimento próprio da origem. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 3 e HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 31)

<sup>434</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 106.

<sup>435</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 361 [trad. port., p. 369].

<sup>436</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 361-62 [trad. port., p. 369]. “É certo que as diversas palavras fundamentais podem servir para o desenvolvimento de múltiplos temas (a linguagem, a verdade, o destino, etc.). Mas se são tomadas como suporte da meditação heideggeriana, é menos por causa da diversidade de pensamento que inauguram do que da identidade impensada que as sustenta: não são mais

No fundo, o que procuramos destacar neste primeiro capítulo foi em que medida “à originariedade da origem pertence a retração”.<sup>437</sup> Isto porque “o desdobrar-se do ser é, de fato, um mover-se que se dá apenas como um retirar-se, uma retração inaugural, retorno constante ao próprio fundo, ao inicial, à originariedade mesma.”<sup>438</sup> Por isto partilhamos da tese de que é a “reserva” do ser aquilo que “sustenta” a história.<sup>439</sup> A retração da origem cede espaço para que a história do ser se destine ao pensamento enquanto possibilidade sempre em aberto. Quanto a isto, devemos chamar a atenção para o fato de que “a palavra ‘histórico’ [*geschichtlich*] alude à ‘ocorrer’ [*Geschehen*].”<sup>440</sup> Por sua vez, “o ocorrer torna-se próprio como modo do *ser*”.<sup>441</sup> Disto, Heidegger inferiu então que tudo que ocorre “encontra-se encerrado na origem.”<sup>442</sup> Contudo, no âmbito das possibilidades o porvir tem sempre certa primazia. Deste modo, todo porvir está sempre “preso” à origem na medida em que é por ela liberado. Sendo o pensamento essencial aquele pensar encarregado de indicar as possibilidades fundamentais da dimensão originária, da qual provém, se justifica que este pensar de alguma maneira sempre se reporte à mesma.<sup>443</sup> Logo, tanto no que diz respeito ao comprometimento com a sua proveniência quanto à sua conseqüente tarefa de pensar uma origem outra, se pode determinar que “o pensamento histórico do ser pensa originariamente”.<sup>444</sup> Mas isto desde que, em concomitância, este “pensamento histórico-ontológico da origem deixe a origem se desdobrar essencialmente [*wesen*], e isto significa, se originar, como o ser e o que há de originário enquanto modo essencial [*Wesung*] do ser.”<sup>445</sup>

Devemos agora introduzir a apresentação das palavras originárias pela própria palavra que diz a origem. “Na verdade, contudo, o ser foi chamado ἀρχή no início do pensar.”<sup>446</sup> Quanto à ἀρχή: “porém, a própria palavra é antiga e tem para os gregos

---

do que as diversas formulações de uma experiência única, a do ser. Nesta qualidade, constituem algo como o eco multiforme de um Mesmo, transmitido até nós de uma maneira estilizada, cuja unidade secreta Heidegger se esforça por restituir: a compreensão grega do ser, quer dizer a identidade impensada do ser e da presença, que permaneceu *massgebend* [paradigmática] para todo o curso posterior da história.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 361)

<sup>437</sup> Zur Anfänglichkeit des Anfangs gehört der Entzug (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 60).

<sup>438</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 7, p. 7.

<sup>439</sup> Cf. ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 346.

<sup>440</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 35.

<sup>441</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 36.

<sup>442</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 36.

<sup>443</sup> Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 55.

<sup>444</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 92.

<sup>445</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 93.

<sup>446</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 37.

uma significação múltipla, a qual de pronto deve ser indicada.”<sup>447</sup> Num entendimento mais corrente, “o termo **Arkhé** acena ao elemento primordial de tudo o que é, à origem que possibilita aos entes virem-a-ser o que são.”<sup>448</sup> Todavia, tal definição se aproximaria mais daquilo que Heidegger entende como “começo”: O “começo” é “de onde algo parte” para seu progresso.<sup>449</sup> Mas inadvertidamente, “pensemos ἀρχή de tal modo, na significação de começo e então já renunciemos ao conteúdo essencial.”<sup>450</sup> O que há de essencial na origem é aquilo que na mesma se conserva das palavras originárias: aquilo que aqui entenderemos por dinamicidade ontológica originária, isto é, a oscilação fundamental do ser entre vir a ser e deixar de ser, entre surgir e declinar, seu livre trânsito entre velamento e revelamento. Em meio a este jogo, a ἀρχή “conjuga [*verfügt*] o que é entre surgir e esvair [*Hervorgehen und Entgehen*].”<sup>451</sup> A ἀρχή é assim essencialmente “transição” (*Übergang*).<sup>452</sup> Só pode ser então a “inserção” (*Einbezug*) antecipada de uma dimensão que determina o que se abre para deixar ser conjugado com o deixar de ser.<sup>453</sup> Por isto a ἀρχή tem “o caráter de dimensão”: é “dimensional” não no sentido quantitativo, mas enquanto abertura que dispõe o ser do ente em seu modo de ser que é sempre já declinar. Por isto devemos entender que aqui “**Arkhé** designa também, simultaneamente, o primeiro e o último”.<sup>454</sup>

A partir do sentido depreendido da palavra grega que designa a origem, devemos poder já depreender que aquilo que é mais próprio das palavras fundamentais da origem é o caráter de fugacidade das mesmas, caráter capaz de colocar sempre em jogo a essência relacional do ser. Por isto, ao partirmos da leitura que Heidegger faz da sentença de Anaximandro para marcar o *caráter de duplicidade do ser*, caráter este que marca a *diferença ontológica em sua própria origem*, devemos iniciar com a seguinte advertência, feita pelo próprio autor em seu principal registro desta leitura: “também é intrínseco à experiência grega que aquilo que se apresenta permaneça ambíguo, e na verdade, necessariamente ambivalente.”<sup>455</sup>

<sup>447</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 107-108.

<sup>448</sup> BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, nota 5, p. 45.

<sup>449</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 108.

<sup>450</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 108.

<sup>451</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 108. “Conjunção [*Verfügung*] seria talvez no melhor dos casos a palavra adequada para a ἀρχή”. (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 109)

<sup>452</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 108.

<sup>453</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 108-109.

<sup>454</sup> BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, nota 5, p. 45. “Somente o originário é futuro;” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 93)

<sup>455</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 343 [trad. port., p. 403].

A palavra é fundamental quando abre para o ser em sua radicalidade originária. Sendo a tarefa “buscar delimitar, por meio de um diálogo com os primórdios do Ocidente, aquele inicial que talvez consiga desencadear um outro início,” ou seja, um novo modo de pensar o início, como primeiro passo, “Heidegger pergunta se, pois, no primeiro aforismo conservado do pensamento ocidental, no aforismo de Anaximandro, esse inicial, não se evidenciará aí pelo menos um rastro da verdade do ser.”<sup>456</sup> É este rastro que buscaremos perseguir no capítulo que se segue.

---

<sup>456</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 190.

## CAPÍTULO 2: ANAXIMANDRO

*O destino do pensamento ocidental  
depende da trans-posição da palavra εόν.*

HEIDEGGER

Como já antecipamos na introdução, a referência básica para este capítulo é o texto de 1946, intitulado “Der Spruch des Anaximander”, publicado por Heidegger em *Holzwege*, no ano de 1950.<sup>1</sup> Neste escrito, temos uma análise minuciosa do maior fragmento atribuído a Anaximandro, que em sua “suposta” integralidade, consta do seguinte no original grego:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι  
κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ  
τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Segundo tradução corrente:

“Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo.”<sup>2</sup>

Esta sentença de Anaximandro não faz nenhuma referência explícita aos deuses como tais. Isto não mudará mesmo após a tentativa de reconfiguração empreendida.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 317-68 [trad. port., pp. 369-440]. Trabalharemos também com a segunda parte (“Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander”) do registro do curso do semestre de verão de 1941 (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 94-123), apenas subsidiariamente, pois neste, o que se segue é o mesmo delineamento – porém menos detalhado – desenvolvido no citado texto de “*Holzwege*”. As restrições para as referências teóricas relativas à leitura de Anaximandro feita por Heidegger se encontram na seguinte afirmação contida em uma obra que também nos servirá como referência secundária: “Se a meditação de Heráclito e de Parmênides constitui uma constante, senão um *leitmotiv* da obra heideggeriana, porque se encontra de uma ponta à outra do seu caminho de pensamento, Anaximandro, em compensação, ocupa nesta obra um lugar muito mais limitado.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 111) Constam ainda, na relação oficial das publicações previstas dos volumes das obras completas por parte da editora Vittorio Klostermann, uma obra que leva o mesmo título do principal texto em questão neste capítulo: “*Der Spruch des Anaximander*” (volume 78), além de outra intitulada “*Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*” [volume 35], obras que, até o momento de conclusão desta dissertação, ainda não haviam saído do prelo.

<sup>2</sup> BORNHEIM [org.]: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003, p. 25. Obs.: as controvérsias em relação à totalidade da sentença dizem respeito tanto à “primeira parte” do fragmento (até γίνεσθαι), como também em relação à proposição final, posterior ao termo ἀδικίας. “Assim, somente isto restaria então como palavra primordial de Anaximandro: ... κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 336-37 [trad. port., p. 395]) Contudo, na seqüência veremos porque mesmo assim a sentença deve ser considerada em seu todo.

Assim sendo, tendo em vista o direcionamento específico desta dissertação, em que medida nesta mesma se justificará a importância da presença de Anaximandro? Além da justificativa geral, de ordem contextual, de que “a memória da origem pertence primeiramente à escuta da sentença de *Anaximandro*”,<sup>4</sup> devemos também indicar que, no que diz respeito ao objetivo maior do presente trabalho, a contribuição deste capítulo estará contida nos seguintes aspectos: o exercício radical de extração de significação das palavras fundamentais que compõem a sentença de Anaximandro nos permitirá introduzir a necessidade de localizar, através do dito originário, a abertura de sentido que será fundamental para aproximarmos o movimento de retração próprio do ser com a fugacidade essencialmente constitutiva da noção grega de deidade nominalmente presente nos próximos capítulos. Mais especificamente, nossa leitura neste capítulo se delineará tendo em vista a necessidade de uma recolha diretamente direcionada para a tentativa de legitimação de um dos postulados que deve sustentar a principal tese desta dissertação: o pressuposto de que as palavras da origem guardam a possibilidade de um livre trânsito de sentido velado numa relação de transcendência que, desdobrada a partir da diferença ontológica, se revelará pela referência fenomenológica do pensamento originário aos deuses gregos e que, em seus desdobramentos essenciais, determina a própria destinação histórica do ser. Com isto, talvez então através deste primeiro capítulo obtenhamos ao menos um mínimo de subsídios hermenêuticos para entender melhor em que medida a circularidade encerrada em tais palavras fundamentais da sentença de Anaximandro possibilite a uma delas ressurgir nomeadamente como deusa no pensamento poético de Parmênides.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> “A tradução aqui intentada conserva uma interpretação da sentença que surgiu puramente da reflexão [*Besinnung*] sobre o ser”. (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 101)

<sup>4</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 101.

<sup>5</sup> “Inclusive, o próprio *Parmênides* permanece um testemunho referencial para o emprego pensante [*denkerischen Gebrauch*] da palavra *δίκη* no dizer do ser. *Δίκη* é para ele a deusa. Ela guarda [*verwahrt*] as chaves que alternadamente fecham e abrem as portas do dia e da noite, isto é, dos caminhos do ser (que desvenda), da aparência (que dissimula), e do Nada (fechado).” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 127 [trad. bras., p. 188, trad. port., p. 183]. Obs.: a referência alude à terceira estrofe do ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ, de Parmênides. Além disto, a *δίκη* é designada nos fragmentos 23 e 28 de Heráclito.

## 2.1 Γένεσις - φθορά como “surgir” e “declinar”

Devemos estabelecer como pré-condição para a transposição do dito de Anaximandro a sua própria inserção no contexto da dimensão originária.<sup>6</sup> Isto de certa forma admitiria a “classificação” de Anaximandro como φυσιολόγος, desde que venhamos a entender este “título” para alguém do sentido dado pela doxografia, de forma que possamos anteciper o horizonte aberto por Heidegger em sua retomada essencial da φύσις. Por enquanto, acerca disto, cabe apenas ressaltar que as palavras fundamentais de Anaximandro deverão ser compreendidas na perspectiva da φύσις, desde que esta, por sua vez, possa vir a ser concebida em sua dinâmica de “surgimento” e “declínio”; não se restringindo assim à “natureza” no sentido de “um âmbito específico dos entes”.<sup>7</sup>

Somente munidos desta observância introdutória acerca da importância fundamental da φύσις é que poderemos finalmente dar início a análise das primeiras palavras fundamentais da sentença: γένεσις e φθορά (comumente traduzidos por “gênese” e “corrupção” - este último no sentido de “perecimento”).<sup>8</sup> Entretanto, “Γένεσις e φθορά devem ser pensadas muito mais a partir da φύσις e no interior desta: enquanto modos de surgir [*Aufgehen*] e declinar [*Untergehen*]”.<sup>9</sup>

Porém, John Burnet, “o meritório e significativo conhecedor da filosofia grega”,<sup>10</sup> em “*Die Anfänge der griechischen Philosophie*”, põe sob suspeita a autenticidade da primeira parte da sentença onde se encontra este primeiro par de palavras.<sup>11</sup> Contudo, seu argumento sobre este ponto parece sofrer ressalvas, principalmente quanto ao grau de restrição em relação específica ao emprego destes dois termos, pois, segundo o parecer de Heidegger, a reserva de Burnet mais diria

<sup>6</sup> “A sentença fala a partir da unicidade primordial da singularidade de um pensar originário [*ursprünglichen Einheitlichkeit der Einzigkeit eines anfänglichen Denkens*].” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 99)

<sup>7</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 320 [trad. port., p. 374].

<sup>8</sup> A estabelecida edição de Diels-Kranz, segundo citação de Heidegger, traduz pelos verbos alemães “*Entstehen*” e “*Vergehen*” (“formar-se”, “gerar-se” e “perecer”, “definhar”). Nietzsche também emprega “*Entstehung*” e a expressão “*zu Grunde gehen*” [“ir ao fundo”, no sentido de “ir à pique”] (cf. NIETZSCHE: “*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*”. In: *Werke*. [Fünf Bände]. Frankfurt am Main-Berlin-Wien: Ulstein, 1976 [Bd. III: *Frühschriften u. a.*], p. 1072). Gerd Bornheim traduz o primeiro termo literalmente por “gênese” e o segundo por “dissipar” (BORNHEIM [org.]: *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 25). Por sua vez, o prof. Carneiro Leão, numa tradução mais “livre”, opta por “proveniência” e “retorno” (LEÃO [org.]: *Os Pensadores Originários*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 39).

<sup>9</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 337 [trad. port., p. 396].

<sup>10</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 335-36 [trad. port., p. 394].

<sup>11</sup> O próprio Heidegger concorda que a primeira parte da sentença também “é, segundo a construção e o tom, mais aristotélica do que arcaica”. (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 336 [trad. port., p. 395])

respeito ao *sentido* em que eles *não* devem ser empregados: “Além disto, seria mais seguro não atribuir a Anaximandro as expressões γένεσις e φθορά no sentido que elas têm como *termini technici* em Platão.”<sup>12</sup> Por conseguinte, Heidegger se aproveita desta parcialidade de Burnet para afirmar que

Pelo contrário, sua dúvida, que esbarra no emprego terminológico das palavras γένεσις e φθορά, desta forma não se sustenta. Que γένεσις e φθορά, em Platão e Aristóteles, são palavras conceituais fixas [*feste Begriffswörter*] e que então se tornam palavras de escola [*Schulwörtern*], procede. Mas γένεσις e φθορά são antigas palavras que já Homero conhece. Anaximandro não as deve empregar como palavras conceituais. Ele nem sequer pode assim aplicá-las, porque a linguagem dos conceitos [*Begriffssprache*] necessariamente lhe permanece estranha.<sup>13</sup>

Por fim, é a partir desta “licença poética” concedida por Homero que o parecer final de Heidegger acerca deste litígio volta a assumir sua aparente arbitrariedade para encerrar a questão e mediar assim a integridade da sentença em sua possibilidade maior:

Desde que eu há alguns anos pensei cada vez mais sobre o todo desta questão freqüentemente tratada em minhas preleções, me inclino a aceitar de imediato somente estas palavras de Anaximandro [da segunda parte da sentença] como autênticas; entretanto, sob a pressuposição de que a parte que a precede não seja simplesmente eliminada, mas em razão de seu rigor e de sua força para dizer seu pensamento, seja retida como testemunho mediado do pensamento de Anaximandro.<sup>14</sup>

Em consonância, devemos ao menos poder partir do pressuposto de que “Anaximandro supostamente tenha falado de γένεσις e φθορά.”<sup>15</sup> Falou de maneira tal que não só contribui essencialmente para a reconfiguração da noção de φύσις empreendida por Heidegger, como também o fez de um modo que nos permite localizar no dito mais antigo do pensamento o destarte de um “jogo” que não só marcará a leitura de Heidegger acerca dos gregos, mas que também se mostrará como uma das maiores referências para a totalidade de seu pensamento: a ambivalência de sentido presente em sua noção de verdade pautada pelo jogo entre “velamento” e “revelamento”.<sup>16</sup> Este jogo é a condição de “copertença” da relação entre γένεσις e φθορά.<sup>17</sup> Logo, desde que situados na oscilação entre “surgimento” (*Aufgehen*) e “declínio” (*Untergehen*),

bem podemos traduzir γένεσις por despontar [*Entstehen*]; mas devemos com isto pensar o despontar enquanto esvaír [*Entgehen*], que deixa tudo que

<sup>12</sup> Burnet *apud* HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 336 [trad. port., p. 394].

<sup>13</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 336 [trad. port., pp. 394-95].

<sup>14</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 337 [trad. port., p. 395].

<sup>15</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 337 [trad. port., p. 396].

<sup>16</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 45.

<sup>17</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 114.

desponta se esvaír do velamento e sobre-sair [*hervor-gehen*] ao desvelado. Bem podemos traduzir φθορά por decorrer [*Vergehen*]; mas devemos com isto pensar o decorrer como ir [*Gehen*], que novamente desponta no desvelado e se retira e se vai [*weg- und abgeht*] para o velado.<sup>18</sup>

Oscilar entre surgimento e declínio é que garante a própria “fluidez de ser”, o próprio caráter de “transição” do “estar sendo”: “Na transição, enquanto sobressaída da unidade entre sobressair e esvaír, consiste a demorada apresentação do que se apresenta.”<sup>19</sup> De maneira tal que se pode mesmo afirmar que “esta unidade constitui a essência do ser enquanto origem”.<sup>20</sup>

Este binômio que acaba de ser considerado não é apenas de importância preliminar, mas conclusiva na medida em que remete à última das palavras fundamentais de Anaximandro a ser contemplada neste capítulo: ao ἄπειρον; pois quando Heidegger lança a seguinte questão: “E por conseguinte, o que significa então isto: ‘despontar’ e ‘esvaír’? Antes de tudo: o que significa γένεσις e φθορά? Como ao menos se deve primeiramente pensar em grego isto que se designa tão diretamente ‘despontar e esvaír’?”<sup>21</sup>, o faz para antecipar o fato de que a dignidade de questão deste binômio está radicada no abismo de proveniência e porvir de tudo que é (veremos que este abismo será o próprio ἄπειρον justamente enquanto ausência de proveniência e porvir). Não só de forma que a questão da oscilação de ser entre surgir e declinar implique de imediato a afirmação preliminar de que “o ente é – pensado em grego – o que se apresenta, o que se sobressai na sua possibilidade de presença e o que dela se esvai”,<sup>22</sup> como também, justamente a partir disto, permita a constatação de que é no horizonte da ausência que esta mesma oscilação se dá. No fundo, o que buscaremos nesta dissertação é justamente evidenciar esta dinâmica delineando-a como questão central: “pertence primeiramente ao desdobramento de nossas questões somente o dever de agora abrir o ente em seu oscilar entre não-ser e ser. Tão logo o ente resiste à extrema possibilidade do não-ser, está ele próprio no ser, todavia, nunca tendo com isto ultrapassado ou superado a possibilidade do não-ser.”<sup>23</sup> Em virtude disto é que podemos

<sup>18</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 337 [trad. port., p. 396].

<sup>19</sup> *Im Übergang als dem Hervorgang der Einheit des Hervorgehens und Entgehens besteht die jeweilige Anwesenheit des Anwesenden.* (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 114) Ainda: “A apresentação tem o caráter da demora, que se determina pela transição e enquanto transição.” (Id., p. 122)

<sup>20</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 122.

<sup>21</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 104.

<sup>22</sup> *Das Seiende ist – griechisch gedacht – das Anwesende. In die Anwesenheit und hervor und aus ihr weg geht das Hervor- und Entgehende.* (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 104)

<sup>23</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 23 [trad. port., p. 38; trad. bras., p. 58]. Lembremos ainda que ser e não-ser são as duas vias indicadas pela deusa Ἀλήθεια a Parmênides (cf. fragmento 2).

já inclusive antecipar uma espécie de conclusão para este capítulo: “Que nos ensinou a Palavra de Anaximandro? Ensinou-nos – apenas na condição de termos efetuado o trabalho preliminar que é o único que nos permite entendê-la – que o ente (τὰ ὄντα) era o presente, enquanto unido na ausência, quer dizer entre proveniência e declínio (γένεσις e φθορά);”<sup>24</sup>

## 2.2 Τὰ ὄντα

Uma vez considerado o primeiro par de palavras fundamentais da sentença, devemos em seguida nos perguntar sobre o que se torna possível entre surgir e declinar, de forma que o que se demora entre tais instâncias, apresente em seu modo de ser, como constitutivo fundamental, uma disposição consonante com a mesma dinamicidade. Esta questão exige que passemos a tratar da segunda noção fundamental recolhida na sentença de Anaximandro e que também se mostrará como um marco primordial para uma referência que delimitará todo o pensamento de Heidegger: a diferença ontológica.

Ao procurar distinguir sua leitura dos procedimentos padrões das traduções filológicas consolidadas pela tradição, Heidegger indica que seguir o “rastros da reflexão” implica buscar “a diferenciação entre ser e ente que é sempre mais essencial que o conhecimento dos dados das investigações filológicas.”<sup>25</sup>

A sentença de Anaximandro trata dos ὄντα. Não somente dos entes em sua pluralidade, como ressalta Heidegger, mas, por conseguinte, destes em sua totalidade. “Por isso, τὰ ὄντα significa o ente diverso no todo.”<sup>26</sup> Logo, ao plano dos entes não pertencem apenas “as coisas da natureza” (*die Naturdinge*).<sup>27</sup> “Através disto, permanece infundada a pressuposição teofrástico-aristotélica de que τὰ ὄντα seriam os φύσει ὄντα, as coisas da natureza em sentido estrito.”<sup>28</sup>

<sup>24</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 128. Obs.: em “*Sein und Zeit*”, no parágrafo 29 (“Das Da-sein als Befindlichkeit”), ao analisar “A constituição existencial do aí [*Da*]”, Heidegger já apontara quão fundamental é para a “abertura” (*Erschlossenheit*) do *Dasein* suas instâncias constitutivas que não podem ser conhecidas como tais, justamente o que torna sua facticidade uma “nudez” de ser, dado que, enquanto “o puro ‘fato de que ele é’ [*dass es ist*]” se mostra, o de onde e para onde [*das Woher und Wohin*] permanecem no escuro.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 134 [trad. port., vol. I, p. 189])

<sup>25</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 101.

<sup>26</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 326 [trad. port., p. 383].

<sup>27</sup> “Também as coisas demoníacas e divinas pertencem aos entes.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 326 [trad. port., p. 383])

<sup>28</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 327 [trad. port., p. 383].

Mas se “ser” é “a palavra principal de todo o pensamento ocidental”<sup>29</sup>, εἶναι - que precede τὰ ὄντα, enquanto condição de possibilidade para o mesmo – é a palavra que originariamente institui para o pensamento a questão ontológica. Quanto a isto, não cabe simplesmente contestar ou corroborar sua tradução por “ser”, mas pensá-la como tal, como “o domínio de todos os domínios, o ὄν e o εἶναι amplamente iluminados em sua essência grega.”<sup>30</sup>

Devido à concepção essencialmente ambivalente, as palavras fundamentais deverão ser pensadas em seu caráter participial, onde “o eon é o participio primordial, fonte de todos os outros participios. Também fonte do pensamento. Ele enuncia a diferença ontológica.”<sup>31</sup> Esta “bifurcação” se resume no seguinte: “Ora, o que se apresenta imediatamente a uma escuta mais preocupada com o impensado, é que o que se esconde na aparente simplicidade do ὄν, é justamente a sua dualidade de significação. A mesma palavra τὸ ὄν pode com efeito ser entendida em dois sentidos: o que é, de cada vez, ente (*entia*, τὰ ὄντα) e o que, no ente, constitui o seu ser (*esse*, τὸ εἶναι).”<sup>32</sup> Pensar este domínio a partir do impensado de si mesmo, deve nos permitir entrever por que a palavra “ser”, historicamente (temporalmente), se dá com uma aparente clareza que ofusca seu obscurecimento. À medida em que ela parece clara e óbvia (“proximidade ôntica excessiva”) para a representação corrente, ao mesmo tempo, e justamente por isto, se encobre em sua abertura originária radical (distanciamento ontológico fundamental), mesmo e principalmente através do “pensamento histórico” (história da filosofia enquanto metafísica). É inclusive a partir desta perspectiva que Heidegger explica a possibilidade essencial (constitutiva) da “errância”.

<sup>29</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 330 [trad. port., p. 387].

<sup>30</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 330 [trad. port., p. 387].

<sup>31</sup> SIQUEIRA: “O pensamento original”, p. 100. Cf. tb. ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 178. “‘O ser’ como um substantivo proveio do verbo. Daí se dizer que a palavra ‘o ser’ é um ‘substantivo verbal’.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 42 [trad. port., p. 64; trad. bras., p. 84]) Esta questão do participial é importante para Heidegger porque é a partir dela que ele pôde ousar dizer que é na dimensão da origem que o pensamento essencial encontrará a copertença mais radical entre ser e tempo. Isto porque “simplesmente a palavra ‘ser’ é, enquanto a palavra de todas as palavras, o tempo-verbal [*Zeit-Wort*]. O verbo [*Zeit-Wort*] ‘ser’ nomeia, enquanto palavra de todas as palavras, ‘o tempo de todos os tempos’. Ser e tempo copertencem originariamente. Outrora o pensamento teve que pensar nesta copertença entre ‘ser e tempo’, do contrário, incorreria no perigo de esquecer o que permanece o a-se-pensar para o pensamento dos pensadores.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 58-59 [trad. port., p. 74]). Obs.: como se pode notar, “verbo”, em alemão, se diz também *Zeitwort*. Literalmente: “palavra do tempo”: “Em vez de *verbum*, *verbale*, termos da gramática latina, dizemos *Zeitwort*.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 58 [trad. port., p. 74])

<sup>32</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 177. Obs.: esta discussão será retomada no próximo capítulo.

Porém, nesta errância [*Wirre*], erramos não só nós, os hodiernos. Nesta errância, desde milênios, permanece cativo todo representar e demonstrar que a filosofia dos gregos lega. A confusão [*Wirrnis*] não repousa em uma mera displicência [*Nachlässigkeit*] da filologia, nem em uma insuficiência da investigação historiográfica. Ela provém do abismo da relação na qual o ser se apropriou [*ereignet hat*] da essência do homem ocidental. Por isto também a confusão não se deixa excluir...<sup>33</sup>

É sabido que, a partir de Platão e Aristóteles, ὄν e ὄντα passam a ser vistos como “conceitos” determinantes.<sup>34</sup> Contudo, segundo “supõe” Heidegger, estas são antes “a forma, de alguma maneira polida, das originárias [*ursprünglichen*] palavras ἐόν e ἐόντα. Somente nestas palavras ressoa também ainda literalmente isto a partir do que enunciam o ἔστιν e ο εἶναι. O ε em ἐόν e ἐόντα é o ε da raiz εσ em ἔστιν, *est*, *esse* e ‘é’ [*ist*].”<sup>35</sup>

Desta forma, ὄν, ente, no sentido de “sendo”, remete originariamente à “*ser um ente;*” ser o que é, enquanto é:<sup>36</sup>

ὄν designa porém ao mesmo tempo um *ente* que é. No duplo [*Zwiefalt*] da significação participial do ὄν vela-se a diferença entre “sendo” [*seiend*] e “ente” [*Seiendem*]. Assim posto, aquilo que a princípio parece uma sutileza gramatical, é na verdade o enigma do ser. O particípio ὄν é a palavra para o que na metafísica aparece como a transcendência transcendental e transcendente [*die transzendente und transzendent Transzendenz*].<sup>37</sup>

Entretanto, “as línguas arcaicas, e assim também Parmênides e Heráclito, empregam sempre ἐόν e ἐόντα.”<sup>38</sup> Com isto, para empreender uma tentativa de desvelar o ἐόν a partir e para aquém da sentença de Anaximandro, Heidegger abre ainda mais o horizonte originário enquanto fundamento primordial da diferença ontológica,

<sup>33</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 331 [trad. port., p. 388]. Para ver mais sobre a questão da “errância” em Heidegger, cf. o registro da conferência “Vom Wesen der Wahrheit” em HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 177-202 e HEIDEGGER: *Besinnung* (*op. cit.*).

<sup>34</sup> O papel das filosofias platônica e aristotélica neste espaço crítico de aparente transição entre o horizonte originário e o metafísico é muito mais complexo do que aqui podemos apresentar. Há certos indícios (que aqui não podem ser desdobrados) de que, para Heidegger, na filosofia platônico-aristotélica se apresentaria ainda uma espécie de “resistência residual” do ser entrevisto originariamente (cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 137 [trad. port., p. 196; trad. bras., pp. 199-200]). De qualquer forma, mesmo para os estudiosos que não se apóiam na leitura de Heidegger, se consolida cada vez mais uma proximidade de Platão e Aristóteles em relação aos “pré-socráticos”, como se pode constatar, por exemplo, na apresentação que Giovanni Reale faz da recente publicação em língua portuguesa da *Metafísica* de Aristóteles (cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005).

<sup>35</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340 [trad. port., p. 399].

<sup>36</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340 [trad. port., p. 399]. *Seiende* (“ente”), em alemão, corresponderia ao particípio do infinitivo “ser”: “sendo”.

<sup>37</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340 [trad. port., pp. 399-400]. Obs.: devemos chamar a atenção para a vigência arcaica da μετοχή, o “participium” enquanto tomar parte tanto na significação nominal quanto na significação verbal da palavra.

<sup>38</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340 [trad. port., p. 400].

para assim indicar essencialmente o que a linguagem dos gregos dá a escutar quando fala dos entes em sua totalidade.

O pensamento de Anaximandro só pode atender à reivindicação do ser se já está voltado para o aberto que dispõe seu pensamento não só para além, mas também essencialmente para aquém de si mesmo. Esta é a justificativa para a necessidade de um pequeno excursão aos antecedentes da filosofia na busca da condição originária de entendimento para a mais fundamental das palavras: “Tomamos a oportunidade em Homero.”<sup>39</sup>

Há uma passagem na *Iliada* (versos 68-72) que “traz poeticamente à linguagem aquilo que é designado pelos gregos como ὄντα.”<sup>40</sup> Nesta passagem, a própria dinâmica ontológica pode ser referendada, pois nela Homero fala, a partir dos ἐόντα, sobre o ente que é (τά τ' ἐόντα), que virá a ser (τά τ' ἐσσόμενα), e que foi (πρό τ' ἐόντα), que manifestamente se apresentam à luz do ser revelado em suas modalidades temporais. Logo, os ἐόντα estão “presentes” (*gegenwärtig*) em sentido destacado. Destacar τά ἐόντα implica reconhecer que “também o passado e o futuro, ambos são um modo do que se apresenta, a saber, o que se apresenta não presentemente (*ungegenwärtig Anwesenden*)”<sup>41</sup>, que se apresenta em seus modos de estar ausente, dado que ter passado pelo revelamento é estar presente ao modo do que foi alcançado pelo ser. A partir disto, devemos poder pressupor que

Τὰ ἐόντα, o que está presentemente e não presentemente presente [*das gegenwärtig und ungegenwärtig Anwesende*], é o discreto nome daquilo que propriamente vem à linguagem na sentença de Anaximandro. A palavra designa isto que, enquanto o ainda “im-pronunciado” [*Un-gesprochene*], impronunciado no pensamento, está concedido [*zugesprochen*] a todo pensamento. A palavra designa aquilo que desde então, anunciadamente [*ausgesprochen*] ou não, reivindica [*in den Anspruch nimmt*] todo o pensamento ocidental.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 339 [trad. port., p. 398]. Contudo, ainda que “para a indicação que se segue seja necessária uma observação prévia à nível histórico-lingüístico”, esta “não se arroga o direito de aqui resolver, ou sequer mencionar, um problema das ciências lingüísticas”. (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 339-40 [trad. port., p. 399])

<sup>40</sup> “Ela dá nos uma oportunidade para trans-por aquilo que os gregos designam por ὄντα.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 339 [trad. port., p. 399])

<sup>41</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 342 [trad. port., pp. 401-02].

<sup>42</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 346 [trad. port., p. 409]. Segundo Heidegger, “somente porém algumas décadas depois de Anaximandro, através de Parmênides, é que ἐόν (se apresentando) e εἶναι (se apresentar) tornam-se anunciadamente palavras fundamentais do pensamento ocidental.” E que “nem sequer Aristóteles teria ido tão longe no interior do pensamento grego [...] Porém, o ἐόν é com isto pensado a partir da velada e não acentuada plenitude do revelamento dos ἐόντα, que foi confiado aos primeiros da Grecidade, sem que se pudesse necessariamente realizar a experiência desta própria

A condição de entendimento da razão pela qual Heidegger, no texto sobre o dito de Anaximandro, afirma só poder tornar-se “pastor do ser”, enquanto atalaia de sua verdade,<sup>43</sup> “aquele que conserva o lugar do nada”,<sup>44</sup> se deve ao fato de que “o que na demora se apresenta, o presente, se apresenta a partir da ausência.”<sup>45</sup>

O que se apresenta, traz consigo, abrindo para além de si, a possibilidade de se realizar a experiência do que se ausenta. Diante desta iminente presença da constante possibilidade do ausente, ser se pauta pela resistência que tem como referência a ausência de ser. Por conseguinte, desde que observemos que o apresentar contempla a possibilidade iminente e constitutiva de estar a ser ao modo da ausência, poderíamos traduzir ἐόν pela expressão: “se apresentando no revelamento.”<sup>46</sup>

### 2.3 Δίκη - ἀδικία como “junção” e “disjunção”

As palavras δίκη e ἀδικία têm tão “ampla significação” que “a reivindicação do ser, que fala nestas palavras, determina a filosofia em sua essência.”<sup>47</sup> De forma que, “por isto, e precisamente apenas por isto, estas palavras são propícias para trazer à linguagem o todo diverso na essência de sua unidade própria.”<sup>48</sup>

Δίκη está essencialmente em tensão com ἀδικία. Tradicionalmente, ambas são traduzidas por “justiça” e “injustiça”. Contudo, ao transpormos esta representação, promoveremos um deslocamento da predominante interpretação de base ético-moral para um sentido ontológico acerca da sentença de Anaximandro, pois “quando se traduz δίκη por ‘justiça’, e se a entende de maneira jurídico-moral, a palavra perde o seu

---

plenitude da essência em todas suas perspectivas.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 347 [trad. port., pp. 409-10])

<sup>43</sup> “Saber é guardar no pensamento a verdade do ser.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 344 [trad. port., p. 407])

<sup>44</sup> *Er nur Hirt des Seins werden kann, insofern er der Platzhalter des Nichts bleibt.* (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 344 [trad. port., p. 406])

<sup>45</sup> *Das jeweilig Anwesende, das gegenwärtige, west aus dem Abwesen.* (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 346 [trad. port., p. 408]) A importância desta questão pode mesmo ser estendida à totalidade do pensamento de Heidegger quando a compreendemos a partir de sua apropriação da questão leibniziana: “Por que sobretudo o ente é, e não antes o nada?” (“*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*”), “que é manifestamente a primeira de todas as questões” (*das ist offensichtlich die erste aller Fragen*), por ser “a mais ampla, mais profunda e mais originária [*ursprünglichste*].” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 1, 2 [trad. port., pp. 9, 10; trad. bras., pp. 33, 34]) Daí ainda a importância fundamental deste tópico para o diálogo que Heidegger empreende com Parmênides e que será tema do próximo capítulo.

<sup>46</sup> *“anwesend in die Unverborgenheit.”* (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 343 [trad. port., p. 403])

<sup>47</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 348 trad. port., p. 411]. “Amplio” significa aqui “ricamente abrangente para abrigar o que foi previamente pensado” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 327 [trad. port., p. 384]).

<sup>48</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 327 [trad. port., p. 384].

fundamental conteúdo metafísico.”<sup>49</sup> Vale ressaltar ainda que esta transposição preservará a sentença de ser radicada numa interpretação “alegórica” ao fazer com que a δίκη seja dinamicamente aproximada do par γένεσις - φθορά.<sup>50</sup>

O termo alemão que Heidegger elege para traduzir δίκη é *Fug* (“encaixe”, “junta”, “articulação”),<sup>51</sup> que aqui traduziremos por “junção”.<sup>52</sup> Por conseguinte, ἄδικία significaria que “algo está fora dos eixos”.<sup>53</sup> Contudo, pergunta Heidegger, “como pode o que se apresenta ser sem junção, ἄδικον, ou seja, estar fora dos eixos?”<sup>54</sup>

A língua alemã permite uma preciosa ambigüidade quanto à citada expressão “estar fora dos eixos”: afirmar que o que está presente “está fora” (*ist aus*) da junção, também pode – e aqui, para nosso propósito, *deve* - ser entendido que ele “é a partir” (*ist aus*) da junção. “A junção deve pertencer ao apresentar enquanto tal, junto com a

<sup>49</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123 [trad. port., p. 177, trad. bras., p. 182]. “De acordo com isto, a *iustitia* tem o fundamento de sua essência completamente diferente da δίκη que se desdobra essencialmente a partir da ἀλήθεια.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59, cf. tb. p. 143) “É assim, de uma maneira não moral, mas, como vimos já, segundo a limitação temporal da presença, que Heidegger interpreta a *dikè* em Anaximandro”. (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 202)

<sup>50</sup> A não ser que entendamos a ἀλληγορία em seu sentido originário, ou seja, em seu caráter de abertura como “o que remete ao outro”. É inclusive também a partir deste sentido que Heidegger entenderá o “simbolizar” (συμβάλλειν) como “recompor” (*zusammenbringen*), tirando, com isto, “alegoria” e “símbolo” dos “moldes da representação” (cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 4 [trad. port., pp. 11-12]).

<sup>51</sup> Em 1927, o termo aparece pela primeira vez em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123 [trad. port., p. 177; trad. bras., p. 182]. Obs.: para Heidegger, a própria “filosofia”, pensada em sentido originário (φιλία τῆς σοφίας) “é uma *junção* [Fuge], na qual o ser se junta ao homem que pensa”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 373 [trad. port., p. 380]) Esta articulação do homem ao ser é a mesma que ainda para Heidegger nos coloca “à *disposição* [Verfügung] dos deuses.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 18)

<sup>52</sup> O tradutor João Constandio, em HEIDEGGER: *Caminhos de Floresta*, p. 414, emprega “articulação”. Preferimos “junção” por maior flexibilidade com relação à *Un-fuge*: “dis-junção” (que o citado tradutor traduz por “não-articulação”). obs.: Quanto à já citada “riqueza” originária da Δίκη, interessante notar que mesmo em Platão (*Protágoras*, 322c), ainda que de maneira outra, de tal forma que este mesmo termo seja empregado ao lado de αἰδῶ (“pudor” enquanto “compaixão” necessária para a observância das leis de Zeus: “temor reverencial”), esta palavra guarda ainda um sentido metafísico de “junção” (*pour servir de règles aux cités et unir [δεσμοὶ] les hommes par le liens de l'amitié*). De forma que, ao ser perguntado por Hermes *de quelle manière il devait donner aux hommes la justice et la pudor*, Zeus determina estes sentidos como “condições universais” para a permanência da *pólis*, para que *notre race ne fût anéantie*. (PLATON: *Oeuvres Complètes*. Tome deuxième. Paris: Garnier, [s.d.], pp. 29-30) Cf. tb. PLATONIS: *Opera Omnia*. Vol. II. Lipsia: Teubneri, 1882, pp. 82-83. Esta condição já se confirmara antes em Heráclito (fragmento 114), através da νόμοι θείου. Isto também se confirma na tragédia grega: “Una as leis da terra à justiça jurada dos deuses” (SÓFOCLES: *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 30 [vs. 367-69]). “Justiça com trono entre os deuses” (SÓFOCLES: *Antígona*, p. 35 [v. 451]), “leis não escritas”, “que não se sabe quando surgiram.” (SÓFOCLES: *Antígona*, p. 36 [vs. 454, 457])

<sup>53</sup> “*etwas ist aus den Fugen*” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 414]) Exemplos: *die Welt seit langer Zeit schon aus den Fugen und der Mensch in die Abirrung gegangen ist*. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 11) *Das Wesen des Menschen ist aus den Fugen*. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 123 [obs.: esta sentença foi suprimida na tradução brasileira, pois deveria constar na página 133!])

<sup>54</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 414].

possibilidade de estar fora [ser a partir] da junção.”<sup>55</sup> Daí a restrição quanto ao fato de que estar fora da junção não pode significar não ser mais absolutamente presente. “Ser a partir” e “estar fora” determinam a demora, o “estar a ser” entre a proveniência do que surge e a destinação do que se declina. A junção é o “entre” (“*Zwischen*”)<sup>56</sup> que articula o modo de ser do que se apresenta em sua possibilidade de permanecer presente, mesmo em sua ausência concreta. Este “entre” é o que sustenta a “demora” de ser, a insistência no aberto de mundo. “Entre esta dupla ausência [*Ab-west*] está a ser [*west*] o apresentar [*Anwesen*] de toda demora.”<sup>57</sup> Este é o espaço de jogo do que se apresenta transitoriamente. “O apresentar está disposto [*verfugt*] pelo ausentar, segundo ambas as direções.”<sup>58</sup>

Por outro lado, a demora, enquanto insistência de ser, abre (expõe) para a persistência enquanto forma de resistência ao aberto, de tal maneira que o caráter de instância do ser seja submetido à consistência do que se apresenta, de maneira tal que o ente se fecha para este seu caráter. Assim, uma possibilidade de sentido não se volta mais para outra. “Desta forma, ela se retira de sua demora transitória.”<sup>59</sup> Este “retiro” é essencialmente constitutivo da dinâmica ontológica. Logo, não representa uma falta a ser corrigida, muito antes revela uma condição que, vista como tal, deve remeter ao seu infundado.<sup>60</sup> “Estando a ser na junção da demora, dela parte o que se apresenta, e assim, enquanto o que se demora, está na dis-junção.”<sup>61</sup> Por isto, por mais que admitamos o fato de que a insistência na junção acarreta a persistência na duração que, por sua vez, implica o risco da consistência ôntica (cristalização de sentido),<sup>62</sup> isto nos deve remeter sempre para a observância de que é justamente a junção em tensão com a disjunção a condição de possibilidade que, para alguém desta concreção, antes retém a demora ao aberto em sua recusa fáctica. A partir disto, pela primeira vez atingimos nosso principal ponto de apoio, dado que

Abordamos aqui uma viragem essencial – não apenas para a interpretação de Anaximandro, mas para a compreensão do pensamento heideggeriano no seu todo. O que Heidegger afirma aqui, de maneira absolutamente

<sup>55</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 415].

<sup>56</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 415]. Cf. 1.2 “As potências da origem”

<sup>57</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 415].

<sup>58</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 350 [trad. port., p. 415].

<sup>59</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 351 [trad. port., p. 416].

<sup>60</sup> Caso contrário, se possível fosse reverter de todo e de fato este “processo ôntico de cristalização de sentido”, nos depararíamos com a total dispersão de sentido no vazio absoluto, de forma que significasse a aniquilação do próprio ser!

<sup>61</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 351 [trad. port., p. 416].

<sup>62</sup> “No próprio apresentar, em que o que se apresenta de-mora [*ver-weilt*] na região de encontro do revelamento, se insurge a constância.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 352 [trad. port., p. 417])

desconcertante para todos os nossos hábitos conceptuais – e que constitui, cremos, o centro vivo do seu próprio pensamento – é que a *permanência* (*Beständigkeit*) é uma recusa da *presença* (*Anwesen*, ou, melhor ainda, *Anwesenung*). Toda a nossa história, quer dizer todo o nosso passado metafísico, nos habituou a pensar a presença como uma constante, e a demora (*Weilen*) como um residir (*Verweilen*), ou mesmo um persistir (*Beharren*) ou um perdurar (*Fortbestehen*). Pelo contrário, o que guia Heidegger é a idéia que originalmente a presença, porque é indissociável da ausência, nada tem de uma permanência.<sup>63</sup>

Devemos observar que “a sentença não diz que o que se apresenta na demora se perde na dis-junção. A sentença diz que a demora no horizonte da dis-junção διδόναι δίκην, dá junção [*gibt Fuge*].”<sup>64</sup> A “dis-junção” é assim a ambígua condição efetiva para a alternância de sentido que, se apresentando, abre e fecha possibilidades de concessão de significado para o que lhe advém em referência. Sendo que este advir pode ocorrer simultaneamente ao modo do encobrimento e em caráter de remissão, dado que aquilo que encobre, uma vez desvelado como tal, remete ao que lhe subjaz, sem que deixe de preservar sua condição efetiva de encobrimento. Ἄδικία é justamente a palavra fundamental da sentença de Anaximandro que guarda esta dupla possibilidade em sua abertura originária: “Toda a de-mora está na dis-junção. Ao apresentar do que se apresenta, ao ἐόν dos ἐόντα, pertence a ἀδικία. Então seria isto, estar na dis-junção, a essência de tudo o que se apresenta. Assim ocorreu na primeira sentença do pensamento”.<sup>65</sup> Ocorreu de uma maneira tal que se estendeu aos demais pensadores originários, pois Heráclito, no fragmento 80, coloca a δίκη em necessária relação com o πόλεμος. E isto numa tal conjuntura que abarca todo o horizonte essencialmente trágico dos gregos. Horizonte que se amplia ainda mais através de uma incursão à poesia de Sófocles, lida por Heidegger em “*Einführung in die Metaphysik*”, obra em que os gregos (sobretudo Parmênides e Heráclito) são em muito contemplados.<sup>66</sup> A justificativa é que somente com este excuro se pode afirmar ser este “o horizonte geral a partir do qual Heidegger se esforça por ouvir o que aqui diz Anaximandro da ἀδικία,

<sup>63</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p.121.

<sup>64</sup> “Assim, não visa à disjunção do mero persistir.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 352 [trad. port., p. 418])

<sup>65</sup> “Na verdade, a sentença designa a dis-junção como o traço fundamental do que se apresenta”. (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 351 [trad. port., p. 417]) Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 127 [trad. port., p. 183; trad. bras., p. 187].

<sup>66</sup> “Questionaremos agora um poetar pensante dos gregos, especialmente aquele poetar em que propriamente se instituem o ser e a correspondente existência [*Dasein*] dos gregos: a tragédia.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 110 [trad. port., p. 159, trad. bras., p. 168])

horizonte que desdobramos previamente, porque só ele pode aclarar o que se joga de decisivo na interpretação heideggeriana desta palavra.”<sup>67</sup>

Ao lermos o primeiro estásimo da *Antígona* (versos 332-375), nos primeiros versos nos deparamos com o δεινός: o “estranhamento” (*Unheimlichkeit*),<sup>68</sup> enquanto “atividade violenta” (*Gewalt-tätigkeit*), que “se expressa na palavra grega fundamental δίκη.”<sup>69</sup> Nesta relação, δίκη é também “inserção” (*Einfügung*) enquanto aquilo que subjuga (*das Überwältigende*) “o que há de mais estranho” (*das Unheimlichste*), não no sentido de o dominar ou controlá-lo com o fim de torná-lo suportável, antes pelo contrário, enquanto o que de sobre maneira (*über*) se apresenta como “imponente” (*waltigend*) e que “contudo nunca pode ser dominado, estando por isso lançado entre junção e dis-junção.”<sup>70</sup> Indicados nesta oscilação, junção e disjunção, “ambos, de diferentes maneiras, se lançam para fora do familiar (*Heimischen*) e desdobram em vários modos a periculosidade do ser conquistado ou perdido.”<sup>71</sup> Não é por outro motivo que a δίκη determina “o caráter do extraordinário”.<sup>72</sup> A abertura de sentido do ser, nesta sua instância oscilante, é que torna trágica (instável) as possibilidades de ser no mundo em virtude da impossibilidade de que a condição de estar em relação com o que se retrai seja estagnada. Por isto, o pensamento poético, “que se evade para o inaudito, que invade o impensado, que força o não acontecido [*Ungeschehene*] e faz aparecer o incontemplado, esta atitude violenta, está sempre em risco (τόλμα: v. 371).”<sup>73</sup> Se atrever ao ser implica já se expor à compleição do que não é (*Un-seiende*),

<sup>67</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 122.

<sup>68</sup> Segundo ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990, p. 121, δεινός admite também os sentidos de “temível”, “terrível”, “perigoso”, “mau”, “funesto”, “admirável”, “estranho”, “forte”, “poderoso”. O tradutor Donald Schüler opta por “maravilhoso”, contudo, em sua apresentação do texto, diz também “terrível” (Cf. SÓFOCLES: *Antígona*, pp. 3, 28). Em Heidegger a tradução é difícil, pois *Unheimlichkeit*, se traduzido literalmente, remete a algo do tipo “infamiliaridade”. Optamos por manter a tradução que é corrente entre as línguas, dado que “estranhamento” também pode remeter ao fato de que o homem se situa entre a familiaridade dos entes e a infamiliaridade do ser: “O homem é, em *uma* palavra, τὸ δεινότατον, o mais estranho [*das Unheimlichste*]. Isto que é dito sobre o homem o abarca nos limites mais extremos e no abismo mais profundo de seu ser.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 114 [trad. port., p. 165, trad. bras., p. 172])

<sup>69</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 122 [trad. port., p. 177, trad. bras., p. 182].

<sup>70</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123 [trad. port., p. 178, trad. bras., p. 183].

<sup>71</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123, cf. tb. pp. 115-16 [trad. port., pp. 178, 167; trad. bras., p. 183, 174].

<sup>72</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 173 [trad. port., p. 166].

<sup>73</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123, cf. tb. p. 86 [trad. port., pp. 178, 126; trad. bras., p. 183, 139]. “Risco”, no sentido de assumir uma atividade que implica certa “ousadia” (τόλμα). Para a questão do “risco” na poesia a partir da leitura de Heidegger, cf. o registro da conferência “Wozu Dichter?”, publicada em HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 265-316 [trad. port., pp. 307-67].

que é a própria “in-constância” (*Un-ständigkeit*) que irrompe da junção para a disjunção.<sup>74</sup>

Aqui alcançamos o ponto que justifica com maior vigor este excuro empreendido em direção à poesia de Sófocles por antecipar neste capítulo uma noção fundamental a ser desdobrada nos capítulos seguintes: a dimensão do “extra-ordinário”. É bem verdade que os termos se diferenciam, pois veremos que Heidegger empregará *Ungeheuer* (“extra-ordinário”) para uma outra *Grundstimunng* da origem: *Δαιμόνιον*. Todavia, podemos ver antecipadamente que esta disposição fundamental se aproxima do *δεινός* por duas razões básicas.<sup>75</sup> A começar pela composição das palavras alemãs que Heidegger opta por traduzir a mesma, pois se *geheuer* é usado para dizer o que é ordinário, o *heimlich* do *Unheimlich* com o qual Heidegger traduz o *δεινός* diz respeito ao que é familiar. Além disto, há um fato que em muito chamou a atenção de Heidegger. Em um de seus cursos dedicados a Hölderlin, há toda uma longa parte (*Zweiter Teil*) a tratar da “Interpretação grega do homem na *Antígona* de Sófocles” (“Die griechische Deutung des Menschen in Sophokles’ Antigone”), mas mais precisamente no §13 desta segunda parte, intitulado “Das Unheimliche als Grund des Menschen”, Heidegger dá grande ênfase ao fato de Hölderlin, em sua tradução da *Antígona*, ter justamente optado por *Ungeheuer* para traduzir o *δεινόν*.<sup>76</sup> Isto só confirma que esta confrontação remete ao “inabitual” (*das Ungewöhnliche*).<sup>77</sup> Por fim, esta conjugação permitirá a Heidegger dizer o seguinte neste momento: *Das Ungeheure ist das Un-heimische*.<sup>78</sup> Esta condição originária é enfim o que lança o ser-no-mundo grego na disjunção.<sup>79</sup> É então que aquilo que há de mais estranho se estende a toda dimensão da origem (*Der Anfang ist das Unheimlichste*) pelo simples fato de que “o

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 123 [trad. port., p. 178, trad. bras., p. 183].

<sup>75</sup> “A palavra diz muito mais o seguinte: ser o mais estranho [*das Unheimlichste*] é o traço fundamental da essência do homem, no qual a cada vez e sempre todos os outros traços devem ser inscritos. A sentença: ‘o homem é o que há de mais estranho’ dá a autêntica definição grega do homem.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 116 [trad. port., p. 168, trad. bras., p. 174])

<sup>76</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 85. Quem também conjuga todos estes elementos (*deinós*, *Unheimliche*, *göttlich und dämonisch* e *Ungeheuer*) é Rudolf Otto. Todavia, este autor os rebaixa a uma “diluição retórica ou poética em formas decaídas” do Numinoso (cf. OTTO: *Das Heilige*. München: Beck, 2004, p. 53 [trad. port. OTTO: *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 61]). Obs. devemos estas indicações a Marco Aurélio Werle: “Essa noção, a partir da qual Heidegger procura situar o mundo grego, pode ser tomada como correspondendo ao próprio caráter estranho que possui o sagrado.” (WERLE: *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005, nota 24, p. 193)

<sup>77</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 86.

<sup>78</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 86. “Na medida em que traduzimos o *δεινόν* por ‘*unheimlich*’, pensamos na direção do *Nicht-geheuren*.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 87)

<sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 117 [trad. port., p. 169, trad. bras., p. 175].

mais estranho é o que ele é *porque* ele abriga [*birgt*] uma tal origem na qual tudo prorrompe sobretudo de uma desmedida em que o que subjuga deve dominar.”<sup>80</sup>

Mas toda esta tensão depende da “localidade de abertura” (*die Stätte der Offenheit*).<sup>81</sup> Esta abertura é a “brecha” (*Bresche*) dada no homem para que o ser se lhe superponha “fragmentando” (*zerbrechen*) seu sentido de ser, revelando sua precariedade. “O próprio ser lança o homem no traço deste rasgo evasivo que o impele para além de si próprio, na condição daquele que se evade para o ser, para colocá-lo em obra e com isto manter em aberto o ente no todo.”<sup>82</sup> É por estar lançado neste “entre” (*Zwischen*) que o homem é essencialmente “incidente” (*Zwischenfall*) no sentido errante (trágico) do termo. “Através disto se abre toda a estranheza deste que é mais estranho.”<sup>83</sup> O homem é arrancado de sua familiaridade quando confrontado com a pura estranheza de ser. Este era “o profundo intuir que tinham os gregos, para o qual eles foram compelidos pelo próprio ser, que se abriu para eles enquanto φύσις, λόγος e δίκη.”<sup>84</sup> Esta teria sido também inclusive a força da “existência” (*Dasein*) dos gregos que, ao não encobrirem sua “penúria” (*Not*) essencialmente constitutiva, garantiram “a condição fundamental de sua verdadeira grandeza histórica.”<sup>85</sup> Finalmente, a justificativa desta busca pela δίκη no dito poético de Sófocles é a simples intenção de fazer “lembrar a originária [*ursprünglichen*] conjuntura essencial entre os dizeres poéticos e pensantes; principalmente quando se trata, como aqui, de fundar e instituir originariamente [*anfängliche*] o pensamento poético da existência [*Dasein*] histórica de um povo.”<sup>86</sup>

Todavia, subsiste ainda a questão: “Como a de-mora, que está a ser na disjunção, deve poder dar junção?”<sup>87</sup> A importância de tal questão radica no modo de doação de sentido entre as instâncias de ser. “Doar [*Geben*] não é só ‘desfazer-se de’

<sup>80</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 119 [trad. port., p. 172, trad. bras., p. 178].

<sup>81</sup> Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 124 [trad. port., p. 180, trad. bras., p. 185].

<sup>82</sup> *Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten.* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 125 [trad. port., p. 180, trad. bras., p. 185]) Obs.: o termo *Fortrissen* é de difícil tradução, pois o verbo *fortreißen* significa “arrastar”, “arrebatar”, contudo, Heidegger emprega o mesmo visando sua composição: *Riss* – “traço”, tanto no sentido de “rasgo”, “fenda”, quanto no de “esboço”; e *fort*, que enquanto advérbio remete a “ausente”. Portanto, aceitamos a sugestão de “rasgo evasivo” apresentado na tradução portuguesa.

<sup>83</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 116 [trad. port., p. 168, trad. bras., p. 174].

<sup>84</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 125 [trad. port., p. 181, trad. bras., p. 185].

<sup>85</sup> *Die Grundbedingung wahrer geschichtlicher Grösse.* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 125 [trad. port., p. 181, trad. bras., p. 186])

<sup>86</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 126 [trad. port., p. 182, trad. bras., p. 187].

<sup>87</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 352 [trad. port., pp. 417-18].

[*Weggeben*]. Mais originário é o doar no sentido de conceder [*Zugeben*].”<sup>88</sup> Uma vez que a condição de finitude não pode comportar uma abertura absoluta de sentido, tal doação é a concessão de uma possibilidade determinada de sentido à outra, na consideração de que toda concessão encerra tantas outras possibilidades que lhe ultrapassam. Assim, os sentidos de ser em seu modos específicos têm na sua insuficiência a exigência do retiro de si na medida em que, ao ser, de imediato se recolhem para outras tantas possibilidades que, ainda fugazmente compelidos pela mesma condição de insuficiência, lhes advêm expondo-os ao aberto de ser. “Em tal doação, um deixa pertencer ao outro aquilo que lhe torna próprio enquanto pertencente.”<sup>89</sup> Do contrário, a significação se atém a si na medida em que visa consolidar uma representação referencial para um determinado ente que, segundo uma determinada lógica do saber há muito instituída, somente assim pode ser tomado como objeto de conhecimento, de forma que o relacional de sentido esteja pré-determinado pela localização específica de cada ente em seu âmbito estrutural pré-delineado, sem se reconhecer exposto à fugacidade de ser ao aberto, que aqui procuramos apontar como *a topologia do ser* contemplada pelo pensamento em sua origem. Logo, o que deve perdurar é a própria possibilidade de transição de sentido em sua inconstância de ser, pois “a transição não é compatível com os limites da estabilização [*Beständigung*].”<sup>90</sup> O livre trânsito do ente no todo é o que garante a pluralidade dos mesmos. Disto fala também a sentença de Anaximandro quando designa ἀλλήλοις (“o nome para uma indeterminada relação mútua no interior de uma difusa multiplicidade”): “uma demora no apresentar-se para outra demora no interior da região de encontro aberta no revelamento.”<sup>91</sup> Contudo, pensar esta “divergência” essencial talvez exija um ἀλλοφρονέω, um “pensamento distinto”, que se disponha aos cuidados do ser para contemplar o ἄλλο-ειδής (“o que tem outro aspecto”), pois é este deslocamento (ἀλλοίωσις) que abre para algo extraordinariamente distinto (ἀλλό-κοτος). Contudo, não devemos nunca perder de vista que este trânsito, por sua abertura originária, permanece exposto (livre para) a possibilidade de que o que se apresenta como tal, na medida em que, na demora, recuse a ambigüidade, seja tomado por outro que se apresenta (ἀλλο-γνοέω), gerando assim a noção de “alienação” (ἀλλοτριόω); dado

<sup>88</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 352 [trad. port., p. 418].

<sup>89</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 352 [trad. port., p. 418].

<sup>90</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 114.

<sup>91</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 356 [trad. port., p. 425].

que, como já apontado, “a essência dos ἔοντα está duplamente determinada.”<sup>92</sup> O modo como esta circularidade se apresenta na sentença de Anaximandro está direcionado pela maneira através da qual devemos nos apropriar de mais uma de suas palavras fundamentais, dado que, “quanto mais rigorosamente pensarmos no ἀλλήλοις a pluralidade do demorar, mais inequívoca se torna a relação necessária entre ἀλλήλοις e τίσις.”<sup>93</sup>

## 2.4 Τίσις como “cuidado”

Devemos recusar a tradução mais imediata de τίσις por “penitência”: “Na verdade, τίσις pode significar penitência [Busse], mas não deve, porque com isto não é mencionada a essencial e originária significação.”<sup>94</sup> O primeiro passo deste novo deslocamento consiste em enfatizar que o referido termo, na língua grega, pode significar tanto “castigo” quanto “recompensa”, dependendo da natureza da “consideração”.<sup>95</sup> Uma vez mais, o procedimento se pautará por restituir o caráter ambíguo da palavra grega. Contudo, é acerca desta palavra que se cometerá maior “violência”, pois filologicamente falando, o termo alcançado em muito dista destes sentidos mais imediatos empregado para a palavra grega em questão. Porém, desconsiderando as prováveis reprimendas filológicas e dando início à atividade de radicalização, ainda num primeiro momento, a tradução se inclina pela significação do termo enquanto “apreço” [Schätzen] ou “consideração” [Rücksicht].<sup>96</sup> Contudo, é admitido que “falta para nossa palavra ‘consideração’, enquanto palavra tradutora para τίσις, não só a amplitude necessária, mas antes de tudo a gravidade para falar de dentro da sentença e em correspondência com a δίκη enquanto junção.”<sup>97</sup> A partir disto, o mais próximo de uma base ontológica que se alcança para tal termo é sua proximidade brevemente indicada e não desenvolvida, já a partir da sentença de Anaximandro, com o termo *Sorge* (“cuidado”)<sup>98</sup>: “Ela se volta para um outro de forma que este permaneça em

<sup>92</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 357 [trad. port., p. 426].

<sup>93</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 356 [trad. port., p. 425].

<sup>94</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 354 [trad. port., p. 421].

<sup>95</sup> Cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 575.

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 354, 355 [trad. port., pp. 421, 422].

<sup>97</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 355 [trad. port., p. 423].

<sup>98</sup> “*Die Sorge*, esta palavra é para nós o nome para a essência metafísica fundamental do *Dasein*.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 281 [trad. port., p. 262]) Mas isto, seguindo “a indicação já freqüentemente repetida que a ‘*Sorge*’ só pode ser pensada na esfera originária [*anfänglichen Bezirk*] da questão do ser”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 16)

sua essência. Este ‘voltar-se para’ [*Sichdarankehren*], pensado a partir do de-morar em relação com o apresentar, é a τίσις, o cuidado.”<sup>99</sup>

O termo *Sorge*, caro em “*Sein und Zeit*” (tematizado sobretudo em todo o sexto capítulo da primeira seção – “Die Sorge als Sein des Daseins” – e no terceiro capítulo da segunda seção – “Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge”)<sup>100</sup>, neste texto sobre a sentença de Anaximandro é inicialmente mencionado apenas de forma implicitamente remissiva, dado que aqui Heidegger opta predominantemente pelo termo *Ruch*, que porém, assim como o primeiro, também admite a tradução por “cuidado”. Novamente não cabe aqui uma pretensão filológica que visaria precisar se τίσις, em seu emprego no grego clássico ou mesmo corrente, corresponderia a esta tradução, o que se confirmaria pouco provável, dado que, em “*Sein und Zeit*”, o próprio Heidegger remete para o termo grego comumente empregado pelos estóicos para dizer “cuidado”: μέριμνα.<sup>101</sup> Logo, em virtude desta proximidade indicada, apenas empreenderemos uma breve incursão a “*Sein und Zeit*” para tentar apontar em que medida esta palavra abre para “uma concepção ontológica sempre já subjacente”.<sup>102</sup> Assim, ainda que aqui nos arrisquemos a tratar de um constitutivo da analítica existencial fora de seu contexto (o que talvez explique o fato de, neste texto sobre Anaximandro, Heidegger se reportar à *Sorge* apenas de maneira indicativamente breve, por estar em um contexto “pré-ontológico”), devemos poder justificar esta empresa sob a observância de dois pontos que selecionamos: o primeiro na afirmação de que “a ‘universalidade’ transcendental do fenômeno do cuidado e de todos os existenciais fundamentais têm por sua vez aquela amplitude através da qual está dado de saída o solo no qual se move *toda* interpretação”<sup>103</sup>; o segundo ponto, mais específico, é a advertência de que “*se* o *Dasein*, no fundo de seu ser, é ‘histórico’, então um enunciado que provém de sua

<sup>99</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 355 [trad. port., p. 424].

<sup>100</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 180-230, 301-33 [trad. port., vol. I, pp. 243-300, vol. II, pp. 93-129].

<sup>101</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, nota 1, p. 199 [trad. port., vol. I, p. 264]. Teríamos também ainda φροντίς enquanto “cuidado com o pensar”, de forma que “pensador” também se diga φροντιστής. Ou mesmo Μελέτη, termo que inclusive compõe: μελέτα τὸ πᾶν, traduzido por Heidegger da seguinte maneira: “cuide do ente em sua totalidade” (*Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen*). Sendo que aqui, o imperativo “tome aos cuidados” deve significar “insista no ser!” (*Sei inständig im Sein!*) no sentido de “esteja em seu íntimo” (*Innestehen im Sein!*). (Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 102) Por fim, Heidegger mencionará ainda προμηθεομαι (cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 134 [trad. port., p. 145]).

<sup>102</sup> *Eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung*. (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 199 [trad. port., vol. I, p. 265])

<sup>103</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 199-200 [trad. port., vol. I, p. 265].

história e a ela reporta, radicando além disto *aquém* de toda ciência, conserva uma gravidade particular, ainda que sem dúvida nunca puramente ontológica.”<sup>104</sup> A partir disto, deveremos poder exigir que também aqui, “o testemunho introduzido no que se segue deve tornar claro que a interpretação existencial não é nenhuma invenção, mas que, na condição de ‘construção’ ontológica, tem seu solo e com ele seu prelineamento elementar.”<sup>105</sup>

Segundo determina Heidegger, “a expressão ‘*Sorge*’ alude a um fenômeno existencial ontológico fundamental que, não obstante, *não é simples* em sua estrutura.”<sup>106</sup> O cuidado é o que confere a conjugação das possibilidades de sentido que circundam o âmbito dos entes delimitando estes em sua aberta totalidade de mundo. Por isto o §41 de “*Sein und Zeit*” (“Das Sein des Daseins als *Sorge*”) se reporta à “totalidade remissiva da significância que, como tal, constitui a mundaneidade.”<sup>107</sup> De forma que, naquela que é considerada por muitos a maior obra filosófica do século XX, a *Sorge* preenche “a totalidade formal existencial de toda a estrutura ontológica do *Dasein*” enquanto ser-no-mundo.<sup>108</sup> Por conseguinte, quanto à tessitura da trama de mundo na qual dá-se o livre trânsito de sentido na constituição dos modos possíveis da realidade de ser,<sup>109</sup> no cuidado, “que é caracterizado pelo antecipar-se [*Sich-vorweg-sein*] enquanto ser para o poder-ser mais próprio [*eigensten Seinkönnen*], radica a condição existencial-ontológica da possibilidade de *ser livre para* [*Freiseins für*] possibilidades propriamente existenciais.”<sup>110</sup> Desta forma, a *Sorge* pode ser radicalmente avistada como eixo possibilitador da dinâmica de ser configurada em sua modalidade existencial, pois o *Dasein* “é sempre já o cuidado enquanto modificação do pleno ser-no-mundo.”<sup>111</sup>

Mas é principalmente no §65 de “*Sein und Zeit*” (“Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der *Sorge*”) que a *Sorge* é explicitamente tematizada em referência ao “sentido”. Neste parágrafo é retomada a questão: “O que significa *sentido*?”<sup>112</sup> O poder-

<sup>104</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 197 [trad. port., vol. I, p. 262].

<sup>105</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 197 [trad. port., vol. I, pp. 262-63].

<sup>106</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 196 [trad. port., vol. I, p. 261].

<sup>107</sup> *Das Verweisungs-ganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert...* (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 192 [trad. port., vol. I, p. 256])

<sup>108</sup> *Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Struktur-ganzes des Daseins.* (Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 192 [trad. port., vol. I, p. 257])

<sup>109</sup> Cf. o item c do § 43: *Realität und Sorge* (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 211-12 [trad. port., vol. I, pp. 278-80]).

<sup>110</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 193 [trad. port., vol. I, p. 258].

<sup>111</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 196 [trad. port., vol. I, p. 261].

<sup>112</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 323 [trad. port., vol. II, p. 117]. A questão do sentido é primeiramente levantada no §32 (“Verstehen und Auslegung”) de “*Sein und Zeit*” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp.

ser é o estar ao aberto das possibilidades. Esta condição é o modo primeiro de compreender mundo em que se abre a significância. O direcionamento de sentido possível nesta exposição de mundo determina-se pelo modo de estruturação da explicitação do próprio sentido, não enquanto estrutura prévia, pré-determinada, mas na própria circularidade de ser. Assim, antes mesmo que um objeto de conhecimento possa ser tematizado, a condição de ser-no-mundo já está aberta nas “referências remissivas” (*Verweisungsbezüge*).<sup>113</sup>

Se o ente intramundano [*innerweltliches*] é descoberto com o ser do *Dasein*, isto significa que ele é trazido à compreensão; então dizemos que ele tem *sentido*. O que é compreendido porém, tomado estritamente, não é o sentido, mas o ente, ou mesmo o ser. Sentido é isto no que se mantém a compreensibilidade [*Verständlichkeit*] de algo. Chamamos sentido aquilo que é articulável no descerrar da compreensão [*verstehenden Erschliessen*].<sup>114</sup>

Este é “o ‘círculo’ no compreender que pertence à estrutura de sentido cujo fenômeno está radicado na concepção existencial do *Dasein*, no compreender interpretativo [*auslegenden Verstehen*].”<sup>115</sup> Por conseguinte, desvelar sentido é liberar o que é para que este seja (*se apresente*) em seu modo de ser sem que necessariamente seu horizonte de sentido seja tematizado (“entificado”), de forma que o mesmo possa se manter retraído no velamento preservado enquanto condição de possibilidade.<sup>116</sup> “O horizonte [*Das Woraufhin*] disto que é projetado, do ser aberto assim constituído, é o que possibilita esta constituição do ser enquanto a própria *Sorge*. Com a questão pelo sentido do cuidado, se pergunta: *o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural do cuidado na unidade de sua articulação desdobrada?*”<sup>117</sup>

Quanto a esta pergunta pelos desdobramentos possíveis do sentido do cuidado, se no horizonte da temporalidade, que em “*Sein und Zeit*” se configura a partir da quotidianidade do *Dasein*, é possível afirmar que “tomado estritamente, sentido significa o horizonte do projeto primário [*primären*] da compreensão do ser”,<sup>118</sup> e considerando que, “acerca de sua possível totalidade, unidade e desdobramento, a

---

148-53 [trad. port., vol. I, p. 204-11) como condição de entendimento prévio para a análise da compreensão e interpretação.

<sup>113</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 149 [trad. port., vol. I, p. 205].

<sup>114</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 151 [trad. port., vol. I, p. 208].

<sup>115</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 153 [trad. port., vol. I, p. 210].

<sup>116</sup> “Estes projetos porém abrigam [*bergen*] em si um horizonte [*Woraufhin*] a partir do qual se nutre a compreensão do ser.” Por isto, “quando dizemos que um ente ‘tem sentido’, então isto significa que ele tornou-se acessível *em seu ser*.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 324 [trad. port., vol. II, p. 118])

<sup>117</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 324 [trad. port., vol. II, p. 118].

<sup>118</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 324 [trad. port., vol. II, p. 118].

temporalidade pode se *temporalizar* [zeitigen] em diferentes possibilidades e de diversas maneiras”,<sup>119</sup> por que não seria legítimo ousar transpor esta afirmação para além da “analítica”, para o horizonte da temporalidade histórica, com o intuito de levantar a tese de que na sentença de Anaximandro lida por Heidegger também podemos encontrar este “projeto primário (originário) da compreensão do ser”? Caso conquistemos um aceno favorável para esta questão, então talvez não seja tão arriscado complementar a afirmação de que “o projeto primário da compreensão do ser ‘dá’ o sentido”<sup>120</sup> à história determinada por sua destinação originária.

O “porvir” (*Zukunft*) do sentido, no horizonte da temporalidade do ser, é sua “possibilidade mais própria” (*eigensten Möglichkeit*),<sup>121</sup> pois é no porvir que a possibilidade deve ser sustentada enquanto possibilidade. Isto põe em crise o próprio projeto, pois na abertura do porvir, o ser-no-mundo se depara com sua condição de estar lançado na exposição de ser que, recusando determinações prévias, antecipa também sua ausência de proveniência. Este é o modo de sempre ser que confere a unidade temporal ao *Dasein*. É neste ponto importante de “*Sein und Zeit*” que se delinea “o que se apresenta” (*das Anwesende*),<sup>122</sup> no encontro do que é dado ao aberto das possibilidades de ser temporalmente na referência circular de mundo: “Chamamos *temporalidade* [Zeitlichkeit] este fenômeno unitário. *Temporalidade desvela-se como o sentido do cuidado apropriado. A unidade originária* [ursprüngliche] *da estrutura do cuidado radica na temporalidade.*”<sup>123</sup> Esta unidade é a reunião dos modos de ser possibilitados em sua “pluralidade” (*Mannigfaltigkeit*).<sup>124</sup> Pluralidade dos fenômenos que “revelam a temporalidade enquanto o ἐκστατικόν pura e simplesmente.”<sup>125</sup> Nas êxtases, ou nos desdobramentos modais da temporalidade, a primazia do porvir é justificada pela possibilidade sempre iminente da modificação (*Abwandlung*): “O caráter extático do porvir originário radica precisamente no fato de que ele implica o poder-ser”.<sup>126</sup>

Por fim, entendemos que todo este “excursus” se justificaria pela seguinte afirmação: “a verdade mais originária [ursprünglichste] e fundamentalmente

<sup>119</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 304 [trad. port., vol. II, pp. 95-96].

<sup>120</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 324-25 [trad. port., vol. II, p. 118].

<sup>121</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 325 [trad. port., vol. II, p. 119].

<sup>122</sup> *Anwesende ist nur möglich im einem Gegenwärtigen* (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 326 [trad. port., vol. II, p. 120]).

<sup>123</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 326, 327 [trad. port., vol. II, pp. 120, 121].

<sup>124</sup> Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 328 [trad. port., vol. II, p. 123].

<sup>125</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 329 [trad. port., vol. II, p. 123].

<sup>126</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 330 [trad. port., vol. II, p. 125].

existencial, para a qual se dirige a problemática da ontologia fundamental – preparando principalmente a questão do ser – é a *abertura do sentido ontológico* [*Seinssinnes*] *do cuidado*.<sup>127</sup>

Desta forma, “porém, nós nos aproveitamos da extinção da palavra e a tomamos em uma nova amplitude essencial e falamos de τίσις enquanto cuidado e em correspondência com a δίκη enquanto junção.”<sup>128</sup> Correspondência que se estenderá à “palavra que é o nome mais inicial para o ἐόν pensado a partir dos ἐόντα; τὸ χρεών é o mais antigo nome no qual o pensamento traz o ser do ente à linguagem.”<sup>129</sup>

## 2.5 Τὸ χρεών como “a fruição”

As traduções estabelecidas da sentença de Anaximandro optam por “necessidade” para traduzir a palavra χρεών. Entretanto, antes mesmo de se remeter à palavra grega em sua radicalidade de significação, Heidegger recorre à uma possibilidade que a língua alemã oferece para corresponder a esta significação tradicionalmente dada. Mais “uma tradução que soa estranha e à princípio parece tacanha: τὸ χρεών, *der Brauch*.”<sup>130</sup> O verbo alemão *brauchen* significa “necessitar”, “carecer”, no sentido de “precisar de algo”; de forma que seu substantivo *Brauch* signifique “uso”.<sup>131</sup> Todavia, para que através desta recorrência cheguemos à significação buscada, cumpre lançar mão do verbo latino *frui*, no sentido de “fruição”.<sup>132</sup> No entanto, “usufruir de algo” não deve ser entendido aqui no sentido meramente utilitarista de estar na posse de algo que possa ser usado, mas antes no sentido de deixar com que algo revele seus modos possíveis de estar disposto na rede de referências que compõe a mundaneidade e que caracteriza o “ser-para” como um estar em meio aos entes que a cada instante lhe abrem mundo.

No *frui* radica: *praesto habere; praesto, praesitum* significa em grego ὑποκείμενον, o já existente ao revelado [*das im Unverborgenem schon Vorliegende*], a οὐσία, o que se apresenta na demora. Por conseguinte, “usufruir” [*Brauchen*] quer dizer: deixar algo que se apresenta se

<sup>127</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 316 [trad. port., vol. II, p. 110].

<sup>128</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 356 [trad. port., p. 424].

<sup>129</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 358 [trad. port., p. 428]. Ainda: “Na primeira origem do pensamento o ser é levado ao saber enquanto τὸ χρεών”. (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 102)

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 362 [trad. port., pp. 432-33].

<sup>131</sup> A ligação entre ambos os sentidos fica mais clara quando se diz, por exemplo, que “alguém *precisa usar* algo para fazer outro algo”.

<sup>132</sup> Que corresponde ao alemão *fruchten*, que vêm de *Frucht* (“fruto”), e que significa “render”, no sentido de dar frutos que venham a “servir para”.

apresentar como o que se apresenta [*etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen*];<sup>133</sup>

Esta palavra fundamental se apresenta então como a primeira daquelas que permitem ao pensamento colher o ser do ente em sua dinamicidade. Por isso, mesmo após a resignificação da tradução mais imediata de *χρεών*, devemos ainda remetê-la de sua “significação derivada” para seu sentido radical:

Em *χρεών* radica *χράω*, *χράομαι*. Daí se fala *ἡ χεῖρ*, a mão; *χράω* diz: eu manuseio [*be-handle*] algo, estendo a mão [*lange danach*], pego e dou-lhe a (à) mão [*gehe es an und gehe ihm an die Hand*]. Assim significa *χράω* igualmente: dar na mão, manejar [*einhängigen*] e assim entregar [*aushändigen*], deixar a um pertencer [*überlassen einem gehören*]. Porém, tal entregar é do tipo que conserva o deixar à mão e com ele o que é deixado.<sup>134</sup>

Quanto à pertinência desta “tradução”, o que mais nos interessa aqui é o espaço de jogo aberto pelo trato que Heidegger dispensa ao termo: “Τὸ *χρεών* é então o manejar do apresentar, manejar o qual, por sua vez, entrega o apresentar ao que se apresenta e assim justamente preserva em mãos o que se apresenta como um tal, ou seja, o guarda [*wahrt*] ao apresentar.”<sup>135</sup> É em virtude desta necessidade de conformação entre o apresentar e o que se apresenta que se pode afirmar que “a junção é *κατὰ τὸ χρεών*.”<sup>136</sup> *Χρεών* determina assim o modo próprio de se apresentar daquilo que se apresenta, de forma que articula a própria relação ontológica. *Χρεών* é a “conformação” (*Verwindung*) do ser ao ente, é sua espécie de “resignação” em se reter no que demora, de forma que esta retenção possibilite a “necessidade” da junção em sua tensão aberta com a disjunção.<sup>137</sup> A necessidade desta conformação está contudo entregue aos cuidados do ser do ente, de forma que assim, “a resposta para a questão a quem pertence a junção está dada.”<sup>138</sup> Pertence à própria entrega da diferença a possibilidade essencialmente constitutiva (aberta pelo traço fundamental do ser em seu

<sup>133</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 362-63 [trad. port., p. 433].

<sup>134</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 361 [trad. port., pp. 431-32]. Obs.: esta é também a dinâmica através da qual Heidegger compreende *πρᾶγμα* em sentido originário (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 118).

<sup>135</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 361 [trad. port., p. 432].

<sup>136</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 359 [trad. port., p. 428].

<sup>137</sup> *Anwesen des Anwesenden ist solches Verwinden*. (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 358 [trad. port., p. 428]) O verbo alemão *verwinden* aqui não significa tanto a “superação” de alguma coisa no sentido de deixar para trás (*Überwindung*), significa mais no sentido de conformar-se com algo (o correlato *hinwegkommen* guarda melhor a possibilidade dos dois sentidos) que se preserva enquanto condição indispensável para a “necessidade” da junção enquanto conciliação de uma tensão preservada como tal. “Não dizemos superação [*Überwindung*] porque isto poderia significar que a disjunção foi afastada.” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 119). Obs.: sobre a relação entre “A conformação do ser e a superação da verdade do ente (ou seja, da metafísica)”, cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 20.

<sup>138</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 358 [trad. port., p. 428].

movimento de retração) de que a diferença seja assumida exclusivamente no ente que se apresenta.

Se τὸ χρεῶν determina o modo de ser do que se apresenta em sua relação com o ser, distendendo o arco entre ser e ente, então o “α” privativo da ἀδικία determina também o ἀπό (a “proveniência”) do χρεῶν. “Contudo, com a essência de ambos, permanece velada a essência desta proveniência.”<sup>139</sup> Este velamento é o que guarda o abismo do infundado entre o apresentar e o que se apresenta, a própria condição de que tal relação faça-se “imperceptível” (*Unversehen*).<sup>140</sup> Posto nestes termos, a partir da sentença de Anaximandro, finalmente teríamos o “primeiro rastro” da condição originária para a observância que marca todo o pensamento de Heidegger à medida que é um traço distintivo da questão ontológica:

*O esquecimento do ser [Seinsvergessenheit] é o esquecimento da diferença entre ser e ente.*

Todavia, de forma alguma o esquecimento da diferença é a conseqüência de um lapso [*Vergesslichkeit*] do pensamento. O esquecimento do ser pertence à essência do ser encoberta através dele próprio. Este esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser, que o início deste destino começa como o desencobrimento do que se apresenta em seu apresentar. Isto diz: a história do ser começa com o esquecimento do ser, de forma que, com isto, o ser, com sua essência, com a diferença para o ente, se detém em si.<sup>141</sup>

Este “acontecimento” originário, que torna própria toda a história do ser, é “a mais rica e ampla *Ereignis*, na qual vem à termo a história do mundo ocidental”, de forma que, tudo “que agora é, esteja à sombra do já precedido destino do esquecimento do ser.”<sup>142</sup> Seguir esta indicação revelada a partir da sentença de Anaximandro é a tarefa incondicional para a realização da experiência originária da diferença ontológica. Contudo, devemos continuar a assumir o risco de que “assim pensando, podemos supor que já na primeira palavra do ser, enquanto última, a diferença se iluminou [*sich gelichtet hat*], sem contudo alguma vez ter sido citada como tal. Por isso também a clareira [*Lichtung*] da diferença não pode significar que a diferença se manifeste como a diferença.”<sup>143</sup>

<sup>139</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 359 [trad. port., p. 429].

<sup>140</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 359 [trad. port., p. 429].

<sup>141</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 360 [trad. port., p. 430].

<sup>142</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 360 [trad. port., p. 431].

<sup>143</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 360 [trad. port., p. 431].

## 2.6 Τὸ ἄπειρον como “a suspensão dos limites”

A circularidade entre o apresentar e o que se apresenta é delimitada pela junção da demora.<sup>144</sup> Assim, o que se apresenta está articulado em seu apresentar conformado entre sua proveniência e sua ausência, entre seus extremos, ou mais consonante com o dizer de Anaximandro, entre seus limites (πέρας).<sup>145</sup> Desta maneira, ao se entregar aos entes nos limites de seu ser, determinando a condição de finitude daqueles, o ser ao mesmo tempo se lhes desvela como o abandono de sua limitação, constituindo o que aqui devemos compreender por τὸ ἄπειρον. De forma que, “o que é sem limites, à medida em que nisto está a ser, envia os limites da demora ao que nela se apresenta.”<sup>146</sup> Por isso Anaximandro “deve ter dito que o que se apresenta tem a proveniência de sua essência no que está a ser sem limites: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.”<sup>147</sup> Nesta “máxima” relativa ao ἄπειρον, também atribuída a Anaximandro, nos deparamos com a palavra grega fundamental que corresponde à própria origem: ἀρχή. Contudo, devemos também rejeitar este termo como “principium”,<sup>148</sup> para transpô-lo como a própria “disposição” (“*Verfügung*”) que põe em suspenso os limites enquanto possibilidade última: “a disposição para o que se apresenta na demora é a suspensão [*Verwehrung*] dos limites.”<sup>149</sup> A “disposição originária” é o que determina a marcha do que surge e o que projeta o trajeto da saída articulando a totalidade dos entes na “suspensão dos limites” (ἄπειρον), atribuída por Heidegger, não aos entes, mas ao próprio ser.<sup>150</sup> Isto finalmente nos deixa compreender em termos claros que “a originariedade [*Anfänglichkeit*] do ser se contrapõe à consistência.”<sup>151</sup> Por conseguinte, “limites” significa aqui a limitação de sentido para o ser, que encobre a possibilidade de

<sup>144</sup> “Ela é a articuladora reunião que guarda o que se apresenta em seu respectivo apresentar-se na demora.” (*die verfügende wahrende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen*) HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 364 [trad. port., p. 435].

<sup>145</sup> Parmênides também trata nomeadamente dos limites do ser (πείρατος ἐν) no verso 31 de seu fragmento VIII.

<sup>146</sup> *Was ohne Grenze ist, insofern es darin west, die Grenze der Weile dem je-weilig Anwesenden zu schicken.* (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 363 [trad. port., p. 434])

<sup>147</sup> “Segundo a tradição, que Simplicio relata em seu comentário da Física de Aristóteles” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 363 [trad. port., p. 435]) e que tradicionalmente reza assim: “O princípio de todas as coisas é o ilimitado.” (Cf. BORNHEIM: *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 24)

<sup>148</sup> “O fundo (*Grund*) inverte-se em abismo (*Abgrund*): o ‘princípio primeiro’ inverte-se numa abertura que se esgota no seu próprio acto de se-abrir-para.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353)

<sup>149</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 107. Cf. tb. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 80.

<sup>150</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 110.

<sup>151</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 107. “Isto significa: encontra em uma consistência sua definição [*Endgültiges*] e em tal fim [*Ende*] (limites) o acabamento [*Vollendung*].” (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 118) Obs.: *Vollendung* é principalmente o termo com o qual Heidegger designa a filosofia de Nietzsche enquanto estágio último da metafísica.

pensar que o que se apresenta está a ser somente entre surgimento e declínio, ou seja, em condição de “transição”.<sup>152</sup> Contudo, como esta transição deve admitir seu declínio, nela o ser mesmo permanece encoberto, pois “a transição guarda assim o que está disposto na disposição: τὸ ἄπειρον.”<sup>153</sup> Por fim, quer-se reconhecer que “esta disposição enquanto suspensão é o próprio ser.”<sup>154</sup>

A transição constitutiva da demora de ser é constitutiva não apenas do caráter temporal do *Dasein*, como também, por conseguinte, é o traço fundamental da destinação histórica do ser: “Porque à essência do ser pertence a transição.”<sup>155</sup> É ao modo da transição que “o ser deixa o ente ser.”<sup>156</sup> É desta transição que o pensamento recebe a indicação para realizar a experiência no horizonte da essência do ser e da origem. Com isto, esta “disposição” constitui o espaço de trânsito do que se dá à possibilidade de ser e deixar de ser. Esta dimensão abre para a “discreta riqueza das referências”.<sup>157</sup>

Para estabelecer uma relação conclusiva entre as as sentenças, tem-se que “a ponderação [*Besinnung*] sobre a mais curta palavra de *Anaximandro* - ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον - pode nos auxiliar a apreender mais claramente a palavra e o conceito τὸ χρεῶν, e com isto a designação do que propriamente está por dizer na primeira parte da sentença.”<sup>158</sup>

O cuidado exigido pela conformação do que se apresenta entre surgir e declinar está determinado pela disjunção que “pertence à necessidade do ser. Esta necessidade está em si, enquanto suspensão dos limites, já referida à delimitação na consistência e com isto à disjunção enquanto possibilidade que (pode) se apresenta(r).”<sup>159</sup> Disto, devemos poder ver que a circularidade de sentido radica essencialmente na reciprocidade originária da diferença entre ser e ente na medida em que as palavras da origem conservem a possibilidade desta diferença. É desta forma que o pensamento de Anaximandro preserva a possibilidade de que o ser, em seu livre trânsito, se retenha retornando a si, se remetendo à origem. “A origem porém, enquanto o retornar a si própria, é o que há de mais velado [*das Verborgenste*], é assim a ocultação que desvela

<sup>152</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 115.

<sup>153</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 115.

<sup>154</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, pp. 115-16.

<sup>155</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 122.

<sup>156</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 116.

<sup>157</sup> *Der ungehobene Reichtum der Bezüge* (HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 109).

<sup>158</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 117.

<sup>159</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 119.

[*die entbergende Verbergung*] (ἀλήθεια).”<sup>160</sup> É a partir disto tudo que devemos poder inferir conclusivamente que “a ἀρχή diz respeito ao ser, e na verdade, tão essencialmente que ela, enquanto ἀρχή, constitui justamente o próprio ser.”<sup>161</sup>

A junção, ao ser a partir de seu movimento de retração, é também o que nos coloca “à disposição dos deuses” (den Göttern zur Verfügung).<sup>162</sup> Nas “*Beiträge*”, Heidegger pergunta “o que significa isto?”<sup>163</sup> Aqui se antecipa o fato de que “os deuses são os indecisos”.<sup>164</sup> Isto porque eles permanecem em aberto na medida em que se recusam como tais. Esta recusa possibilita a suspensão dos limites. “À ‘disposição dos deuses’ – isto significa: esta bem longe da ordinariedade do ‘ente’ e de suas interpretações; pertencer à distância na qual a fuga dos deuses permanece o mais próximo em sua ampla retração.”<sup>165</sup>

À guisa de conclusão parcial, recapitularemos sumariamente os pontos desenvolvidos neste primeiro capítulo. Procuramos seguir o registro da leitura que Martin Heidegger faz da principal sentença legada em nome de Anaximandro pressupondo antes de tudo que “a sentença de *Anaximandro* diz o ser.”<sup>166</sup> Diante do fato de que tal sentença não se reporta diretamente aos deuses, restringimos nosso propósito à tentativa de direcionar as palavras fundamentais da sentença em questão para a perspectiva de que tais palavras guardam possibilidades de sentido que já de início se mostram indispensáveis para o horizonte do pensamento originário naquilo que nos propomos como tarefa maior desta dissertação.

O binômio γένεσις - φθορά trouxe as duas primeiras palavras que alojam a sentença no horizonte da φύσις. O “conceito fundamental” que surge em seguida é justamente aquele do qual fala a sentença: τὰ ὄντα, o ser do ente em sua totalidade enquanto o que se apresenta para sua possibilidade de ausentar-se e que reporta à diferença ontológica abrigada originariamente no pensamento de Anaximandro. Na seqüência, o par δίκη - ἀδικία foi posto como condição de articulação para o apresentar do que se apresenta a partir de seu possível ausentar-se. “Assim se torna claro que o dizer poético e pensante do ser designam, isto é, instituem e delimitam-o com a mesma

<sup>160</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 123.

<sup>161</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 110.

<sup>162</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 18.

<sup>163</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 18.

<sup>164</sup> *Die Götter das Unentschiedene sind* (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 18).

<sup>165</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 18.

<sup>166</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 117. “Seja como for, Anaximandro reflete sobre a matéria do ser do ente;” (PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 190).

palavra: δίκη.”<sup>167</sup> De tal maneira que o modo com que se dá a liberdade de transição a partir da articulação está determinado pelo “cuidado” (τίσις) com que o pensamento é inserido nesta circularidade. Tal “necessidade de conformação” foi desvelada através do termo χρεών. Na medida em que, a partir da junção (*Fug*), desdobramos τὸ χρεών em “disposição” (*Verfügung*),<sup>168</sup> para com esta palavra fundamental desvelar a própria ἀρχή, obtivemos a articulação do principal fragmento de Anaximandro com seu suposto fragmento menor. Assim, os limites de toda esta dinâmica aberta pelo jogo entre estas referidas palavras essencialmente originárias foram balizadas pelo ἄπειρον. Por fim, acreditamos que a importância do pensamento de Anaximandro se ampliou ainda mais como condição prévia para o entendimento dos demais pensadores da origem, dado que “nós, tardantes, sem dúvida devemos, em memória, antes ter pensado a sentença de Anaximandro para seguir pensando o pensado por Parmênides e Heráclito.”<sup>169</sup>

Logo, uma vez pré-delineado a partir do pensamento de Anaximandro este jogo velado-desvelado abrigado nas palavras de seu dito, buscaremos contemplar no capítulo seguinte os desdobramentos desta relação na figura da deusa Ἀλήθεια, insurgente no poema de Parmênides.

<sup>167</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 127 [trad. port., p. 183; trad. bras., p. 188].

<sup>168</sup> “O que está presente é, assim diz Anaximandro no seu aforismo, sempre disposto na abertura de um duplo estar ausente, entre formar-se e perecer. Insiste o que respectivamente está presente no seu estar presente, então ele põe-se em relevo a partir do seu momento ‘transitório’; ele perfila-se no sentido próprio do querer-manter-se-firme, teima na consistência do subsistir. Longe deste sentido próprio, encontra-se aquele dispor-se, no qual um ente deixa espaço e momento ao outro. Este dispor-se acontece conforme ao traço fundamental no estar presente, ao χρεών.” (PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 190)

<sup>169</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 365 [trad. port., p. 436]. Na verdade, apenas na medida em que avançarmos com os demais capítulos desta dissertação é que teremos mais claramente em vista a presença do traço unitário implícito na interpretação da sentença de Anaximandro e por meio do qual Heidegger aproxima os pensadores da origem. Porém, aquele mais familiarizado com a apropriação heideggeriana de Parmênides e Heráclito, deve ao menos poder perceber esta presença implícita em toda a leitura apresentada neste capítulo. Não obstante, poderíamos oferecer uma extensa recolha de passagens contidas neste texto de Heidegger que explicitam a vizinhança entre os pensadores da origem. Das quais, por questão de parcimônia, citamos aqui apenas as mais diretas: “O χρεών pensado na sentença é a primeira e mais elevada interpretação de pensamento daquilo que os gregos têm sob a experiência do nome Μοῖρα enquanto o partilhar da participação [*das Erteilen des Anteils*].” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 364 [trad. port., p. 436]) Ainda: “Τὸ Χρεών abriga em si a essência ainda indelével do reunir que ilumina abrigando [*die lichtend-bergenden Versammels*]: ὁ Λόγος.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 364 [trad. port., p. 436]) Adiante: “A Μοῖρα pensada a partir da experiência essencial do ser corresponde ao Λόγος de Heráclito. A essência de Μοῖρα e Λόγος está previamente pensada no Χρεών de Anaximandro.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 365 [trad. port., p. 436]) Para uma indicação da proximidade entre δίκη e φύσις, ver HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 127 [trad. port., p. 183; trad. bras., p. 188].

## CAPÍTULO 3: PARMÊNIDES

*Revelamento e velamento são  
um traço fundamental do ser*  
HEIDEGGER

Como já antecipamos, é em Parmênides que Heidegger encontra “o puro dizer do ser: ἔστιν γὰρ εἶναι.”<sup>1</sup> Novamente a diferença é marcada pelo fato de que “no começo [*Beginn*] do pensamento ocidental o ser não é pensado como o ‘dar-se’ como tal.”<sup>2</sup> Em contrapartida, “em vez disto, disse Parmênides ἔστιν γὰρ εἶναι, ‘o ser é’.”<sup>3</sup> Quando deixa em aberto para que o ser seja, sem predicar *o que* ele é, Parmênides permite a Heidegger ver que “o ser nada é de ôntico.”<sup>4</sup> Disto, inclusive, partiremos para tentar justificar porque Heidegger entende que em Parmênides o ser abriga o não-ser.<sup>5</sup> Fato que, por conseguinte, ainda permitiu a Heidegger perceber que “no ἔστιν vela-se o dar-se.”<sup>6</sup> Por isto Parmênides não concebe o ἔστιν como cópula da proposição:<sup>7</sup>

Não foi Parmênides que interpretou o ser logicamente, antes ao contrário, foi a lógica que se origina da metafísica e que ao mesmo tempo a domina que conduziu a isto de tal maneira que a riqueza essencial do ser abrigada nas primeiras palavras fundamentais permanecesse soterrada. Assim, pôde o ser alcançar o fatal estatuto de mais vazio e generalizado conceito.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108. Cf. o ensaio “Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)” em HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 223-48 [trad. port., pp. 205-26]. Para um resumo deste ensaio, ver ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 193-202. A máxima citada encontra-se no fragmento VI de Parmênides.

<sup>2</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 4 [trad. port., p. 459]. Obs.: grifo nosso.

<sup>3</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 4 [trad. port., p. 459].

<sup>4</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 4 [trad. port., p. 459].

<sup>5</sup> “Que o nada não seja algo de ôntico, não exclui que ele, ao seu modo, pertença ao ser.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 85 [trad. port., p. 123; trad. bras., p. 137])

<sup>6</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 4 [trad. port., p. 459].

<sup>7</sup> “Antes, o ἔστιν corresponde ao puro apelo do ser, prévio à diferenciação entre primeira e segunda οὐσία, entre existência e essência.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 347 [trad. port., p. 410]) Obs.: “A utilização predicativa do verbo *eînai* é enfocada por Cordero como uma nuance resultante do enfraquecimento progressivo de sua significação original. (...) Cordero faz todavia uma ressalva importante: mesmo com sua significação original enfraquecida, o verbo não se reduz à mera ligação formal entre sujeito e predicado.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990, pp. 57-58) A referência remete a CORDERO: *Les Deux Chemins de Parménide*. Paris-Bruxelas: Vrin-Ousia, 1984, pp. 220-21.

<sup>8</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 348 [trad. port., p. 411].

Parmênides estabeleceu, na origem, as principais relações que sustentam toda a história do ser: sua relação com o pensar (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι),<sup>9</sup> sua diferença acerca do ente e a relação entre ser e não-ser. Questões intimamente imbricadas.

O fato de que através dos fragmentos de Parmênides a relação entre ser e ente se deixa pensar a partir do participio dos termos εἶναι e ἐόν,<sup>10</sup> indica para Heidegger que em Parmênides “o ἐόν, o ente, é pensado muito mais no duplo [*Zwiefalt*] entre ser e ente”.<sup>11</sup> Marlène Zarader captou com acuidade a importância da questão deste duplo (“Dobra”):

É seguramente a aparição da Dobra (na palavra ἐόν) que marca, ao mesmo tempo que a primeira doação do ser, o início do pensamento ocidental. Apesar disso, seria igualmente correto, e talvez mesmo mais, dizer que o que caracteriza o início do pensamento ocidental, e a primeira destinação do ser, é o “desaparecimento da Dobra”. Estas duas afirmações, aparentemente contraditórias, conciliam-se a partir da regra fundamental do impensado: na aurora do pensamento grego, o ser é *dito* como diferença, como Dobra, na palavra-enigma ἐόν; todavia, Dobra e diferença não são nunca pensadas, se bem que sejam propostos ao pensamento por este dizer. Muito pelo contrário: a Dobra só é dita na medida em que é calada, só é dada na medida em que já desapareceu, e aquilo com que começa propriamente o pensamento, é com o *velamento inobservado da Dobra de onde ele procede*. “Mas a Dobra do ente e do ser *não* é ela própria mais considerada nem mais questionada na sua essência e segundo proveniência desta, *enquanto* essa dobra”.<sup>12</sup>

A percepção desta autora, neste ponto, vai mais longe ainda: “Este lance, que é a própria origem, está depositado nas palavras gregas iniciais pelas quais o ser veio à linguagem. Ora, todas essas palavras nos dizem e tornam a dizer o mesmo: ou seja, o ser como *duplo*.”<sup>13</sup> Em suma, podemos ver então que é em virtude desta duplicidade que o

<sup>9</sup> Para Heidegger, isto é o mesmo que dizer que “Parmênides afiança o pensar ao ser.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 229 [trad. port., p. 210])

<sup>10</sup> “Antes que o conceito gramatical fosse propriamente apreendido por um conhecimento lingüístico.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232 [trad. port., p. 213])

<sup>11</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232 [trad. port., p. 213]. “O duplo deixa-se indicar minimamente nas expressões ‘ser *do* ente’ e ‘ente *no* ser’. Só que através do ‘no’ e no ‘do’ o que se desdobra mais se vela do que se remete à sua essência.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232 [trad. port., p. 213])

<sup>12</sup> A última proposição entre aspas é remetida a Heidegger, *apud* ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 179-80.

<sup>13</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 187. “Parece-nos que devemos conceder aqui uma importância muito particular à afirmação de Heidegger segundo a qual não se pode pensar o ser senão ‘a partir da diferença’.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 188) Isto finalmente porque “se o ser deve ser pensado como diferença, é porque foi assim que inicialmente se nos destinou, na palavra tão precocemente pronunciada e nunca ouvida – a palavra grega ἐόν.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 192) A maior conseqüência é a seguinte: “Tornada possível por uma língua,

ser nunca pôde ser pensado como tal, mas sempre antes como ser do ente.<sup>14</sup> Não fosse assim, o ser não poderia ser dito de diferentes modos. Todavia, “assim o ser se dispersa na multiplicidade dos entes.”<sup>15</sup> Logo, se Parmênides permite a Heidegger perceber que desde a origem o ser se distingue do ente, esta distinção, contudo, não foi respeitada como tal também já desde sua origem, pois o pensar só pode conceber o ser em relação com algo, daí “*para a representação, tudo se torna ente.*”<sup>16</sup> Por isto o papel “privilegiado” dos pensadores da origem na filosofia de Heidegger provém justamente do espaço de crise da origem que determina a ambigüidade do pensamento originário. Sendo assim, “não obstante, devemos atentar para o *ἐόν* sempre no duplo entre ser e ente para entender o que Parmênides dedica à relação entre ser e ente.”<sup>17</sup> Esta relação é ainda configurada por Parmênides no jogo entre presença e ausência (fragmento IV). É a partir de tudo isto que Parmênides descerra definitivamente o horizonte originário no qual Heidegger fará incidir ainda mais radicalmente o pensar da diferença ontológica já desencadeado por ele em sua leitura do fragmento de Anaximandro.

Para Heidegger, o parricídio platônico planejado no “Sofista” (241 c – 242 b) não se realiza. Isto basicamente porque a própria consideração parmenideana do não-ser já coloca este em relação com o ser, relação antagônica, mas não excludente. Divergência sustentada pela própria ambivalência do ser. A partir disto, o famigerado parricídio não poderia significar a refutação ou superação da concepção parmenideana do ser em toda sua amplitude e radicalidade. Para reconhecer a validade desta recusa, bastaria considerar que, em virtude de seu próprio discurso poético, “estritamente falando, Parmênides seria pré-ontológico: ele é aquele pensamento que vai criar o campo de forças necessário ao aparecimento das questões ontológicas explicitadas como tais”.<sup>18</sup> Em relação à questão do não-ser, isto tem sua importância resumida no fato de que “Parmênides é anterior à explicitação lógica da noção de predicado no pensamento

---

inaugura uma história: a história do pensamento ocidental, como história do retiro do ser.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 192)

<sup>14</sup> “Onde, porém, o ser do ente foi primeira e propriamente trazido à linguagem no pensamento ocidental, a saber, em Parmênides”. (HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 8)

<sup>15</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 78 [trad. port., p. 114; trad. bras., p. 129].

<sup>16</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232 [trad. port., p. 213]. “O que nos diz afinal a interpretação heideggeriana do fragmento 3, é que é onde há ser, e só aí, que eclode, não menos originalmente, o pensar. É neste sentido que o pensamento não é ele próprio senão na medida em que responde ao apelo do ser. Mas, respondendo-lhe, o pensamento define por sua vez o próprio ser, recondu-lo a uma identidade que o engloba e de onde ele procede.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 142)

<sup>17</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 233 [trad. port., p. 214].

<sup>18</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 17. “A natureza poética de sua linguagem preserva unida dimensões que serão, em seguida, distanciadas e dicotomizadas.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 17)

grego, por isso a negação para ele é tão problemática.”<sup>19</sup> É justamente isto que marca “o caráter ambíguo e conflituoso de seu pensamento”.<sup>20</sup> Destacaremos que isto se dá não somente em virtude de se tratar da relação com a estrutura ambivalente da “verdade”, mas, especialmente, o fato de que esta relação se configura poeticamente no discurso originário da deusa *Alétheia*.<sup>21</sup> Isto está diretamente ligado ao fato de que, “tanto no seu tema, quanto na sua estrutura, o poema de Parmênides é um cruzamento de caminhos, que se desdobram em discursos onde se encontram e se separam”.<sup>22</sup> Em meio a isto, devemos poder inferir que, ainda que vedado, o caminho do não-ser é um caminho possível no sentido que é digno de questão, pois se integra “no ensinamento ambíguo da deusa, como podendo pertencer à esfera de validade das coisas que merecem ser investigadas.”<sup>23</sup> Em termos mais precisos, o pressuposto ao qual nos referimos consiste no seguinte: “o próprio não-ser, enquanto caminho que não pode ser percorrido, tem de ser colocado e deve ser pensado. Ignorá-lo implica ignorar o próprio caminho do ser, pois um se coloca em contraposição ao outro.”<sup>24</sup>

O não-ser é o “que se nega no instante mesmo em que é enunciado.”<sup>25</sup> Sustentada pela palavra poética, esta negação conduz ao impensável do ser. Respeitado isto, não pode haver “incoerência” em Parmênides devido ao fato de que a deusa *Alétheia* irá se referir a um caminho que ela própria disse ser impensável e indizível. “É caminho inacessível que leva a algo incognoscível e inexprimível.”<sup>26</sup> É via radical que conduz à aporia originária do ser.<sup>27</sup>

O caminho entre o ser e o não-ser é híbrido, pois conduz a uma dupla possibilidade que tem seu fundamento na própria questão da diferença ontológica. “A

<sup>19</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 36.

<sup>20</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 45.

<sup>21</sup> “O discurso da deusa é um discurso que contém potencialmente diferentes modalidades de linguagem e que se desdobra em toda sua riqueza polissêmica.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 46)

<sup>22</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 47.

<sup>23</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 53. “O saber anunciado pela deusa de Parmênides também se apresenta ambíguo: inclui tanto o coração da verdade como aquilo que dela se afasta. [...] Ambigüidade estrutural do poema que por muitos séculos de interpretação se viu cindido em duas partes irreconciliáveis.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 53) “Divórcio fundador da metafísica ocidental.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 59)

<sup>24</sup> MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 87.

<sup>25</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 61.

<sup>26</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 61.

<sup>27</sup> “É certo também que a filosofia entre os pré-socráticos tinha um caráter essencialmente antagônico, ‘anti-lógico’. [...] O impasse, a aporia, é um estado buscado como privilegiado. Só mais tarde adquire um caráter negativo e depreciativo” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 64). Cf. tb. RAMNOUX: *Études Présocratiques I*. Paris: Klincksieck, 1983, pp. 15-22.

*Krisis* é central para se distinguir os caminhos em questão”.<sup>28</sup> A *Krisis* é a diferença ontológica em sua configuração originária, pois o que não pode não ser são “coisas que não podem ter o estatuto pleno de ser”.<sup>29</sup> Por conseguinte, em referência direta ao pensamento de Parmênides,

Devemos destacar então: a negação *mé* e o fato de ser usado um plural para designar os seres, isto é, como não entes. Como é sabido, em oposição a *ouí*, *mé*, em geral, não indica uma negação factual. Assim, não é que os *mé eónta* não existam de forma alguma; é que a nenhum deles se pode identificar total e plenamente o que diz o verbo ser. O uso do plural, por sua vez, marca uma diferença que para nós é fundamental e que nem sempre é levada em conta pelos tradutores e comentadores, que costumam ver aqui simplesmente o não-ser. À medida que não se reconhece a relevância da diferença perde-se em precisão...<sup>30</sup>

Logo, a principal distinção a ser respeitada é a seguinte: “Diferenciar ser e o conjunto dos entes é bem outra coisa que diferenciar ser e não-ser.”<sup>31</sup> Portanto, se está explícito que todos os caminhos convergem para a determinação de que o ser é, uma retrospectiva destes caminhos nos leva a perceber que ao longo destes mesmos há muitos sinais que indicam as modalidades do ser a partir da diferença, dentre as quais, sobretudo, o não-ser. Por isso “o limite último, com a força que Parmênides o concebe, só poderá ser dado miticamente, através da figura divina. Assim como a totalidade do poema se funda no discurso de uma deusa, aqui também temos um momento particular em que o discurso sobre o ser se funda”.<sup>32</sup>

No pensamento de Parmênides o ser se “re-vela” originariamente, pois sua “desocultação” (*Entbergung*) é o “desdobramento” (*Entfaltung*) deste duplo caráter do ser entre o apresentar e o que se apresenta.<sup>33</sup> Isto é o que marca a “verdade” originária do ser.<sup>34</sup> A própria *Μοῖρα* é o destino do ser a partir desta divergência originária entre o apresentar e o que se apresenta.<sup>35</sup> “Aqui está abrigado o que é digno de questão, o que

<sup>28</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 64. “O que caracteriza o caminho dos mortais criticados no poema é a ausência de *Krisis*, que no esquema dos caminhos proposto por Parmênides é condição indispensável: ser e não-ser” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 65).

<sup>29</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66.

<sup>30</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66. Cf. tb. BEAUFRET: *Dialogue avec Heidegger I*, Paris: Minuit, 1973, p. 68.

<sup>31</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66.

<sup>32</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 72.

<sup>33</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 239 [trad. port., p. 219].

<sup>34</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 241 [trad. port., p. 221].

<sup>35</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 244 [trad. port., p. 223]. “Como ocorre esta entrega destinal? Somente já através do fato de que o duplo enquanto tal, e com isto seu desdobramento, permanecem velados? Um pensamento ousado. Heráclito o pensou. Parmênides realizou a experiência impensada deste pensamento na medida em que ele, escutando o apelo da *Ἄληθεια*, pensa a *Μοῖρα* do

se nos dá a pensar como a relação entre pensamento e ser enquanto a verdade do ser no sentido da desocultação do duplo, enquanto reserva do duplo (μὴ ἔόν) no domínio do que se apresenta (τὰ ἔόντα, τὰ δοκοῦντα).<sup>36</sup> Mas antes deste domínio, “a mesma palavra τὸ ὄν pode com efeito ser entendida em dois sentidos: o que é, de cada vez, ente (*entia*, τὰ ὄντα) e o que, no ente, constitui o seu ser (*esse*, τὸ εἶναι).<sup>37</sup> Desta forma, ὄν, ente, no sentido de “sendo”, remete originariamente à “*ser* um ente;” ser o que é, enquanto é: ὄν designa porém ao mesmo tempo um *ente* que é. Todavia, o que prevalece é esta última significação. “O sentido lexical torna o verbo *eînai* um tipo de nome, com um significado determinado, isto é, de presença que perdura, permanência (que o faz se opor a devir, por exemplo).<sup>38</sup> O substantivo predomina na linguagem com a substancialização da palavra que poderia conservar o tempo da ação em sua decorrência. Em resposta, o que Heidegger reivindica é um resgate da importância do infinitivo pelo fato de se reportar ao ser em sua condição modal, isto é, em sua própria possibilidade de ser.<sup>39</sup> “Neste caso, há uma preponderância da significação do infinitivo, como por exemplo, *Khreón esti mē eînai* (fragmento 2, verso 5) necessário é não ser.”<sup>40</sup> No duplo da significação participial do ὄν vela-se a diferença entre “sendo” (*seiend*) e “ente” (*Seiende*). Assim posto, “aquilo que a princípio parece uma sutileza gramatical, é na verdade o enigma do ser.”<sup>41</sup> Todavia, ao deslocarmos este domínio o colocando em crise a partir do próprio jogo originário entre o apresentar e o que se apresenta, somos forçados a admitir junto com Heidegger que “este manifestar do ser como o

---

ἔόν, o destino do duplo, tanto na perspectiva do apresentar quanto na do que se apresenta.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 247 [trad. port., p. 226])

<sup>36</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 248 [trad. port., p. 226].

<sup>37</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 177. “Parmênides utiliza tanto o substantivo formado com o participio do verbo (τὸ εόν) quanto com o infinitivo (τὸ εἶναι)” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 60)

<sup>38</sup> MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 59. Esta denúncia é feita por Heidegger em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 40-56.

<sup>39</sup> “O fragmento 6 articula os usos existencial (é) e modal (é possível o ser, o nada não é possível) do verbo ser num contexto fortemente exortativo.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 63)

<sup>40</sup> MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 58.

<sup>41</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340. Poderíamos resumir então com o seguinte: “as ambigüidades do ser em Parmênides nos mostram toda a gama de nuances contida no uso que Parmênides faz do verbo ser. Por exemplo, no fragmento 2 ele usa o verbo no indicativo (*estí*); no fragmento 6 usa tanto o infinitivo (*eînai*) quanto o participio (*eón*). Para nós, o que fica como fundamental é o fato da ambigüidade do sentido do *eón*. O participio encerra os dois sentidos, tanto o verbal como o nominal. Tanto o fato de ser como aquilo que é: o *eón* encerra esta dupla disposição, esta dobra (*Zwiefalt* em Heidegger) que faz com que um nível só possa ser pensado em função do outro. Se Parmênides trata do ser (primeira parte do poema) é no sentido da dimensão do ser do ente. Se trata do ente (segunda parte) é para remetê-lo ao ser no qual encontra sua unificação.” (MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 80)

apresentar do que se apresenta é ele próprio a origem da história ocidental”.<sup>42</sup> Entretanto, a partir de agora o que devemos pressupor disto tudo é o fato de que “o apresentar só acontece propriamente [*ereignet*] onde já rege o revelamento [*Unverborgenheit*].”<sup>43</sup>

A maneira em que o ser persiste em sua verdade é o modo como ele se detém em si. “Este deter-se em si [*Ansichhalten*] é a maneira inicial de seu revelar. O sinal inicial do ater-se a si [*Ansichhalten*] é a ἄ-λήθεια. Na medida em que ela traz o revelamento [*Un-Verborgenheit*] do ente, ela institui antes o velamento [*Verborgenheit*] do ser. A ocultação [*Verbergung*], porém, permanece no traço da recusa que se detém.”<sup>44</sup> Este é o delineamento básico através do qual podemos antecipar em que medida a noção de *alétheia* é de caráter fundamental em Heidegger:

Como seria, porém, se nós assumíssemos o dito continuamente como o amparo para o repensar e com isto pensássemos que este mesmo não é sequer algo novo, mas o mais antigo do antigo no pensamento ocidental: o antiquíssimo, que se vela no nome ἄλήθεια? A partir daquilo que através deste originário é previamente dito de toda motivação diretriz do pensar, fala um comprometimento que compromete todo pensar, desde que este se articule ao chamado do a se pensar.<sup>45</sup>

Evidentemente, não poderemos aqui desdobrar a efetiva presença da “verdade” em Heidegger, mas apenas explorá-la naquilo que de específico nos interessa a partir de uma determinada obra de referência.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 136 [trad. port., p. 123].

<sup>43</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 136 [trad. port., p. 123].

<sup>44</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 391].

<sup>45</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 10 [trad. port., p. 468].

<sup>46</sup> Além daquela que aqui tomaremos como base, as principais obras e textos em que a “verdade”, sempre em referência direta à ἄλήθεια, é tematizada de maneira central ou destacada por Heidegger são as seguintes: o registro do seminário do semestre de inverno ministrado pelo jovem Heidegger na Universidade de Marburg entre os anos de 1925/26 (HEIDEGGER: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), o §44 de sua *Hauptwerk* (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 212-30 [trad. port., vol. I, pp. 280-300]), a conferência de 1930, intitulada “Vom Wesen der Wahrheit” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 177-202), o registro homônimo do seminário de inverno compreendido entre os anos de 1931/32 na Universidade de Freiburg (HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit*), a publicação de um texto extraído desta preleção e intitulado “Platons Lehre von der Wahrheit” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 203-38), a publicação conjunta dos seminários de verão de 1933 e de inverno de 1933/34 na Universidade de Freiburg (HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*), o registro da conferência de 1935, intitulada “Der Ursprung des Kunstwerkes” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 1-72 [trad. port., pp. 5-94]), parte significativa de suas “Contribuições para a Filosofia” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 327-92 et passim) e a conferência de 1943, intitulada “Aletheia (Heraklit, Fragment 16)” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 249-74 [trad. port., pp. 227-49]). Para um sucinto apanhado deste trajeto, cf. parte do artigo “Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer”, de Holger Zaborowski, publicado em ENDERS/SZAIF: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp. 337-367.

Podemos dizer que, à luz da fenomenologia de Heidegger, “a filosofia” consiste precisamente numa “contemplação” (*Einblick*) do “que se manifesta e tão logo novamente desaparece.”<sup>47</sup> Mas nem por isto a retração pode ser entendida como o desaparecimento do ser no sentido forte do termo, mas antes como sua recusa em se mostrar como tal já se mostrando como ser do ente.<sup>48</sup> Somente deste modo a ocultação pode ser compreendida enquanto autêntico fenômeno ontológico. Por tudo isto é que em Heidegger o “sentido do ser” deve ser entendido como a “verdade do ser”, ou seja, como o trânsito entre velamento e revelamento.

Sabemos já que Parmênides aproximou ser e pensar. Isto não é explorado por Heidegger em termos epistemológicos, no sentido corrente do termo, mas antes historicamente. Um pensador só é um pensador em sua relação histórica com a verdade sendo “aquele que funda uma estância da verdade no interior de uma humanidade histórica.”<sup>49</sup> Por isto é que pensar não está apenas historicamente, mas antes, está intimamente ligado com a origem da verdade. É desta maneira que o pensador retoma constantemente o que é a originária condição de possibilidade para o pensamento filosófico em geral. Parmênides, por sua radical proximidade com a origem, é aquele que inaugura esta estância originária da “verdade”, ao menos no sentido do que aqui buscaremos entender por verdade. O pensamento deste eleata institui para nós o espaço no qual deve incidir “o mais extremado *passo atrás diante do ser*” (*das äusserste Zurücktreten vor dem Sein*).<sup>50</sup>

A história do pensamento em geral se pauta pela busca da verdade.<sup>51</sup> Este fato determinante, aliado à constatação de que esta busca atinge sempre resultantes multifacetadas, exige que admitamos que,

Contudo, mesmo então se nós, epigonais, estivéssemos em afortunadas condições de conhecer a essência da verdade, isto ainda não garantiria que pudéssemos repensar aquilo que no pensamento matinal dos gregos teve sua experiência na essência da verdade. Então não só a essência da verdade, mas a essência de tudo quanto há de essencial, tem, por sua vez, sua própria riqueza, a partir da qual um período histórico só pode extrair um mínimo como sua quota-parte.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 179. O mesmo se dá, por extensão, com a  $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 178).

<sup>48</sup> “O que se retrai ao modo da reserva, não desaparece.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 128-29 [trad. port., p. 116])

<sup>49</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 9.

<sup>50</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 10-11.

<sup>51</sup> “Conforme à sua copertença ao ser, o termo ‘tempo’, claramente anunciado no referido título [*Sein und Zeit*], é o primeiro nome para a essência originária da  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  e designa o fundamento essencial para a *ratio* e para todo pensar e dizer.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 113)

<sup>52</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 15.

Mas sendo assim, o que ainda haveria da “verdade” por se pensar originariamente? Devemos nós também partir do princípio de que é no radical desta palavra fundamental que se encontra a condição originária para o entendimento da mesma. Isto exige antes de tudo radicalizar (“trans-por”) a significação deste étimo grego.<sup>53</sup>

O termo alemão que Heidegger preponderantemente elege para corresponder à palavra grega ἀλήθεια é *Unverborgenheit*. Trata-se de um advérbio de negação (de um verbo em sua forma participial) substantivado. O verbo *bergen* diz os sentidos para “abrigar, “ocultar”, na intenção de “proteger” ou mesmo “preservar”.<sup>54</sup> O verbo *verbergen* (particípio: *verborgen*) condensa ainda mais este caráter de “ocultar”, “velar”, de forma que para o substantivo *Verbergung*, devemos dizer “ocultação”, “velamento”. Caso desejássemos acompanhar, em língua portuguesa, a “adverbialização” levada à cabo por Heidegger na língua alemã, seríamos forçados a empregar para *Verborgenheit* algo que poderia soar como “ocultabilidade” ou “velabilidade”. Por conseguinte, levando em conta o prefixo de negação (*Un-*), que corresponde ao α “privativo” da ἀλήθεια, deveríamos dizer “inocultabilidade” ou “invelabilidade”. Contudo, tais neologismos soariam demasiadamente incomuns para os padrões da língua portuguesa; o que, de certa forma, dificultaria a familiarização com estes termos fundamentais.<sup>55</sup> Por tudo isto, devemos fazer como faz a grande maioria dos tradutores de Heidegger para a língua portuguesa, deslocar sutilmente o advérbio para a opção “velamento”. É bom que se note que não há um prejuízo, mas um câmbio proporcional, pois se “velabilidade” remeteria à possibilidade (“propriedade”) de estar velado; “velamento”, por sua vez, alude ao próprio ato de se velar. Entretanto, em relação à “versão negativa” do termo, a transposição não é tão simples, pois se disséssemos “invelamento” ou mesmo “não-velamento”, retornaríamos à condição anteriormente evitada. Conseqüentemente, nos encontramos numa situação em que se faria recomendável seguir a prática corrente. A maior parte dos tradutores optam por

<sup>53</sup> Para um resumo acerca da polêmica criada em relação a pertinência filológica do resgate da “verdade” feito por Heidegger, controvérsia que gira sobretudo em torno do nome de Tugendhat, cf. STEIN: *Compreensão e finitude*, pp. 53-73.

<sup>54</sup> *Bergen* é o verbo derivado do substantivo *Berg* (“montanha”), devido ao fato de que, em tempos remotos, moradores de determinados povoados germânicos, na iminência de serem despojados por invasores em guerra, levavam seus pertences para alguma montanha próxima para ocultá-los a fim de preservá-los. (Cf. a nota de Carneiro Leão no Capítulo IV de HEIDEGGER: *Introdução à Metafísica*, trad. bras., nota 10, p. 219)

<sup>55</sup> Na língua alemã, ao contrário, o neologismo cunhado por Heidegger, *Unverborgenheit*, talvez não cause tanto estranhamento por se derivar de uma palavra já pertencente ao vocabulário corrente: *Verborgenheit* (in *Verborgenheit*: “às escondidas”).

“desvelamento”.<sup>56</sup> Se esta opção traz consigo a desvantagem de não evidenciar o prefixo de negação, ao menos mantém a dinâmica do termo enquanto “ato de se abrir para”.<sup>57</sup> Todavia, justamente visando esta dinâmica em sua circularidade imprescindível, optaremos aqui por “revelamento”.<sup>58</sup> Aparentemente, esta palavra também não explicita o prefixo de negação, mas pode nos indicar que “re-velar” é, de alguma maneira, se velar novamente. Em meio a tanto, abstraída a relativa importância destas discussões, deve ficar sempre subentendido que o pensador, em seu dizer, luta por uma palavra que ao menos abrigue justamente a possibilidade da circularidade de sentido que o transponha para o campo da experiência possível da ἀλήθεια em sua dimensão originária. Este campo é justamente o campo de interseção entre o pensamento de Parmênides e o de Heidegger, dado que para este, no sentido fundamental do termo, “ser quer dizer: estar à luz, se manifestar, entrar em revelamento.”<sup>59</sup>

Todas as palavras fundamentais da origem devem ser pensadas em conjunto.<sup>60</sup> Contudo, como se poderá perceber, a ἀλήθεια se apresentará como elemento de coesão para as potências da origem.<sup>61</sup> Não só por isto e além do fato de que este termo é um dos mais fundamentais de Heidegger, e isto se destacará aqui ainda mais especialmente porque direcionaremos a importância da ἀλήθεια para aquilo que nos cabe de específico, posto que, enquanto as demais palavras da origem podem ser demonstradas como referências essenciais a determinadas divindades gregas, a Ἀλήθεια, por sua vez, será assumidamente para Heidegger a própria deusa que designa aquilo que buscamos na essência da deidade grega em geral: o movimento fenomenológico de oscilação entre

<sup>56</sup> O tradutor da versão espanhola do *Parmenides* de Heidegger optou por *desocultamiento*. (HEIDEGGER: *Parménides*, *passim*)

<sup>57</sup> Contudo, esta dinamicidade estará resguardada pelo termo – também muito favoravelmente empregado por Heidegger – *Entbergung*, que traduziremos por “desocultação”.

<sup>58</sup> Esta palavra, em seu sentido aqui buscado, deve ser preservada de uma ligação com a “revelação” teológica (*Offenbarung*). Por isto aceitamos de Carneiro Leão a sugestão de tradução por “revelamento”: “O ser só se dá obliquamente, enquanto, retraindo-se e escondendo-se em si mesmo, ilumina o ente segundo determinada figura de sua Verdade. Esse jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velar e re-velar constitui a essencialização de sua Verdade, tal como os gregos a pensaram originariamente na a-letheia.” (Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão em HEIDEGGER: *Introdução à Metafísica*, trad. bras., p. 16)

<sup>59</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 106 [trad. port., p. 153; trad. bras., p. 162].

<sup>60</sup> “Ο Λόγος de Heráclito deve ser pensado a partir do que este pensador diz na medida em que ele designa a referência do λέγειν à Ἀλήθεια e à Φύσις. Ἀλήθεια e Φύσις dão o aceno para a essência originariamente grega do Λόγος.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 377 [trad. port., p. 383])

<sup>61</sup> “Pois ela comanda o sentido original das palavras: assim o retiro, próprio da *alèthèia*, entende-se como *physis*; a emergência que se abriga na sua própria reserva; no *logos*, a reunião e a descoberta que a língua sempre já realizou em silêncio;” (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 195).

velamento e revelamento.<sup>62</sup> Logo, pensando radicalmente as palavras da origem, tenderemos sempre a convergi-las para a verdade originária do ser. Isto encontra certo respaldo em Heidegger quando este diz que “a Ἀλήθεια é a própria origem.”<sup>63</sup> Além disto, aquilo que pode nos interessar mais de perto sobre o destaque a ser dado à “verdade do ser” em sua modalidade originária repousa na afirmação de que esta palavra “preserva [*verwahrt*] a pertença da humanidade ocidental à ambiência da casa da deusa Ἀλήθεια.”<sup>64</sup>

### 3.1 A Ἀλήθεια como deusa

Em seu curso ministrado na Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno compreendido entre os anos de 1942 e 1943, intitulado “*Parmenides*”, Heidegger selecionou um determinado trecho (versos 22-32) do “poema” de Parmênides (o primeiro de seus fragmentos na ordem tradicionalmente estabelecida) como referência para uma de suas mais ricas discussões acerca de uma noção fundamentalmente presente na totalidade do horizonte de seu pensamento: a questão da “verdade”. É na análise do registro publicado deste curso que encontraremos os principais elementos que nos permitirão indicar quão fundamental é para a amplitude da “verdade” em Heidegger a presença da deidade grega em sua relação com o pensar originário.<sup>65</sup> Justamente esta tensão do fenômeno divino que se retrai diante da designação humana é que sustenta a ambigüidade originária enquanto oscilação entre velamento e revelamento. É o que já dizia, de certa forma, Marcel Detienne: “É na *Alétheia* de Parmênides que melhor se exprime a ambigüidade da primeira filosofia que oferece ao público um saber que ela proclama ao mesmo tempo inacessível”.<sup>66</sup>

Devemos expor agora a passagem selecionada do dito de Parmênides, apresentada introdutoriamente por Heidegger, que consiste no seguinte:

<sup>62</sup> A “verdade”, “re-velamento” (*Un-verborgenheit*), “é a essência de todas as ‘essências’” porque é a palavra que desvela e abriga o modo como tudo se manifesta (Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 242).

<sup>63</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 242.

<sup>64</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 243.

<sup>65</sup> Devido ao fato de termos constatado durante nossos levantamentos preliminares que esta obra de Heidegger ainda é pouco considerada por mor parte de seus estudiosos, convém recomendar como “roteiro de leitura” para o que se segue a primeira parte do artigo de BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”, pp. 53-63.

<sup>66</sup> DETIENNE: *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: François-Maspero, 1981, p. 143.

- 22 E me acolheu a deusa com dedicada benevolência,  
porém, com a mão segurou minha destra e logo tomou  
a palavra dizendo-me: “Oh homem, de imortais  
condutores de aurigas, companheiro,  
25 com os corcéis que te conduzem, chegado em nossa  
casa. Abençoado sejas tu! Pois não te predestinaste um mau destino,  
para irromper por este caminho  
- que é pois deveras ermo aos homens,  
fora (sinuoso) de suas veredas - mas tanto norma quanto  
senso também.<sup>67</sup> Necessário, porém, é que tu de tudo tomes experiência, tanto do  
revelamento circular dos corações inabaláveis,  
30 como também do que se manifesta aos mortais, em  
entrega não familiar ao revelado. Contudo,  
bem também aprenderás por experiência como o  
que aparece  
32 (na precariedade) permanece aparentemente válido na medida em que  
ele aparece através de tudo e (logo) de tal maneira  
a tudo consuma.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> A palavra fundamental do dito de Anaximandro, analisada no primeiro capítulo, está também presente neste poema de Parmênides: δίκη (v. 28). Também aqui traduzida por Heidegger através da palavra *Fug*. Entretanto, excepcionalmente para a tradução da palavra no corpo do poema, optamos por “senso” - e não “junção”, como no primeiro capítulo - visando simplesmente uma maior “fluidez” na leitura do poema. Além do mais, “senso” é uma palavra que de certa forma pode tanto dizer o mesmo que “junção”, no sentido de “coordenação”, quanto também pode remeter ao termo com o qual tradicionalmente se traduz δίκη: “justiça”. Por isto junto à δίκη encontra-se no poema a palavra grega θέμις, que classicamente não aceita a distinção entre o que é estabelecido como “norma” (*Satzung*) – estatuída por convenção moral ou legal - e o costume imposto pela vontade dos deuses. (Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 137 e BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, nota 16, p. 45) Obs. *Satzung* e *Fug* são também as palavras escolhidas por Heidegger na tradução de dois versos (367-68) da “Antígona” de Sófocles: *Zwischen die Satzung der Erde und den / beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er*. (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 113 [trad. port., p. 162, trad. bras., p. 171])

<sup>68</sup> *Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand/ aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie/ das Wort und redete mich an: “O Mann, unsterblichen/ Wagenlenkern der Gefährte,/ Mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem/ Haus. Segen (ist) dir! Denn nicht hat dich Schickung, eine/ arge, vorausgesandt, aufzubrechem zu diesem Weg -/ fürwahr nämlich abseits der Menschen, ausserhalb ihres/ (ausgetretenen) Pfades, ist der – sondern Satzung sowohl als/ Fug auch. Not aber ist, dass du alles erfährst, sowohl der/ Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes Herz,/ als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem/ nicht einwohnt Verlass auf das Unverborgene. Doch/ gleichwohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das Scheinende/ (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmässig zu sein, indem/ es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise alles vollendet.* (Parmênides: ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. [Fragmento I] *Apud* HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 6)

No original em grego:

- 22 Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χειῖρα δὲ χειρὶ  
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·  
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
25 ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τήνδ' ὁδόν - ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -  
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.  
'Ἄλλ' ἔμπες καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Obs.: para ver a tradução que Heidegger faz da continuação do poema, cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 84 [trad. port., p. 122; trad. bras., p. 137]. Também nesta mesma obra, Heidegger

Só poderemos iniciar o desdobramento da leitura que Heidegger faz do poema de Parmênides após uma curta, mas importante, observação prévia que melhor ajudará a situar introdutoriamente a questão central. A primeira metade da tradução apresentada por Heidegger não diverge em muito de uma tradução que, de maneira aproximada, poderíamos chamar de “literal”. É na segunda metade do trecho, contudo, que Heidegger transpõe as versões tradicionais. A divergência mais contundente no que diz respeito ao convencional é justamente o que motiva fundamentalmente o empreendimento do curso e que, por conseguinte, determinará todo o decurso da análise. A clássica oposição entre ἀλήθεια e δόξα será tematicamente deslocada por Heidegger: “A aparência, δόξα, não é algo junto ao ser e ao revelamento, mas pertence a estes.”<sup>69</sup> Para Heidegger, a “aparência” reporta originariamente ao fenômeno.

O que está dito no poema de Parmênides é a palavra da deusa. Uma deusa que diz o que cabe ao pensador. Desta maneira, o pensamento de Parmênides traz à linguagem a palavra da deusa que se volta para o pensar do pensador.<sup>70</sup> O que se impõe, por conseguinte, é a pergunta pela deusa, pois

a resposta, precipuamente, oferece o todo do ‘poema’: A deusa é a deusa “Verdade”. Ela própria – “a verdade” – é a deusa. Com isso, evitamos falar de uma deusa “da” verdade, pois falar de uma “deusa da verdade” incita a idéia de uma deusa a cuja proteção e benção estaria confiada “a verdade”. Se assim fosse, teríamos duas coisas distintas: “uma deusa” e “a verdade” sob proteção divina. [...] Porém, quando Parmênides chama “Verdade” a deusa, então aqui se realiza a experiência da própria verdade enquanto deusa.<sup>71</sup>

Além da dicotomia imposta pelo caráter representacional das interpretações modernas, a atenuação histórica de certo estranhamento provocado pelo fato de um pensador, na origem da filosofia, reportar sua palavra a uma deusa é fomentada pela tradicional classificação geral que enquadra os “pré-socráticos” como “pensadores de transição”. Entretanto, se este estranhamento pode ainda nos acometer no mínimo de seu vigor originário, não devemos deixar de perguntar junto com Heidegger “o que faz então a deusa neste ‘poema’?”<sup>72</sup>

---

traduziu os últimos cinco versos (28-32) do fragmento em destaque (cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 86 [trad. port., p. 125; trad. bras., p. 139]).

<sup>69</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 146 [trad. port., p. 209; trad. bras., p. 210].

<sup>70</sup> “Mais ainda: a Ἀλήθεια é deusa. Escutando seu dizer, Parmênides diz o que por ele é pensado.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 239 [trad. port., p. 219])

<sup>71</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 6-7. (Cf. tb. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 240 [trad. port., pp. 219-20]) “Para os gregos, as formas divinas não são [...] meros signos secundários e sem correspondência com a verdade divina,” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 207).

<sup>72</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 7.

O fundamento da referência à deusa está originariamente “velado”. Nem sequer seu nome é mencionado. “Logo, falta-nos aqui, não obstante, o imediato manifestar de uma forma divina, como ela nos está confiada a partir do mundo dos gregos.”<sup>73</sup> Contudo, procuraremos defender a tese de que a “falta” é a modalidade mais própria deste manifestar. Por isto, a deusa não pode ser aqui personificada ou mesmo “naturalizada”, não porque é abstrata, mas por ser “retirante”.<sup>74</sup>

O verso 27 do poema fala do “caminho” (ὁδόν) que conduz à “morada” (δῶ) da deusa. “Existe uma conjuntura essencial entre a essência da deusa Ἀλήθεια e os caminhos que conduzem à sua casa e que por ela estão determinados.”<sup>75</sup> Todavia, este caminho também é dito pela deusa como uma “vereda” (πάτου), no sentido de “senda” enquanto “caminho trilhado” (κελεύθων [v. 11]). Uma γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν. Uma “senda que na verdade está às margens do caminho dos homens.”<sup>76</sup> Os caminhos que conduzem à morada da deusa Ἀλήθεια remetem a algo “inabitual” (*Ungewöhnlich*).<sup>77</sup> O caminho marginal recusa o caminho direto dispersando-o em meio às bifurcações que se lhe acometem. À medida porém que fecha para a possibilidade de que o caminho seja apenas uma via entre dois pontos, a senda, em sua profusão de ramificações, sustenta o “caminhar em aberto”. Por isso a casa da deusa Ἀλήθεια deve ser o local da primeira e última incidência do pensamento originariamente ontológico.

O templo que dá abrigo aos deuses indica um espaço possível para estes deuses. Ele vela estes deuses na medida em que torna mediável uma relação em que a própria presença do templo dispensa que o deus se mostre como tal. Isto é o que faz do templo um “âmbito sagrado” (*heiligen Bezirk*).<sup>78</sup> O templo é o abrigo dos deuses porque é o espaço que não permite à ausência dos mesmos a se “desvanecer no

<sup>73</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 7.

<sup>74</sup> “O que aqui se dá a pensar ao pensador, ao mesmo tempo permanece velado acerca de sua proveniência essencial. Isto não exclui, mas inclui que naquilo que o pensador diz, a desocultação rege como o que ele sempre tem a ouvir na medida em que dá a indicação para o que se deve pensar.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 240-41 [trad. port., p. 220])

<sup>75</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 97. Ainda: “A essência desta casa está disposta pela deusa. Somente seu habitar faz da casa a casa que ela é.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 242) Sófocles também se portou sobre a “morada da verdade”: “Não carregues em ti só uma morada da verdade:/ o que tu dizes, nada mais que isso./ Quem julga deter saber exclusivo,/ possuir língua e mente estranhas aos demais,/ nesse, se o abres, verás o vazio.” (SÓFOCLES: *Antígona*, p. 53 [vs. 704-09])

<sup>76</sup> Ἀπάτη, que etimologicamente é a “negação” de πάτος, significa “engano”, no sentido de “fraude”; de forma que o advérbio ἀπάτεροθι significa “às margens”. “Também a ἀπάτη é um modo de ocultação”, pois “ἀπατηθῆναι quer dizer: ‘ser posto às margens ou para fora do caminho’ [*auf einen Ab- und Seitenweg gebracht sein*]”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 87) Daí se dizer no emprego corrente que ser enganado é estar às margens da verdade.

<sup>77</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 97.

<sup>78</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 27 [trad. port., p. 38].

indeterminado.”<sup>79</sup> O templo enquanto obra é assim o espaço de reunião das referências possíveis entre homens e deuses. Mas estas referências só se sustentam a partir de seu índice fáctico, daí o caráter de obra do templo que não é mediação entre esferas sensíveis e supra-sensíveis, mas a recolha do extraordinário no ordinário. Por isto devemos observar sempre que “a amplitude regente destas referências em aberto é o mundo”.<sup>80</sup>

Todavia, o abrigo da deidade deve reservar para a mesma um ponto de fuga que põe em suspenso as referências expondo tragicamente o homem à ausência dos deuses que precede o declínio dos mesmos. Não obstante, “*no exato momento e grau em que o que é vigente se dissolve, também se sente o que recomeça, o novo, o possível.*”<sup>81</sup>

No templo enquanto espaço de fuga para o velamento “o deus é chamado ao aberto de sua presença.”<sup>82</sup> É isto inclusive que Heidegger entende por “consagrar” (*heiligen*), é simplesmente quando “o sagrado se abre enquanto sagrado”.<sup>83</sup>

Todas as instâncias concretas estão indeterminadas no trânsito entre velamento e revelamento: “aquilo que, antes do revelamento, está velado, quem vela e como ocorre o velar, quando, onde e para quem se dá o velamento, tudo isto permanece indeterminado.”<sup>84</sup> É justamente esta indeterminação sustentada pela dimensão velada da “verdade” que abre o espaço possível para a experiência da mesma. Contudo, o sentido predominante que comumente depreendemos de “ocultação” remete quase que exclusivamente a “fechamento”, quando não à “dissimulação”, “mascaramento” ou, via de regra, a “encobrimento”. A predominância deste aspecto encobre a chance de reconhecimento de que o velamento é a condição fundamental de possibilidade para o revelamento. Mas este “encobrimento” também é a condição de preservação de uma fonte de sentido que de certa maneira deve se manter essencialmente velada mesmo para o pensamento que a ela se remete. Pensamento que, em sua “insuficiência” (“precariedade”), indica o velamento revelado (preservado) como tal. “Por outro lado, a

<sup>79</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 27 [trad. port., p. 38].

<sup>80</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 27 [trad. port., p. 38].

<sup>81</sup> Hölderlin, *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 122 [trad. port., p. 118]. “Depreendemos desta passagem a essência do ser originário, no qual o poeta apreende a fuga dos velhos deuses e o irrompimento dos novos. A passagem anuncia quão penosamente o poeta se esforça para pensar unitariamente o esvaír enquanto surgir, o ir enquanto vir”. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 123 [trad. port., p. 119]) Por isto Heidegger soube reconhecer que “na tragédia nada é representado ou projetado, mas se trava a luta dos novos deuses contra os velhos. [...] De modo que cada palavra essencial conduz esta luta e põe em decisão o que é sagrado”. (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 28 [trad. port., p. 40])

<sup>82</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 29 [trad. port., p. 41].

<sup>83</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 29 [trad. port., p. 41].

<sup>84</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 19.

palavra ‘revelamento’ indica que pertence à experiência grega da essência da verdade algo assim como uma suprassunção [*Aufhebung*] ou exclusão do velamento.”<sup>85</sup> Perspectiva esta que, de certa forma, também permite que o revelamento ainda tenha o velamento como referência fundamental, mesmo que se diga que esta referência não seja mais aceita (reconhecida). Poderíamos nos valer de toda esta dinâmica somente para afirmar que este jogo é difícil de se determinar. No entanto, devemos antes perceber que, acerca desta dificuldade, “contudo, justamente aqui irrompe um traço fundamental da essência do ‘re-velamento’ [*Un-verborgenheit*], o qual devemos manter em vista para realizar a experiência da essência originariamente grega da ‘verdade’.”<sup>86</sup> Este “traço fundamental”, pelo qual a “verdade” se dá, é a “**conflituosidade**” (*Streithafte*).<sup>87</sup> Este caráter está intrinsecamente marcado por uma tensão originariamente constitutiva da ἀλήθεια com o que se lhe opõe intimamente. Resta então pensar a “verdade” a partir de seu antípoda mais radical, pois segundo indica Heidegger, “todos os esforços para pensar um tanto quanto adequadamente a ἀλήθεια, ainda que à distância, se precipitam tão logo não ousarmos uma tentativa de pensar a λήθη, à qual supostamente se reporta a ἀλήθεια.”<sup>88</sup>

### 3.2 A essência conflitual da “verdade”

A importância da leitura que Heidegger faz do pensamento de Parmênides provém do pressuposto de que o horizonte originário do pensamento grego, em sua totalidade, é um horizonte essencialmente determinado pela dinâmica entre velamento e revelamento: “por isso, tudo que é essencialmente [*alles Wesende*], no fundo, surge para os gregos a partir da essência [*Wesen*] do velamento e do revelamento”.<sup>89</sup> A partir disto, poderemos investigar de que maneira “os pensadores originários pensam o próprio ser a partir do revelamento e do velamento.”<sup>90</sup> Isto também para que antes, “com a vista nesta

<sup>85</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 20.

<sup>86</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 20.

<sup>87</sup> Traço essencialmente constitutivo dos deuses gregos e que marca profundamente a constituição fundamentalmente trágica do ser-no-mundo grego!

<sup>88</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 16.

<sup>89</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 89. “Não obstante, a ‘contra-essência’ [*Gegenwesen*] que se alterna entre ἀλήθεια e λήθη rege o traço fundamental do ente no todo, em meio ao qual a humanidade dos gregos sustenta sua história.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 131) Ainda: *Pour les Grecs, tout ce qui se déploie, apparaît à partir de l’essence du voilement et du décelement*. (BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”, p. 54)

<sup>90</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 91. “Na essência desta contraposição mostra-se algo da essência do próprio ser”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p.131)

conexão, nos aproximemos do prodígio da essência primariamente originária da ἀλήθεια.”<sup>91</sup>

O velamento guarda as seguintes variantes: primeiro, a de que aquilo que está velado seja desconsiderado como tal; também guarda a possibilidade de que o velado seja revelado como o que deixou de estar velado; e por fim, a chance de que o que está velado seja revelado como tal, isto é, como o que se mantém preservado em sua condição originária. Acerca desta última perspectiva, temos que “este velar não deixa que a coisa se perca para nós”.<sup>92</sup> A “coisa” aqui é preservada na chance de reconhecer que o velamento pode ser a mais radical condição de possibilidade para o revelamento. Este velamento é “o raro” (*das Seltene*). Logo, “a adequada referência ao raro não é a caçada de algo, mas o deixar repousar como reconhecimento da ocultação.”<sup>93</sup> Entendemos este “deixar repousar” (*Ruhenlassen*) como o deixar em aberto a possibilidade de que o que é venha a ser em sua própria abertura de sentido. Esta “concessão” é “amplamente restrita”, pois à medida em que recusa sentido único (primeiro e último enquanto absoluto), outorga sua riqueza enquanto possibilidade preservada.

Deste modo, a “verdade” (*Wahrheit*) é o modo fundamental de “preservação” (*Bewahrung*): “‘des-velar’ [‘*Ent-bergen*’] – isto agora diz o mesmo que *pôr ao abrigo* [*Bergung*], a saber, *conservar* [*verwahren*] o revelado no revelamento.”<sup>94</sup>

Todo este desdobramento visa, no fundo, “tornar compreensível a ἀλήθεια a partir de sua relação com a veladora retração da λήθη.”<sup>95</sup> O que é revelado (*das Unverborgene*) é, originariamente, o que está abrigado (*das Geborgene*)<sup>96</sup> diante da ocultação (*Verbergung*), que é sempre iminente para tudo que é, tanto em seu surgir, quanto em seu declinar. Isto significa dizer que a ocultação se apresenta como a condição de possibilidade tanto para o vir a ser, quanto para o deixar de ser. O revelado é assim o que se expõe ao ser sob o risco constitutivo do deixar de ser. “‘Αληθές’, o ‘revelado’, desvenda-nos agora sua essência mais claramente, e na verdade, a partir da referência à λήθη.”<sup>97</sup> É neste jogo que o que é surge como ente. Sendo ambos condições para o ser do ente, por delimita-lo, Desta forma, tanto velamento quanto revelamento

<sup>91</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 95.

<sup>92</sup> “Esta ocultação preserva [*bewahrt*].” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 92)

<sup>93</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 92.

<sup>94</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 198.

<sup>95</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 195.

<sup>96</sup> *Das Unverborgene ist das Geborgene.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 197)

<sup>97</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 197.

têm a “essência de abrigar” (*bergenden Wesen*).<sup>98</sup> Isto exige entender que, a partir do momento que a ἀλήθεια está em tensão com a ocultação, ela está essencialmente a favor do abrigo. Logo, a “razão de ser” da ἀλήθεια é se manifestar pelo abrigo de ser revelado, sem contudo suprimir a ocultação, que é sua “condição nutritiva” sustentada pela preservação da tensão entre ambas. A dinâmica deste “conflito” determina a própria “intimidade” (*Innigkeit*) originária entre λήθη e ἀλήθεια.<sup>99</sup>

O “revelamento” é o que escapa ao velamento, mas que neste escapar, tanto encobre quanto remete. À medida que encobre, de certa forma preserva. Contudo, o encobrimento, quando revelado como tal, é de caráter remissivo, de forma que o pensamento, remetido ao velamento, pode preservá-lo como tal, no recuo do passo atrás; ou pode encobri-lo com determinações contingenciais externas à essência do velamento projetando (representando) sobre o espaço aberto pelo que se furta, não sendo, desta forma, reconhecido como tal. Por isto, “a ‘verdade’ nunca é ‘em si’, por si mesma existente, mas disputada.”<sup>100</sup> Por isto também a verdade é historicamente disputada em petições de princípios unilaterais, diante dos quais causa repulsa qualquer postulado da verdade que não seja o único sentido possível, o fundamento último, ou seja, para tudo que, chamado de relativo, se oponha à certeza estabelecida.<sup>101</sup>

O revelamento é essencialmente conflituoso por pertencer a um âmbito constitutivamente velado, à casa da deusa às margens dos caminhos dos homens, à fonte de sentido enquanto dimensão que garante o aberto de ser resistente à todo dizer. Contudo, esta abertura antagônica permite também o raciocínio lógico ou dialético (ainda que este, em certa medida, não a permita!), segundo o qual predomina de maneira natural e evidente o fato de que ao verdadeiro se contraponha o “falso”. Mas com isto esquecemos em que medida para a tragédia grega “é terrível quando quem julga tem por certo o falso.”<sup>102</sup>

<sup>98</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 198.

<sup>99</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 199. “Se trata da copertença originária da ἀλήθεια e da λήθη. Esta que brilha à luz da manifestação proveniente sempre de uma dimensão de obscuridade, de retração.” (BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”, p. 53)

<sup>100</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 25.

<sup>101</sup> Heidegger admite que, em meio a tanto, Nietzsche reconheceu no “princípio agonal” dos gregos “um ‘impulso’ essencial na ‘vida’ deste povo” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 26). Mas a questão ainda fica por ser posta: “em que se funda o princípio ‘agonal’ e de onde a essência da ‘vida’ e do homem recebe sua determinação para que ele se comporte ‘agonalmente’?” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 26)

<sup>102</sup> SÓFOCLES: *Antígona*, p. 27 (v. 324).

### 3.3 A disputa pela “contra-essência” da “verdade”

A tese de Heidegger é que o litígio originário em torno da “contra-essência” (*Gegenwesen*) da ἀλήθεια é o que implicitamente determinará toda a modalidade histórica da relação do pensamento ocidental com a verdade. Duas são as instâncias que originariamente se apresentam como modalidades essenciais da contra-essência da ἀλήθεια: ο ψεῦδος e a λήθη.

#### 3.3.1 Ψεῦδος

Se para o entendimento do pensamento integral de Heidegger é imprescindível o exercício hermenêutico de leitura da história enquanto “metafísica do encobrimento” em seu caráter remissivo, correlativamente, “devemos sem dúvida nos precaver de imputar as noções tardias de falso e falsidade às primeiras ‘representações’”<sup>103</sup>, sem contudo deixar de lançar mão desta já consolidada imputação, permitida pela própria abertura da verdade, para primeiramente tentar pensar qual a configuração originária do “falso”. “Assim, se no modo de pensar antigo também já se manifesta a falsidade, dentre outros, como uma contraposição da verdade, então da mesma forma esta essência da falsidade enquanto contraposição do revelamento deve ser como um tipo de velamento.”<sup>104</sup>

Se levarmos em conta o α privativo, τὸ ἀληθές, tomado literalmente, deveria ser a negação de ληθές. Assim sendo, se τὸ ἀληθές significa “o verdadeiro”, ληθές, em sua condição contrária, deveria significar “falso”. Mas como o sentido originário da linguagem não se deixa determinar silogisticamente, adverte Heidegger que, “porém, em lugar algum encontramos esta palavra como o nome para o falso. Ao contrário, entre os gregos, para o falso se diz τὸ ψεῦδος.”<sup>105</sup> Logo, se os gregos dizem explicitamente ψεῦδος para o que é contrário ao ἀληθές, cumpre então investigar a relação entre ψεῦδος e ἀλήθεια para melhor balizar a dinâmica desta última.

Como de praxe, Heidegger parte da significação comum da palavra em questão. Ψεῦδος significa “falseamento.”<sup>106</sup> De forma que τὸ ψευδές signifique “o falso”. “Falso” pode significar “incorreto”. Não obstante, o falso pode ser preciso na

<sup>103</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 29.

<sup>104</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 30.

<sup>105</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 30.

<sup>106</sup> “Falsidade” está carregado de conotação moral, enquanto “falsificação” é um termo usualmente técnico, por isto “falseamento”.

medida em que tenha por função encobrir a verdade. Para isto, deve, de alguma forma, dominar a verdade, antecipar-se a ela. Contudo, este tipo de “falsidade” pode permanecer “incorreto” no sentido moral do termo. Entretanto, a polícia pode, como exemplifica o próprio Heidegger, prender o homem “errado”, ou seja, aquele que não cometeu uma ação incorreta, logo, que não era o “imoral”. Neste caso, “falso” é simplesmente o “ilusório”, o que conduz ao erro, o que faz com que a verdade não seja o esperado. De qualquer forma, em síntese, “falso” é, no sentido habitual, o que não *corresponde* à verdade enquanto um determinado parâmetro estabelecido; ou seja, o que não se *adequa* à uma determinação. Mas esta constatação, em tensão com a *verdade ontológica*, “torna claro: o falso não é sempre o mesmo. Não obstante, suspeitamos que estas diferentes formas do falso, de alguma maneira, fazem referência à uma mesma essência fundamental. Porém, esta mesma permanece indeterminada.”<sup>107</sup>

Em meio a tanto, o falso pode ser o que encobre aquilo que de forma alguma deve vir à luz, o que exigiria um tipo de falseamento em que o falso se superponha ao “verdadeiro” e que, ao mesmo tempo que o retenha velado, pode “falhar” deixando transparecer o que encobre seu sentido fundamental (a própria abertura de sentido) que, veladamente encoberto, sustenta a possibilidade de seu falseamento. Desta maneira, o falso pode impor uma “grandeza”, um “valor” que represente *uma* das possibilidades de uma abertura não contemplada em seu próprio caráter de abertura, num modo de ser em que o essencial não é a própria possibilidade de ser em aberto, preservada como tal, mas a substância, o substrato de fundo expressado pela aparência que de si emana. Contudo, o  $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ , que encobre, é o mesmo que, de certa forma, ao mesmo tempo também deixa manifestar, e de fato, não como o que na verdade não é, mas enquanto aquilo que é ao modo do encobrimento. Por conseguinte, “o  $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  não é alcançado quando se o traduz por ‘falso’.”<sup>108</sup>

O encobrimento, quando revelado como tal, remete ao seu fundamento que é “infundado” enquanto abertura e que, apesar de tudo, permanece em aberto, mesmo quando é definido recebendo nova determinação que, não se atualizando enquanto possibilidade, novamente encobre a abertura enquanto condição de atualização de sentido. Por conseguinte, “já sob a coação das conexões essenciais que designam o  $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  grego, falamos agora, quase ‘automaticamente’, de ‘encobrir’ e ‘simular’, mas

<sup>107</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 43.

<sup>108</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 44.

ao mesmo tempo de ‘deixar manifestar’. O ψεῦδος pertence à dimensão essencial do encobrir, logo, a um tipo de velar.”<sup>109</sup>

O deus que pode nos indicar que também “agora se trata somente de reconhecer que o ψεῦδος pertence à dimensão essencial de velamento e revelamento”,<sup>110</sup> é Zeus. A palavra, contudo, provém de Homero (“Íliada”, B, 348 ss.). Antes de partirem para Tróia, os gregos precisavam saber de Zeus<sup>111</sup> se este lhes “reservara ilusões” (ψεῦδος ὑπόσχεσις). Em resposta, “relampejara à direita, manifestando favorável sinal.”<sup>112</sup> Ὑπόσχεσις, a palavra grega que acompanha o termo em questão, é de difícil tradução, pois comporta um feixe de significações que podem ser inclusive antagônicas. O prefixo ὑπό é empregado para dar o sentido de “debaixo”, “no fundo” e “por trás de”, também no sentido de “ao abrigo de”; enquanto a raiz ἴσχω remete a “reter”. Aqui podemos ver claramente como é a própria ambigüidade das palavras gregas em um dizer radical que determina a importância em saber que acolhida Zeus, em seu íntimo, reserva para o porvir. Contudo, esta “reserva” não seria reserva se não se mantivesse, se não se retese como tal. Ao passo que, por outro lado, também não se revelaria com reservas caso não se indicasse como tal, caso não se deixasse manifestar indicando a si como referência ao que está além de si, ao porvir enquanto possibilidade aberta:

Ὑπόσχεσις alude a um expor que se conserva [*Vor- und Hinhalten*],<sup>113</sup> um mostrar que, conservando, ao mesmo tempo retém [*zurückhalt*]<sup>114</sup> algo que não se mostra. À essência do σῆμα, do sinal, pertence o fato de que ele próprio se manifesta (se mostra), e neste manifestar, ao mesmo tempo indica algo outro: o sinal deixa um outro se manifestar na medida em que ele próprio se manifesta.<sup>115</sup>

Os acenos dos deuses gregos indicam que o porvir se furta às determinações na medida em que nos mostram nossa impossibilidade (precariedade) de precipitar o que

<sup>109</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 45.

<sup>110</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 45.

<sup>111</sup> Zeus não citado nominalmente, mas dito pelo poeta como Διὸς αἰγιόχοιο: “brilhante portador da égide”.

<sup>112</sup> ἄστράπτων ἐπιδέξι, ἐνάσιμα σήματα φαίνων. Obs.: o raio, à direita, prenuncia bom, à esquerda, mau augúrio.

<sup>113</sup> Adotamos uma espécie de “livre tradução” para sintetizar dois verbos que em suas múltiplas possibilidades (*vorhalten*, em sua forma transitiva, diz “expor”, enquanto que, em sua forma intransitiva, pode ser empregado para dizer “durar”. *Hinhalten*, por sua vez, significa “estender” algo que se apresenta) guardam a raiz *halten*: “parar” e ao mesmo tempo “durar”, no sentido de “sustentar” (“conservar algo em sua duração”).

<sup>114</sup> Este verbo também pode ser empregado para “ocultar-se”. Tanto que seu adjetivo (*zurückhaltend*) significa “reservado”, no sentido de “discreto”.

<sup>115</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 46.

está reservado para o presente, que se mantém preservado para a atualização de ser, mas que se impõe antecipando (se antepõe) enquanto possibilidade aberta. A partir disto, deveríamos nos perguntar quando o presságio dos deuses é “confiável”. Quando é “preciso”? Quando é “bom”, sendo favorável, mesmo sem que se saiba em função de que sina este sinal é favorável? Ou quando é ambíguo, ou seja, quando é aberto em sua dupla possibilidade de ser ἀληθές e ψευδές? Não seria então justamente quando nos indica que o porvir carece de uma postura de abertura?

O sinal, em seu caráter remissivo, indica de uma maneira contida, pois não expõe o indicado num modo univocamente definido. O sinal, quando se antecipa, retira do que se apresenta o caráter de ser absolutamente presente. “O sentido do vestígio consiste em significar sem fazer aparecer”.<sup>116</sup> O sinal remete ao aberto de ser daquilo que está sempre ainda por ser. O modo de ser do sinal é a referência ao que se retrai. “Tal sinal é sempre um velar indicativo [*zeigendes Verbergens*].”<sup>117</sup> Assim sendo, o sinal é ψεῦδος quando, no espaço aberto pela retração do que se subtrai à determinação de ser, “dá margens” para o “deslocamento” (*Verstellung*) de sentido.<sup>118</sup> Isto explica o fato de que o “velar” possa ser também um “dissimular”. No entanto, como o ψεῦδος, desde os gregos, significa uma espécie de “falseamento”, mesmo em seu sentido radical o “risco” do deslocamento é primário: “a diretiva significação fundamental do ψεῦδος consiste em um deslocar.”<sup>119</sup> Sem que contudo nos esqueçamos que “o ‘des-locar’ [*Verstellen*] é, em primeira linha, um velar ao modo do encobrir.”<sup>120</sup> Modalidade em que se aloja um determinado sentido que se superponha à sua “condição de fundo”. A

<sup>116</sup> LÉVINNAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 241. É através do sinal assim compreendido que Lévinas capta a importância do vestígio ao fazer perceber que este duplica o sentido do sinal, pois o vestígio é preservado como tal justamente em sua ausência de ser por inteiro: “A revelação que restitui o mundo e reconduz ao mundo e que é própria de um sinal ou de um significado está ausente neste vestígio.” (LÉVINNAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 242) Seria esta afinal “a idéia do ser pela qual os filósofos interpretam a estranheza irreduzível”. (LÉVINNAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 228)

<sup>117</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 47.

<sup>118</sup> Aqui temos mais uma noção importante condensada em um termo alemão de variada significação, pois o verbo *verstellen*, em sua forma transitiva, significa “deslocar” e “obstruir”. Ao passo que, em sua forma reflexiva (*sich verstellen*), diz “simular”, “disfarçar” ou mesmo “fingir”. De qualquer forma, este termo guarda uma proximidade com um “conceito” de primeira importância no horizonte geral do pensamento de Heidegger: *Vorstellung* (“representação”, ou tomado literalmente: “anteposição”). Noção que sintetiza a própria metafísica, pois, em linhas gerais, tanto a concepção da subjetividade moderna, quanto da teologia medieval, são para Heidegger, do começo ao fim da história essencialmente metafísica, a consolidação do pensamento que representa a si mesmo enquanto aquele que, da certeza à vontade, antepõe o ente ao ser.

<sup>119</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 47.

<sup>120</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 47. Heidegger emprega também *verdrehen* (“distorcer”) para ψεύδεσθαι em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 146 [trad. port., p. 209; trad. bras., p. 211].

superposição de um determinado sentido pode inclusive se antepor como provedor de si mesmo, ou (o que dá no “mesmo”!) como a própria provisão absoluta de sentido, de tal maneira que não só obstrua a abertura, mas que se apresente como fonte de sentido, encobrendo a possibilidade de que o aberto de ser venha a se revelar como tal. Contudo, esta “alteração” (*Entstellung*) é uma “concessão” da própria abertura, uma de suas possibilidades que porém, em sua unilateralização histórica, funda a univocidade metafísica em sua cristalização de sentido último. Em contrapartida, ainda que estejamos enfatizando tal caráter, não devemos perder de vista que mesmo que todo “falseamento”, reportado ao ψεῦδος enquanto “deslocar”, seja de alguma maneira um “velar”, nem todo “velar” necessariamente se reduz a um “deslocar”. De toda maneira, ser ou não falso já pressupõe que algo se apresente de maneira ambígua. Mais ainda, implica pressupor a abertura fundamental que sustenta esta dupla possibilidade, pois “somente onde vigora um ‘deixar-manifestar’ [*Erscheinenlassen*], ou seja, um ‘desvelar’, aí se desdobra essencialmente [*west*] um espaço de jogo para a possibilidade do ψεῦδος, isto é, do mostrar que ao mesmo tempo encobre e retém.”<sup>121</sup>

Finalmente podemos dizer que, “pensado em grego, τὸ ψεῦδος, que habitualmente traduzimos ‘o falso’, é ‘o que desloca’ [*das Verstellende*].”<sup>122</sup> O deslocamento de sentido também é a condição para que algo, enquanto outro, se mostre a partir daquilo que ele não é, assim como também não se mostra de modo algum como o que na verdade é. Afinal, “não tivesse o ψεῦδος principalmente este traço fundamental de simular e dissimular, do velar inclusive, então ele nunca poderia surgir como a contra-essência da ἀλήθεια, do revelamento.”<sup>123</sup>

### 3.3.2 Λήθη

Por mais que seja factível que ψεῦδος seja o antípoda natural para ἀληθές no emprego corrente do grego, Heidegger trouxe à baila toda esta discussão acerca do primeiro, não só para simplesmente objetar que ληθές, em sua significação fundamental, ou seja, em respeito à sua raiz, é a mais originária contra-essência para ἀληθές, mas também para, a partir disto, poder inferir que “verdadeiro” não é a significação mais essencialmente originária para ἀληθές, dado que λήθη, num primeiro

<sup>121</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 54. Ainda: *Weil die Griechen in ψεῦδος das ereignishafte Verbergen denken*. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 55)

<sup>122</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 64.

<sup>123</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 65.

momento, significa “esquecimento”. Mas só significa esquecimento porque antes, “na raiz ‘λαθ’ radica ‘velar’ [*Verbergen*].”<sup>124</sup>

Segundo a “República” de Platão (Livro X, 621 a 3 ss.), o “campo do esquecimento” (Λήθης πεδίων) torna deserto (κενόν) o local onde nada se deixa surgir (φύει). Logo, “este campo da ocultação é oposto a toda φύσις. A λήθη não admite φύειν algum, nenhum surgimento ou aparecimento. A λήθη se manifesta como a contra-essência da φύσις.”<sup>125</sup> A λήθη garante a impossibilidade de surgimento do que está para ser, deixando assim desaparecer o que é antes de ser. A λήθη garante a tensão de um âmbito em que vigora como condição prévia para o que se apresenta como possibilidade expor-se ao risco do deixar de ser. “O campo da λήθη é ‘demoníaco’ em um sentido distinto.”<sup>126</sup>

Entretanto, o que devemos tirar de conclusivo desta tensão entre a λήθη e o ψευδος é que “somente isto é necessário: fazer valer a experiência de que a ἀλήθεια, em sua própria essência, está fundada na λήθη. Entre ambas não há mediador e nem transição, pois ambas em si, segundo suas essências, pertencem diretamente uma à outra.”<sup>127</sup>

A λήθη é o “fundamento que precede” (*voraufgehenden Grund*) a ἀλήθεια.<sup>128</sup> “A λήθη, o esquecimento enquanto ocultação retirante [*entziehende Verbergung*], é aquela retração [*Entzug*] somente e justamente através da qual a essência da ἀλήθεια pode ser conservada”.<sup>129</sup> Contudo, esta conservação deu-se historicamente como encobrimento na predominância metafísica da λήθη enquanto “esquecimento”.

### 3.4 “Verdade” e esquecimento

Já indicamos que λήθη, em sentido literal, significa “esquecimento”. Se o que nos cabe aqui não é o sentido literal, cumpre então perguntar, acerca do esquecimento, o que os gregos em sua disposição radical nos deixam pensar através desta palavra. A

<sup>124</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 30. Obs.: λαθητικός é “o que se esconde” (cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 341).

<sup>125</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 176.

<sup>126</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 176. Obs.: mais à frente (“Excurso”), veremos como devemos entender aqui o “demoníaco” neste seu sentido destacado, ou seja, num τόπος δαιμόνιος - em uma “localidade demoníaca” (“*dämonische Ortschaft*”). (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 181)

<sup>127</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 185.

<sup>128</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 192.

<sup>129</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 189.

indicação surge para Heidegger a partir de λανθάνομαι, “uma conhecida palavra grega de raiz λαθ, à qual pertence a ἀλήθεια.”<sup>130</sup> Λανθάνομαι é “esquecimento” no sentido de “passar despercebido”, de forma que o verbo λανθάνω diz “estar oculto”, no sentido de “escapar ao alcance de alguém”, mas também é empregado para “provocar esquecimento”.<sup>131</sup> A justificativa reside no fato de que “o particípio aoristo deste verbo anuncia λαθῶν, λαθόν. Aqui temos o antônimo buscado para ἀληθές. Λαθόν é o ente velado; λάθρᾱ significa ‘de maneira velada’, ‘misteriosamente’.”<sup>132</sup>

Existe uma tensão entre esquecimento e velamento.<sup>133</sup> Ambos se copertencem. Contudo, o esquecimento, em sua modalidade histórica, encobre o velamento que é sua própria condição originária de possibilidade. O que historicamente cai em esquecimento é a própria condição do esquecimento: o velamento. De tal maneira que, em relação ao velamento, somos historicamente acometidos pelo esquecimento que se encobre como tal. O esquecimento, em sua predominância metafísica, não se deixa manifestar como esquecimento, do contrário, não seria esquecimento. Desta forma, recusa sua modalidade remissiva. Em contrapartida, “dizem os gregos argutamente ἐπιλανθάνομαι, tanto para o velamento, no qual o homem incorre, como também para conservar sua referência àquilo que, através do velamento, é subtraído ao homem. Assim, não se pode pensar de maneira mais extraordinária a essência do esquecimento em uma única palavra.”<sup>134</sup>

O esquecimento não é uma ação humana incompleta enquanto lapso de memória do sujeito, mas a própria modalidade histórica da condição ontológica do homem que se determina por uma disposição intrínseca do ser. Ele nos acomete “quando ocorre que esquecemos o essencial e o deixamos fora de consideração, de forma que perdemos, inclusive negamos, o sentido”.<sup>135</sup> O que há de inquietante no esquecimento é que este é um modo de ocultação em que também a própria ocultação se

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 33.

<sup>131</sup> Cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 342.

<sup>132</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 33. Cf. tb. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 253 ss. [trad. port., pp. 232 ss.].

<sup>133</sup> Esta tensão se encontra presente no verso 21 do fragmento VIII de Parmênides, pois para ὄλεθρος encontramos tanto “se esquece” (BORNHEIM [org.]: *Os filósofos pré-socráticos*, p. 56) quanto “fora de inquérito” (SOUZA [org.]: *Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 123) ou “insondável” (LEÃO [org.]: *Os Pensadores Originários*, p. 49).

<sup>134</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 36. “É próprio deste esquecimento subtrair a si mesmo e incorrer na própria sucção de sua ocultação.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, 256 [trad. port., p. 233])

<sup>135</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 106. “Λήθη, o esquecimento, é uma ocultação que subtrai o essencial e que alija [*entfremdet*] o próprio homem de si mesmo, o que aqui significa: o distancia sempre da possibilidade de habitar em sua essência.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 107)

vela e permanece velada.<sup>136</sup> O caráter próprio da presença da ocultação é ser ausente, sequer se mostrando como tal. Heidegger apresenta então por fim uma “definição” (“*Definition*”) do “esquecimento” pensado originariamente:

A λήθη, o esquecimento, é aquela ocultação que deixa o passado, o presente e o futuro se esvaírem a caminho de uma ausência que ausenta a si própria [*einer selbst abwesenden Abwesenheit*]. Com isto, diante desta retração, encerra o próprio homem no velamento, de forma que esta ocultação, por sua vez, não se manifesta de todo. A λήθη vela na medida em que ela retira. Ela retira na medida em que ela, retendo a si própria, deixa fora do caminho o revelado e põe sua revelação a caminho de uma ‘ausenciação’ dissimulante [*verhüllten Abwesung*].<sup>137</sup>

A tese acerca deste ponto é que o esquecimento histórico-metafísico do ser, determinado pela dinâmica de retraimento do próprio ser entrevisto originariamente a partir da ἀλήθεια e que determina a Modernidade ao culminar na morte do Deus, tem seu fundamento, visto a partir deste último fato da fuga poética dos deuses, na própria dinamicidade da “deidade originária” (*anfängliche Göttertum*): “Se a deidade originária surge a partir da essência do ser, o esquecimento do ser não deveria ser o fundamento do fato de que desde que a origem da verdade do ser se retraiu no velamento, nenhum deus mais pôde surgir ou se manifestar a partir do próprio ser?”<sup>138</sup>

Assim, o esquecimento histórico do ser, determinado originariamente pela λήθη, é “a única dimensão na qual se pode preparar o decisivo sobre a falta dos deuses e da deidade.”<sup>139</sup> Segundo Heidegger, somente quando o ser “vem à lembrança” (*in das An-denken kommt*) a partir da “verdade” como traço fundamental de nossa história é que se garantem as condições para se pensar o esquecimento como tal.<sup>140</sup> Todavia, não devemos jamais perder de vista que o esquecimento nunca é absoluto, pois caso fosse, também não seria sequer esquecimento:

<sup>136</sup> Heidegger encontra em Píndaro (“Odes Olímpicas”, VII) a palavra poética que originariamente diz esta estranheza: “Somente através da indicativa palavra ἀτέκμαρτα, ‘sem sinais’, no sentido de ‘não se mostrando’, ‘velando a si própria’, é que se atinge a essência da dissimulante ocultação do esquecimento.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 120) Obs.: aqui podemos ver novamente a importância da “indicação poética”.

<sup>137</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 123.

<sup>138</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 166. Heidegger se vale de uma passagem da “Ilíada” (X, v. 277) para “novamente vemos como o ‘velado’ constitui o traço fundamental da postura da deusa, traço fundamental da ocultação, que primeiramente dá à sua ação particular o caráter de seu ‘ser’.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 35) Desta feita, é a deusa da contenda que se mantém velada em sua ação em meio a uma disputa. Na luta entre Aquiles e Heitor, Atena, “velada diante de Heitor” (λάθε δ’ Ἔκτορα), devolve a lança à Aquiles. Uma rica recolha de outras tantas passagens homéricas neste sentido pode ser encontrada em OTTO: *Os Deuses da Grécia*, pp. 151 ss.

<sup>139</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 167. *Es ist das Ereignis der Wesenentscheidung des Wesens der Wahrheit.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 168)

<sup>140</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 167.

Onde imperasse completamente (de maneira desmedida) o esquecimento (ocultação), sequer poderia ser este o fundamento essencial da essência do homem, porque ele [o esquecimento] sobretudo não admitiria desocultação alguma, e assim privaria o revelamento de seu fundamento essencial. Ao contrário, avistamos daqui uma medida da ocultação retirante que pertence à possibilidade do revelamento.<sup>141</sup>

Logo, ao se falar em “contra-essência”, “para isto porém, ao mesmo tempo torna-se questionável se o ‘contra’ tem necessariamente o sentido de mera oposição ou hostilidade.”<sup>142</sup> De qualquer forma, mesmo “aqui também, a saber, na forma de ‘negatividade’, aparece algo de discordante na essência da verdade.”<sup>143</sup>

Tudo que vem sendo dito é melhor definido como “uma ressonância da modificada essência grega da ἀλήθεια.”<sup>144</sup> Esta “mudança” (*Wandel*) é a efetiva modalidade de ser do próprio sentido histórico da verdade. Por isto é que todo este resgate de sentido a partir do jogo entre as palavras originárias ψεῦδος e ληθές visou sobretudo dois objetivos: explicitar que estas palavras, pensadas originariamente, também pertencem à dimensão da ἀλήθεια por reservar uma dinâmica semelhante à sua; e ainda, por conseguinte, justificá-las como “chave de leitura” para a *modificação histórica da essência da verdade*.<sup>145</sup>

### 3.5 A modificação histórica da essência da “verdade”

O direcionamento geral da crítica de Heidegger acerca da tradição metafísica como um todo se pauta por um delineamento histórico conceitual que começa pela clássica *homologia* grega que determinará a *veritas* no Medievo e que culminará na *certitudo* moderna. Contudo, o desdobramento de todas estas noções pressupõe a verdade como *adaequatio*.

A justificativa para um “esboço da *história da modificação da essência da verdade*” provém do próprio autor em questão: “Para somente ver sobretudo a essência da ἀλήθεια originariamente grega, que repousa em si, é necessário para nós, tardantes,

<sup>141</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 183. Por isso, “inclusive nem no mais extremado esquecimento, o homem pode deixar de ser infligido pelo ser”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 225)

<sup>142</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 99.

<sup>143</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 27.

<sup>144</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 28.

<sup>145</sup> “O discurso sobre ‘mudança da essência da verdade’ é sem dúvida um recurso provisório; pois ele ainda trata objetivamente da verdade e não a partir do modo como ela própria ‘é’ essencialmente a história.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 63)

ter em vista contra o que a ἀλήθεια se realça para nós.”<sup>146</sup> Para isto devemos pressupor “uma concepção da essência da história” que será “diretiva” (*leitend*), dado que

“a história”, essencialmente compreendida, e isto significa, *pensada a partir do fundamento da essência do próprio ser*, é a transformação da essência da verdade. Ela é “somente” isto. Com isto, o “somente” não alude a uma limitação, mas à singularidade da essência originária, de cujo fundamento se originam os outros traços essenciais da história como consequência essencial. A história “é” a transformação da essência da verdade.<sup>147</sup>

Ainda segundo Heidegger, desde que “o círculo da verdade se fechou na experiência metafísica da história essencial”,<sup>148</sup> a ἀλήθεια permanece fora de consideração. “É como se a ἀλήθεια tivesse se retirado da história da humanidade ocidental”.<sup>149</sup> Contudo, tal “exclusão” é meramente aparente, pois todos os modos de ser dos entes que se apresentam ao pensamento em suas respectivas temporalidades epocais estão determinados pela “verdade”, inclusive através de sua modalidade própria de ausência, mesmo quando esta se configura metafisicamente ao modo da “desconsideração”.

Heidegger só aceita a história (*Geschichte*) como “ocorrência” (*Geschehen*) se esta estiver sempre voltada para o “destino” (*Geschick*) no sentido de “envio” (*Schickung*) enquanto “destinação do ser” (“Zuweisung des Seins”).<sup>150</sup> O modo como o ser se destina historicamente ao pensamento configurando a metafísica está determinado por sua dinamicidade própria, que consiste na oscilação de si. O *caráter de transitoriedade* é tão originariamente intrínseco ao ser quanto à sua verdade. Assim, “se segundo a modificação desta essência da verdade também se transforma a destinação do ser, então a essência ‘da história’ é a transformação da essência da verdade.”<sup>151</sup> Isto

<sup>146</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 80. Em termos mais gerais isto ainda se justificaria pelo seguinte: “Esta concepção corrente deve aqui ser propriamente mencionada; não só porque ela impulsiona sua inessência em toda exposição histórica da filosofia grega, não só porque a própria filosofia moderna interpretou sua história prévia neste sentido, mas antes de tudo porque ela, em razão do predomínio das opiniões introduzidas, de fato tornou difícil para nós compreender a verdade própria daquelas proposições originariamente gregas de Parmênides. Somente quando alcançarmos isto poderemos medir qual a mudança que se efetivou na própria história do espírito ocidental, não somente desde a Modernidade, mas desde o período tardio da Antiguidade e desde o advento do Cristianismo.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 105 [trad. port., p. 152; trad. bras., p. 161])

<sup>147</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 80.

<sup>148</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 78.

<sup>149</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 78.

<sup>150</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 81.

<sup>151</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 81.

explica finalmente porque o “sentido” da história do ser está dado pela essência da verdade.<sup>152</sup>

### 3.5.1 Entre a “origem” e o “começo”

Heidegger afirma categoricamente que “desde Platão e antes de tudo através do pensamento de Aristóteles se processa uma mudança no interior da essência grega da ἀλήθεια, de certo modo, compelida por esta mesma”:<sup>153</sup>

Mesmo então quando acreditamos que deveríamos estar informados sobre a essência da verdade, como os gregos a pensaram, na medida em que tomamos como critério as doutrinas de Platão e Aristóteles sobre a verdade, estamos já em um desvio que por si nunca conduz à experiência dos primeiros pensadores quando eles designaram aquilo que denominamos “verdade”.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> “O ‘sentido’ da história é a *essência* da verdade, na qual, por sua vez, permanece fundado o que há de verdadeiro nas épocas da humanidade.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 83)

<sup>153</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 72. Como já advertimos, ainda que, também em Heidegger, Platão e Aristóteles respondam diretamente pelo *começo* da metafísica, o “lugar” da filosofia de dois pensadores de tamanha amplitude não se restringiria exclusivamente a esta imputação (feita por um pensador que se pauta pela busca do inaudito naqueles que lhe ombreiam ou mesmo o superam!) sem ao menos deixar uma chance de entrever no pensamento dos mesmos algo da “verdade originária”. Não obstante, diante do alto grau de complexidade desta problemática, que mereceria um árduo trabalho à parte, neste “tópico” podemos pretender apenas indicá-la a partir de um resumo de suas nuances aristotélicas presentes na obra de referência deste capítulo. Com o intuito de complementar esta indicação, para este “lugar de crise” da “verdade” em Platão a partir da leitura de Heidegger, cf. HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit*. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Para uma leitura “externa” que, não obstante, de certa forma alude em parte à certa “ambigüidade” não só em ambos os filósofos, mas também em Parmênides e Heráclito, cf. o artigo de Jan Szaif, intitulado “Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike”, publicado em ENDERS/SZAIF: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, pp. 1-32. Mesmo quanto àquilo que comprometeria a Platão de maneira mais geral, a saber, o problema da estagnação do ser, Heidegger viu que o autor do “Timeu” (50 e) “distingue três pontos: 1. τὸ γιγνόμενον, o que vem a ser [*das Werdende*]; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, aquilo *no qual* vem a ser, o meio, no qual o que vem a ser ganha forma, a partir do qual ele, se tornando, irrompe; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, isto, de onde o que vem a ser toma a medida da adequação; pois tudo o que vem a ser, toma de antemão como modelo aquilo que ele se torna.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 50 [trad. port., p. 75; trad. bras., p. 94]) Além do problema da verdade, Heidegger admite que em Aristóteles também a questão da φύσις “assenta um estreitamento da palavra, sem que contudo sua significação originária tenha desaparecido da experiência, do saber e da postura da filosofia grega. Ainda em Aristóteles ressoa o saber sobre esta significação originária onde ele fala dos fundamentos do ente enquanto tal.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 12 [trad. port., p. 24; trad. bras., p. 46]) A passagem se refere ao Livro Γ, 1003 a 27-31 da “Metafísica”: “Ora, dado que buscamos as causas e princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade [φύσεώς] que é por si. Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios <supremos>, necessariamente aqueles elementos não eram elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser [ὄν ἢ ὄν]. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser.” (ARISTÓTELES: *Metafísica* [vol. II], p. 131) “Note-se que o texto afirma que já os Naturalistas, enquanto tentaram encontrar esses princípios *supremos*, portanto, condicionantes e capazes de explicar tudo o que era (para eles), foram (ao seu modo) *ontólogos*.” (Reale, *apud* ARISTÓTELES: *Metafísica* [vol. III], p. 152) Para a indicação de um delineamento pontual da passagem da “origem” para o “começo”, ver HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 137ss. [trad. port., pp. 196ss; trad. bras., pp. 199ss.].

<sup>154</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 15.

Seria possível dizer, a partir de Heidegger, que em Aristóteles a ἀληθές ainda de certa forma remete ao “revelado”. Contudo, ainda segundo Heidegger, o revelamento dependeria já em Aristóteles de uma “postura” (*Verhalten*) do homem acorde ao *ente*. Tanto que, “para esta postura, Aristóteles emprega a palavra ἀληθεύειν”.<sup>155</sup> Traduzida em termos heideggerianos: “ater-se ao revelado desvelando no dizer que deixa manifestar.”<sup>156</sup> Esta “concordância” (*Übereinkommen*) de uma postura que se atém (se adequa) ao revelado, “significa, em grego, ὁμοίωσις”.<sup>157</sup> Uma “correspondência” (*Entsprechung*) que revela o ente que se revela. Contudo, “este corresponder toma e mantém o revelado como o que ele é”<sup>158</sup>, como o que se mostra como algo, e não simplesmente como o que se mostra, como o que se guarda em sua possibilidade de ser a partir do aberto. É nestes termos aqui sinteticamente expostos que se resume o lugar essencialmente ambíguo de Aristóteles no pensamento de Heidegger e que colocaria a filosofia do estagirita no ponto de transição da história do pensamento sob a ótica de Heidegger: “Esta desvelante correspondência se atém e se processa ainda de todo no espaço essencial da ἀλήθεια enquanto revelamento. Ao mesmo tempo, contudo, a ὁμοίωσις, ou seja, a correspondência concordante, enquanto modo de realização do ἀληθεύειν, assume, por assim dizer, a ‘representação’ paradigmática da ἀλήθεια.”<sup>159</sup>

Esta “representação” desponta como a atestação de que o ente, não deslocado, se mostre adaptado (assimilado) à determinação do enunciado que lhe corresponde. “Na medida em que a verdade torna-se propriedade do enunciado, não é que ela somente muda de lugar, ela altera sua essência.”<sup>160</sup> A conseqüência irrevogável é que “a ἀλήθεια, a partir de então, se apresenta somente nesta forma essencial e também somente assim é tomada.”<sup>161</sup> Esta determinação que visa a um “acordo entre as partes” é que anteciparia inicialmente a mudança da ἀλήθεια para “*veritas* enquanto *rectitudo*.”<sup>162</sup> Assim, a precisão de um enunciado estaria já em Aristóteles determinada pelo estabelecimento subjetivo de um direcionamento ao qual deve se adequar o ente. A

<sup>155</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 72.

<sup>156</sup> *Im erscheinen-lassenden Sagen entbergend an das Unverborgene sich halten.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 72)

<sup>157</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 72.

<sup>158</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 72. Obs.: grifo nosso.

<sup>159</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 72-73.

<sup>160</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 142 [trad. port., p. 203; trad. bras., p. 206].

<sup>161</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 73.

<sup>162</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 73.

*adequatio* aristotélica surge então para Heidegger como o conceito diretivo que irá reger toda a metafísica:

Desde o Baixo Medievo, no caminho aberto pelos romanos, a ἀλήθεια, apresentada como ὁμοίωσις, tornou-se *adequatio*. *Veritas est adequatio intellectus ad rem*. No sentido desta delimitação da essência da verdade enquanto correctude [*Richtigkeit*], pensa todo o pensamento ocidental, de Platão a Nietzsche. Esta delimitação da essência da verdade é o *conceito de verdade da metafísica*, que mais precisamente, tem assim sua essência determinada pela essência da verdade.<sup>163</sup>

Por fim, o diagnóstico conclusivo é que aquela “resistência residual” da ἀλήθεια, ainda de alguma forma presente na ὁμοίωσις de Aristóteles, desapareceria posteriormente a partir do destarte romano da metafísica: “Contudo, enquanto em grego o ‘manter algo como algo’ [*etwas für etwas halten*] ainda tem sua experiência na dimensão essencial do desvelar e do revelamento, o ‘manter algo como algo’, pensado romanamente, permanece sem esta dimensão essencial.”<sup>164</sup>

### 3.5.2 O “falseamento romano” (*falsum*)

Num segundo movimento para tentar delimitar os sentidos depreendidos a partir de uma leitura originária do ψεῦδος, Heidegger, à princípio, lança mão de filologia para denunciar que a palavra “falso” (*falsch*) advém do latim *falsum*, que por sua vez deriva de *fallo*, que remete à “queda”.<sup>165</sup> Este radical latino encontra seu parentesco na palavra grega σφάλω: “levar à pique”, “derrubar” ou “fazer oscilar”. Também aqui, “porém, esta palavra grega σφάλω nunca e em parte alguma torna-se o antônimo *apropriado* para ἀληθές.”<sup>166</sup> Contudo, tornando ainda mais agudo este constante exercício de radicalização de sentido possibilitado pela trama das palavras fundamentais em seu contexto “originário”, Heidegger permite que também desta palavra depreendamos uma ambivalência que, se por um lado, ainda a torna passível de ser inserida no horizonte de circularidade que aqui buscamos constituir, por outro lado, também abre para a supressão histórica desta mesma circularidade, pois “o ‘levar-à-pique’, no sentido de conduzir ao erro, só é possível em razão do ‘ante-por’, do deslocar e do velar. Conforme uma ambigüidade também vigente, o σφάλω faz referência à

<sup>163</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 73.

<sup>164</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 73.

<sup>165</sup> “Queda”, em alemão, se diz *Fall*. Na língua portuguesa, remotamente encontramos ainda algumas palavras cuja raízes remetem ao mesmo sentido, como, por exemplo, “falir”, “falecer”, “falésia”, dentre outras.

<sup>166</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 57.

‘colocação de algo’; pensado em grego, isto diz: pôr algo à revelado e deixar se manifestar o que está como permanece, ou seja, o que se apresenta.”<sup>167</sup>

Τό ἀσφαλές, por sua vez, é o que é “fixo”, “constante”, “permanente”. Isto ajuda a explicar o fato de que “falso” (“ilusório”) é o que não se deixa fixar como tal, o que não oferece referência alguma, uma “garantia” para os sentidos. Em contrapartida, Heidegger quer poder ainda ver que, “pensado em grego”, ou seja, em seu contexto originário, τό ἀσφαλές é o que se apresenta ao revelado preservado como tal, isto é, em sua iminente possibilidade constitutiva de também deixar de ser, de se “re-velar” como o que pode novamente se velar. Todavia, esta tensão promovida pelo binômio σφάλω-ἀσφαλές, “segundo todas suas significações, é apenas uma conseqüência essencial [*Wesensfolge*] no interior da dimensão essencial do deslocamento e da ocultação, que constitui, porém, a essência do ψεύδος”.<sup>168</sup> Dimensão esta que, por sua vez, ainda permitirá historicamente outras decorrências nem sempre “pensadas em grego”.

Como vimos, Heidegger se vale de uma expressão idiomática – “levar-à-pique” (*Zu-Fall-bringen*) – para definir o “falseamento” em sua “modalidade romana”: o *falsum*. Ainda que seja “apenas” uma questão de delimitação dos nossos propósitos, a crítica de Heidegger contra o processo histórico de “romanização” da “verdade” grega é determinante por duas razões interligadas que em muito podem nos ajudar por não somente destacar ainda mais a importância da “verdade” no todo do pensamento de Heidegger, como também pode contribuir especificamente delimitando o gérmen de uma reconfiguração histórica da “verdade” que de certa forma também corrobora a própria força de sua dinamicidade originária. Procuraremos ver sinteticamente como a essência da ἀλήθεια admite uma sua contra-essência romana que, de certa forma, não admite sua condição de possibilidade como tal. Para isto, devemos perguntar inicialmente: “que dimensão da experiência é aqui paradigmática ao ponto do ‘levar-à-pique’ conquistar uma determinada preponderância, de forma que a partir de sua

<sup>167</sup> *Das Zu-Fall-bringen im Sinne des Irreführens ist erst möglich aufgrund des Davor-stellens, des Verstellens und Verbergens. Gemäss einer auch waltenden Zweideutigkeit ist das σφάλω bezogen auf das “Aufstellen von etwas”; griechisch gedacht sagt dies: etwas ins Unverborgene stellen und das Stehende als das Bleibende, d. h. Anwesende, erscheinen lassen.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 58) Obs.: pelo jogo de palavras promovido através desta citação podemos notar uma vez mais como se delinea previamente a *Vorstellung*.

<sup>168</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 58.

essência se determine a contra-essência daquilo que os gregos trazem à experiência como ἀληθές: ‘o que desvela’ [*das ‘Entbergende’*] e o revelado?’<sup>169</sup>

Segundo Heidegger, o “caráter imperial” é o traço fundamental através do qual podemos acessar a postura padrão da Roma Antiga instituída em relação à verdade.<sup>170</sup> A “verdade metafísica”, muito criticada por Heidegger enquanto *adaequatio*, se pauta pela *ordo*, por uma ordenação de sentido que se determina segundo disposição hierárquica de valores. O “romano *imperare* - ‘*im-parare*’ significa ‘estabelecer-se instalando uma ordem’.”<sup>171</sup> A característica essencial da Romanidade é a posse ordenada do domínio (*Gebiet*) fundada no mandamento (*Gebot*). “A ordem [*Befehl*], assim compreendida, é o fundamento essencial do assenhoreamento [*Herrschaft*], e não apenas sua conseqüência, como tampouco uma forma de seu exercício.”<sup>172</sup>

Imediatamente após esta passagem em que fala do “fundamento essencial da dominação” romana, Heidegger finalmente explicita o que para nós é a maior problemática até então implícita desta discussão: “Assim é também o Deus veterotestamentário um Deus ‘imperativo’ [*“befehlender”*]: ‘tu não deves’, ‘tu deves’, é sua palavra. Os deveres estão estabelecidos nas tábuas das leis.”<sup>173</sup> Em contrapartida, neste sentido, “nenhum deus dos gregos é um deus imperativo, mas deuses que apontam, que indicam [*Zeigender, Weisender*].”<sup>174</sup>

Grande parte da crítica que Heidegger dirige à “Romanidade” em geral se apoia em alguns de seus elementos históricos constitutivos. Disto devemos abstrair certas passagens em que se vale, por exemplo, da superioridade “política” da Roma antiga para fazer inferências que não só associam o caráter bélico do Império Romano à forma como o “falseamento” se consolida num horizonte de sentido em que predomina o caráter de “derrocada do antagônico”, como também estende esta crítica ao dogmatismo cristão imbricado neste horizonte.<sup>175</sup> Desta “abstração” não se deve inferir que tais críticas não tenham sua importância, mas o que nos vale neste momento é

<sup>169</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 58.

<sup>170</sup> “No que se funda o predomínio do *fallere* na cunhagem romana da contra-essência da verdade? No fato de que a relação fundamental dos romanos com o ente é regida sobretudo pelo domínio do *imperium*.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 65)

<sup>171</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59. Obs.: o verbo é “apenas” *einrichten*, que condensa as significações empregadas na expressão que usamos para traduzi-lo.

<sup>172</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59.

<sup>173</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59.

<sup>174</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59.

<sup>175</sup> Heidegger fala especificamente do “sacerdócio” (*Sacerdotium*) enquanto modalidade eclesiástica do *imperium* (*kirchliche “Imperium”*), “cujo domínio se funda igualmente na ordem.” Por conseguinte, “o caráter ordenador [*Befehlscharakter*] radica na essência do dogma eclesiástico.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 67)

depreender o sentido ontológico destas passagens que nos permitam localizar “o que acontece com o grego ψεύδος quando este é pensado no sentido do *falsum* romano?”<sup>176</sup> Quanto a isto, a “sentença” de Heidegger é clara: “a experiência e o pensamento, a ordenação e a expansão, a construção e a realização romanas, nunca se deslocam de seu começo essencial para a dimensão da ἀλήθεια e do ψεύδος.”<sup>177</sup> O diagnóstico conclusivo acerca da “romanização da Grecidade” (*Romanisierung des Griechentums*), via tensão ψεύδος-*falsum*, consta que “o grego ψεύδος foi subjugado sem que a dimensão essencial da ocultação, que lhe é referencial, fosse trazido à experiência.”<sup>178</sup> Contudo, este parecer aponta finalmente para a mais determinante das “conseqüências”<sup>179</sup>:

O que fica de decisivo é o fato de que a romanização, no que há de essencial na dimensão da história greco-romana, ataca como uma *modificação da essência da verdade e do ser*. O que esta modificação tem de característico é que ela permanece velada, e não obstante, a tudo determina previamente. Esta modificação da essência da verdade e do ser é o próprio acontecer [*Ereignis*] da história.<sup>180</sup>

Entretanto, segundo Heidegger, é “na promulgação do Cristianismo” (*in der Verkündigung des Christentums*) que o processo de cunhagem da *veritas* e do *verum* enquanto contra-essência da ἀλήθεια tem “sua própria profundidade e seu grande alcance”.<sup>181</sup> Contudo, caso

se tenha percebido da discussão sobre “o romano” uma animosidade contra “o cristão”, que permaneça sob os auspícios da teologia repensar se a ponderação aqui intentada sobre a essência da verdade, pensada em sua conjuntura, não pode ser mais frutífera para a preservação do Cristianismo do que a tacanha tentativa de construir nova prova para a existência de Deus e para o “livre-arbítrio” fundada “cientificamente” sobre a “base” da moderna física atômica.<sup>182</sup>

Segundo Heidegger, a instituição da *veritas* enquanto *rectitudo* é o que passa a sustentar a *ratio*. Esta, por sua vez, é que “futuramente” determinará “uma nova

<sup>176</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 61.

<sup>177</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 61.

<sup>178</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 62.

<sup>179</sup> “O imperial, enquanto modo de ser da humanidade histórica, não é contudo o fundamento da modificação da essência da ἀλήθεια em *veritas* enquanto *rectitudo*, mas sua conseqüência”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 62)

<sup>180</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 62. “Por isto também a situação histórica do mundo, que se designa, segundo cálculos historiográficos, o período da Modernidade, repousa sobre o acontecimento próprio [*Ereignis*] da romanização da Grecidade.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 63)

<sup>181</sup> “Porque Cristo diz de si próprio: ἐγώ ειμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (João 14, 6).” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 68)

<sup>182</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 248.

mudança da essência da verdade”: a *Gestell*.<sup>183</sup> A *ratio* é então o *intellectus* ao qual a *res* deve se adequar. “Tudo porém agora sem o espaço essencial da ἀλήθεια, que neste meio tempo é completamente soterrado e esquecido”.<sup>184</sup> A essência da verdade, estipulada pela capacidade da razão em estabelecer o verdadeiro, passa a ser determinada pelo *usus rectus rationis*, pelo uso correto (seguro) da faculdade de conhecer. “O *verum* torna-se *certum*.” Inclusive, na forma da dogmática eclesiástica da fé cristã, especialmente no dogma da *iustificatio*, que São Tomás estabelece para a doutrina cristã como o *primus motus fidei* e que Lutero posteriormente aceita.<sup>185</sup>

Através do que foi dito, ao constatarmos que “a essência moderna da verdade é determinada pela certeza, do direito, do ‘estar correto’ e da justiça”, devemos inferir de imediato que “o começo da metafísica moderna repousa no fato de que a essência da *veritas* se transforma em *certitudo*.”<sup>186</sup> O *iudicium* assertivador substitui o ἀποφαίνεσθαι.

O sentido da história está determinado pela modalidade originária de preservação do ser. Esta preservação (*Bewahrung*), por sua vez, é possibilitada pela própria dinamicidade essencialmente constitutiva da verdade (*Wahrheit*) do ser. Verdade que, ao revelar, possibilita encobrimento e abertura. Verdade que, ao abrigar a multiplicidade de sentidos, oculta a fonte dos mesmos preservando a abertura como tal. “Em conseqüência disto, toda a amplitude do presente (*das Anwesende*), na multiplicidade de suas modalidades, deve ser pensada como um modo de irradiação a partir do desvelamento”.<sup>187</sup>

Contrariamente, focar o ente - no sentido de o trazer à luz de si mesmo, e não do ser -, implicaria novo enviesamento da própria condição fundamental de possibilidade que permite que o ente se dê como tal. Todavia, não devemos perder de vista que este é um risco essencial, pois, “o enviesar-se do homem corresponde ao velar-se da clareira do ser.”<sup>188</sup> A questão é como assumir - no sentido de “sustentar” - este risco de maneira tal que possamos ao menos compreender que a “errância” é o próprio horizonte de entendimento no qual de início todo ente humano já se encontra

<sup>183</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 74. Para o problema da *Gestell* em Heidegger, cf. sua conferência de 1953, intitulada “Die Frage nach der Technik”, publicada em HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 9-40 [trad. port., pp. 11-38].

<sup>184</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 74.

<sup>185</sup> “Segundo a concepção da teologia medieval, a *iustitia* é a *rectitudo rationis et voluntatis*”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 75)

<sup>186</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 76.

<sup>187</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 116.

<sup>188</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 390].

encerrado.<sup>189</sup> O ente passa ao largo do ser na medida em que historicamente é centralizado sobre este, o encobrindo e - através do esquecimento deste encobrimento - não remetendo ao mesmo. Todavia, isto se dá de tal forma que este obscurecimento essencial preserva sua possibilidade de abrir-se como tal para o pensamento disposto pelo apelo ontológico. Por isto que este “passar ao largo do ser” é “o espaço essencial da história”.<sup>190</sup> Para isto, é fundamental que este pensamento se disponha também a preservar este caráter obscuro do ser. Vem daí uma vez mais a necessidade de que este mesmo pensamento seja poético, não por falta de clareza, mas por se pautar por um dizer oscilante. As implicações de tais assertivas, de contornos trágicos,<sup>191</sup> é o reconhecimento de que “disto, o que advém historicamente é necessariamente mal interpretado.”<sup>192</sup> Esta condição ainda implica assumir, à respeito de nossa distância para com os helênicos, que “se somos históricos, não estamos a uma grande e nem pequena distância dos gregos. Mas estamos errados [*in der Irre*] em relação a eles.”<sup>193</sup> Esta distância está determinada pelo espaço de tempo aberto por aquela retenção da verdade, que funda originariamente “a ἐποχή do ser”.<sup>194</sup> É o acontecer próprio (*Ereignis*),<sup>195</sup> que determina a destinação das modalidades acentuadas da “história mundial” fundada na temporalidade do ser e que deve ser pensada a partir da própria experiência de seu esquecimento enquanto abandono da diferença ontológica.<sup>196</sup> É neste sentido que se afirmou aqui que “cada época da história do mundo é uma época de erros.”<sup>197</sup> A própria “temporiedade” do *Dasein* está determinada por este caráter epocal do ser.<sup>198</sup>

<sup>189</sup> Já a tragédia grega decretara que “todos os homens comungam do erro.” (SÓFOCLES: *Antígona*, p. 75 [v. 1023]) Para o problema da “errância” (*Irre*) em Heidegger, cf. sua conferência intitulada “Vom Wesen der Wahrheit”, publicada em HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 177-202. Já para “A interpretação grega do homem na *Antígona* de Sófocles”, cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 63-152.

<sup>190</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 332 [trad. port., p. 390].

<sup>191</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 353 [trad. port., p. 420]. Entendemos com isto que toda a história se deixa de certa maneira determinar pela modalidade de sentido que em sua origem corresponde ao modo de ser essencialmente grego: o trágico.

<sup>192</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 390].

<sup>193</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 390].

<sup>194</sup> O autor faz questão de advertir que “esta palavra, retirada do emprego lingüístico dos estóicos, não designa aqui contudo, como em Husserl, o método de suspensão dos atos téticos da consciência no processo de objetivação [*das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewusstseinsakte in der Vergegenständlichung*]” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 391]), mas antes, a determinação temporal do ser em suas distintas modalidades históricas.

<sup>195</sup> *Das epochale Wesen des Seins ereignet das ekstatische Wesen des Da-seins.* (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 334 [trad. port., p. 392])

<sup>196</sup> “A essência epocal do ser pertence ao velado caráter de tempo do ser e caracteriza a essência do ‘tempo’ pensada no ser.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 333-34 [trad. port., p. 391])

<sup>197</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333 [trad. port., p. 391].

<sup>198</sup> Vide a diferença fundamental entre *Temporalität* e *Zeitlichkeit* - que marca todo “*Sein und Zeit*” - apresentada introdutoriamente nas páginas finais do parágrafo 5: “Die ontologische Analytik des Daseins

Fundamentalmente por isto, nomear o que há do pensamento grego na história significou designar “o começo da *epoché* do ser”<sup>199</sup> a partir da questão ontológica. Por conseguinte, devemos admitir que o dito originário diz apenas o que ele nos deixa ouvir em meio ao que dele escapa na condição de um feixe fugaz de possibilidades dadas numa profusão de significações que permeiam a “confusão” histórica enquanto espaço de jogo onde ser e ente se confundem.

A importância do que foi dito neste tópico é de singular gravidade, pois além de marcar a verdadeira diferença entre o “originário” e a metafísica a partir de um horizonte não muito desdobrado por Heidegger (a Romanidade), implica também a tarefa essencial de seu pensamento:

Como se deve então ainda realizar a experiência da própria ἀλήθεια em sua essência propriamente originária? Se esta porém permanece recusada, então como se deve ainda também realizar a experiência somente sua no interior do domínio da dominação da *veritas* e da *rectitudo*, de forma que este domínio da própria *veritas*, não obstante fundado na dimensão essencial da ἀλήθεια, e que constantemente, ainda que sem a reconhecer e sem nela pensar, a reivindica? Como pode haver no interior do domínio da dominação da *veritas* e da *rectitudo* um saber, ou mesmo apenas uma tentativa de saber, que a *veritas*, a *rectitudo* e a *iustitia* não somente não podem, como também nunca poderão, realmente esgotar a essência da verdade, porque elas em geral somente são o que são como consequência da ἀλήθεια? Ainda que a metafísica ocidental eleve o verdadeiro ao espírito absoluto da metafísica de Hegel, ainda que “os anjos” e “os santos” sejam tomados como “o verdadeiro”, a *essência* da verdade está há muito desviada de sua origem, e isto significa ao mesmo tempo, desviada de seu *fundamento essencial*, retirada de sua origem e assim tornada uma apostasia.<sup>200</sup>

### 3.6 “Verdade” e “mito”

Em resposta à problemática que encerrou o tópico anterior, este, por sua vez, deve ser iniciado com a seguinte afirmação: “quando porém a ἀλήθεια e a λήθη são propriamente nomeadas no círculo do dizer pensante dos gregos, então este dizer [*Sagen*] tem o modo da saga [*Sage*] originária e é μῦθος.”<sup>201</sup> Μῦθος significa “palavra”, “fala”, “dizer”. O “mito” é para Heidegger “o que originariamente se tem por dizer”

---

als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt”. (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 15-19 [trad. port., vol. I - pp. 42-47])

<sup>199</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 334 [trad. port., p. 392].

<sup>200</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 79.

<sup>201</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 130. (Cf. tb. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 240 [trad. port., p. 220]) “Então o dizer que originariamente diz esta contra-essência da ἀλήθεια, a saber, a λήθη, e com isto, a sua própria essência, só pode ser, segundo o tipo do dizer originário, uma palavra. Esta porém é o μῦθος.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 131)

(*das anfänglich zu Sagende*).<sup>202</sup> O mito é a “saga” das palavras originárias. Segundo Heidegger, a palavra sustenta o modo mais originário de velar e revelar: o próprio dizer.<sup>203</sup> “Porém, também onde o ente constantemente se deixa surgir no revelamento (como sempre, para a Grecidade!), aí o ser ‘vem à palavra’ em um sentido proeminente.”<sup>204</sup> A essência do dizer é deixar o ente se manifestar em seu ser. Contudo, o ente só é na medida em que ocupa o espaço do ser; ainda todavia, é desta maneira que, por conseguinte, “o ser dá-se originariamente na palavra.”<sup>205</sup> A palavra designa tudo aquilo que “é”, sem com isto dizer o ser como tal, mas ao mesmo tempo, sem poder prescindir do ser para todo e qualquer dizer. A palavra é o modo mais originário em que o ser insurge em sua verdade. Por isso, “originariamente, a essência insurgente do ser dispõe e determina os modos de ocultação do que é revelado como palavra.”<sup>206</sup>

O “mito” não é só o dizer do ser, mas é muito antes o próprio ser acontecendo nas palavras originárias: “Μῦθος é o que descerra, desvela, deixa ver: a saber, o que de antemão se mostra em tudo como o que se apresenta em todo ‘apresentar’.”<sup>207</sup> Assim, “a essência do μῦθος está, ela própria, determinada pela ἀλήθεια.”<sup>208</sup>

O “mito” é a saga que sustenta poetar e pensar no dizer originário, “onde poetar e pensar fundamentam a relação originária com o que está velado, logo, entre os gregos, somente onde há aquilo que sustenta o nome grego μῦθος, o ‘mito’.”<sup>209</sup>

Entretanto, se também Heidegger reconhece que “o ‘mito’ tem a ver com os deuses”, devemos nos perguntar não somente “o que significa aqui ‘deuses’?” (de forma que “a palavra alude aqui aos ‘deuses gregos’”), mas devemos também antes perguntar pela “*conjuntura entre μῦθος e a essência dos deuses gregos*”.<sup>210</sup>

<sup>202</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 89.

<sup>203</sup> Para ver mais sobre “a palavra” em Heidegger, cf. sua conferência de 1958, intitulada “Das Wort”, publicada em HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, pp. 217-38 [trad. port., HEIDEGGER: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 173-89].

<sup>204</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 112. “Conforme à regência originária da ocultação e da desocultação, que se desdobra essencialmente [west] através de tudo, a palavra é de essência tão originária quanto a desocultação e a ocultação.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 112)

<sup>205</sup> Por isso Heidegger chega mesmo a afirmar que “a primeira origem da história essencial do ocidente” poderia “estar sob o título ‘*Sein und Wort*’.” (Um segundo título decorrente para esta história seria “*Sein und ratio*”, porque “em Platão e Aristóteles, que dizem o começo da metafísica, a palavra torna-se λόγος, no sentido de enunciado. Este, transforma-se, no decorrer do desdobramento da metafísica, em ratio, em razão e em espírito.”) HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 113.

<sup>206</sup> *Anfänglich stimmt und bestimmt das aufgehende Wesen des Seins die Weise der Bergung des Unverborgenen als das Wort.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 249)

<sup>207</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 89.

<sup>208</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 89.

<sup>209</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 89.

<sup>210</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 89, 90. “Por isso a deidade é o ‘mítico’. Por isso a saga dos deuses é ‘mito’.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 166)

O μῦθος é “a palavra enquanto designação do ser,” e a palavra enquanto nomeação do ser é o “deixar-manifestar do ser” (*Erscheinenlassen des Seins*). Este deixar-manifestar “designa o ser em seu entrever e aparecer originários – designa τὸ θεῖον, isto é, os deuses.”<sup>211</sup> A manifestação originária do ser repousa de maneira essencial nos acenos dos deuses. “Esta ‘reivindicação’ (*Anspruch*) do divino, fundada no próprio ser, é acolhida pelo homem no Dito (*Sage*).”<sup>212</sup>

Heidegger chama o homem, exclusivamente em sua experiência essencialmente grega, “*der Gott-sager*”.<sup>213</sup> O homem tem sua relação com o ser na palavra, contudo, originariamente falando, esta referência é mediada pelo μῦθος. A palavra é a abertura através da qual “o ser se remete ao homem para que ele preserve [*bewahrt*] em sua essência própria o que lhe é enviado e a partir de tal preservação, por sua vez, apenas encontre e conserve sua essência própria enquanto homem.”<sup>214</sup>

Outro ponto “decisivo” acerca do μῦθος propriamente como tal é o reconhecimento de que ele “não arranca do velamento algo revelado,” mas em seu modo originário de dizer a saga dos deuses, preserva ambos, velamento e revelamento, em sua “unidade essencialmente originária”.<sup>215</sup> O mito preserva a própria condição de preservação para a manifestação do ser do ente. A saga das palavras originárias, atualizada pelo dizer dos primeiros pensadores em relação com os deuses gregos, abriga o ser na medida em que a um só tempo o distancia do ente e o aproxima dos deuses.<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 165. “É porque τὸ θεῖον é o que se entrevê no não-velamento (o in-habitual que se abre no habitual), que o μῦθος (onde a desocultação, de maneira tão essencial quanto aquela do θεῖον, é determinada a partir do desvelamento) constitui o único modo de abordagem adequado ao ser que se manifesta. Eis aí porque o divino é o ‘mítico’. Por esta razão, o dito concernente aos deuses é μῦθος.” (BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, pp. 60-61)

<sup>212</sup> BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 61.

<sup>213</sup> *Deshalb ist der griechisch erfahrene Mensch, aber auch nur er, in seinem Wesen und gemäss dem Wesen der ἀλήθεια der Gott-sager.* (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 166)

<sup>214</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 115. “A palavra [*Wort*] da saga é a resposta [*Antwort*] à palavra do apelo no qual o próprio ser se remete [*zuweist*] à essência do homem e somente com a qual a trilha da procura se indica [*anweist*] no círculo do que é desvelado de antemão.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 189) Contudo, esta “preservação” (*Bewahrung*) se sustenta também pela determinante possibilidade de que o homem passe ao largo do ser em sua abertura, pois o modo pelo qual o homem pode “encontrar” sua essência depende de que o mesmo mantenha em vista a assunção de que sua essência está afinada com a essência do ser à medida que seja tão retirante quanto à mesma!

<sup>215</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 186.

<sup>216</sup> Esta “exposição conservadora” tem seu máximo vigor num “modo privilegiado de ‘ter’ a palavra”: “o silêncio” (*das Schweigen*). Daí a relevância de que “os gregos em muito silenciam quando nós pensamos o que para eles era essencial.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 116) Obs.: é arguta a percepção de Heidegger ao inferir desta questão do silêncio originário que “o característico da tragédia provém fundamentalmente da essencial ambigüidade da palavra trágica” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 116), que só se sustenta na ausência da palavra última. Por isso ainda devemos reconhecer que “há somente a

### 3.7 “Verdade” e Πόλις

Segundo Heidegger, também “a essência da πόλις grega se funda na essência da ἀλήθεια.”<sup>217</sup> Isto se explica basicamente pelo fato de que, sendo a ἀλήθεια a condição de possibilidade para que todo ente se revele, a πόλις, na qual os gregos têm seu modo de ser essencialmente no cuidado com os entes, está em íntima (originária) conexão com a ἀλήθεια: “Πόλις é o πόλος, o pólo, o local para o qual se volta de um modo próprio tudo que para a Grecidade se manifesta no ente. O pólo é o local para o qual todo ente se volta [*wendet*], de forma que na dimensão deste local se mostre quais as condições [*Bewandtnis*] para que se volte [*Wendung*] para os entes.”<sup>218</sup>

A πόλις “é o lugar do revelamento do ente no todo.”<sup>219</sup> Ela é o local no qual o ente se manifesta em todo seu ser.<sup>220</sup> A πόλις se determina como “a localidade para a estada histórica da humanidade grega.”<sup>221</sup> A πόλις é por fim o espaço onde se reúnem as possibilidades de sentido que determinam originariamente o ser no mundo dos gregos. Em suma, a πόλις é o *Da* originário do *Dasein*.<sup>222</sup>

Contudo, se a πόλις está determinada pela ἀλήθεια, e se a ἀλήθεια está sempre em jogo com sua contra-essência, com a λήθη, logo, à πόλις também pertence “uma essência conflitante” (*streithafte Wesen*). “Isto é ascensão e queda do homem em seu lugar essencialmente histórico”.<sup>223</sup> Originariamente falando, isto implica reconhecer

tragédia grega, e nenhuma outra além desta. Apenas a essência da experiência grega do ser tem originariedade [*Anfänglichkeit*] para tornar necessário ‘o trágico’.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 134)

<sup>217</sup> “Os romanos dizem *res publica*, isto significa *res populi*, ou seja, o que há de mais próprio no que diz respeito ao que é ordenado, direcionado e realizado pelo povo. (...) Contudo, a diferença entre o Estado moderno, a *res publica* romana e a πόλις grega é tão essencial quanto aquela entre a essência moderna da verdade, a *rectitudo* romana e a ἀλήθεια grega.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 132)

<sup>218</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 132-33.

<sup>219</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 133.

<sup>220</sup> “Entre πόλις e ‘ser’ [*Sein*] vigora uma referência originária. Segundo a raiz, πόλις é a mesma palavra que a antiga palavra para ‘ser’ [*sein*] = πέλειν”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 133) Cf. o verso 332 da “Antígona”, de Sófocles: πολλα τὰ δεινὰ ... πέλει.

<sup>221</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 133. “A πόλις é o lugar da história, o aí no qual, a partir do qual e para o qual acontece a história.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 117 [trad. port., p. 169; trad. bras., p. 175])

<sup>222</sup> “Antes significa πόλις o lugar, o aí no qual e enquanto qual o *Da-sein* é enquanto histórico.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 117 [trad. port., p. 169; trad. bras., p. 175])

<sup>223</sup> “Prejudicial para o Estado [*verlusting der Stätte*] chama Sófocles (‘Antígona’) o homem. Não por acaso esta palavra acomete o homem na tragédia grega, pois somente do fundamento da conflitante essência da ἀλήθεια se origina a possibilidade e a necessidade da própria ‘tragédia’.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 134)

que “a essência do revelamento e da ocultação rege através do lugar essencial do homem histórico”.<sup>224</sup>

A πόλις é a configuração grega do espaço originário de articulação de sentido.<sup>225</sup> Neste espaço, o ser remete ao homem tudo que é em suas possibilidades de ser, de maneira que o homem possa se articular e insistir na abertura do ser suportando-a. A πόλις é a atualização grega da própria modalidade da “junção”: “Porque a πόλις é o ‘onde’ enquanto qual e no qual a junção se desvela e vela, porque a πόλις é o modo como a desocultação e a ocultação da junção tem lugar, de forma que neste ‘ter lugar’ o homem histórico alcance tanto a sua essência quanto a sua inessência [*Unwesen*]”.<sup>226</sup>

A πόλις se confunde assim com o próprio ser à medida em que, “na verdade porém, justamente o ser, e somente ele, é o τόπος para todo ente”.<sup>227</sup> A πόλις é o local no qual o ser do ente, em seu velar e revelar, encontra espaço de articulação, ou seja, onde “tem lugar a preservação da ἀλήθεια.”<sup>228</sup>

### 3.8 “Verdade” e tempo

Obviamente, a relação entre verdade e tempo no pensamento de Heidegger excede em muito aquilo que aqui pretendemos, que é apenas apontar os contornos da modalidade originária de tal relação. “A sentença grega do tempo encontra-se em uma tragédia de Sófocles, em Αἴας (V, 646 s.), e reza”:<sup>229</sup>

O amplo e incalculável tempo deixa tudo surgir, inclusive o irrevelável; contudo, ele também vela (novamente) em si próprio o que se manifestou.<sup>230</sup>

Este “pequeno” trecho de Sófocles condensa, em todas as palavras que o compõem, um vigor fundamental para se dizer a abertura de sentido originária a partir de sua relação com a temporalidade também em sua modalidade originária.<sup>231</sup>

<sup>224</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 136.

<sup>225</sup> “Na πόλις, enquanto lugar essencial do homem histórico, que desvela e que vela o ente no todo, em torno do homem se desdobra essencialmente [*umwest den Menschen*] tudo que, no sentido estrito da palavra, lhe é infligido [*zu-gefügt*], mas que com isto também lhe é subtraído.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 137)

<sup>226</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 141-42.

<sup>227</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 141.

<sup>228</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 142.

<sup>229</sup> “A sentença designa-nos, a saber, a relação entre velar e desvelar, manifestar e surgir.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 208)

<sup>230</sup> No original grego citado por Heidegger: ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναριθμητὸς χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται. Traduzimos a tradução de Heidegger: “*Gar alles lässt die weite und dem Rechnen unfassbare Zeit Aufgehen wohl Unoffenbares, doch auch Erschienenes verbirgt sie (wieder) in ihr selber.*” (Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 209)

A última palavra no original grego, κρύπτεται (κρύπτεσθαι: “recolher em si”),<sup>232</sup> é uma variação do verbo κρυπτεύω: “abrigar” e “velar”. Abrigar e velar novamente em si, ou seja, retomar para si, é o modo essencialmente originário do “tempo” (χρόνος). Por isso todo ente tem “seu” tempo para ser destinado ao recolhimento. Por conseguinte, “o tempo é aquilo que, ao seu modo, tem junto a si o ente, liberando-o e lhe retomando.”<sup>233</sup> Χρόνος é portanto a originária “pertença dos momentâneos manifestar e desaparecer”.<sup>234</sup> O tempo é o espaçamento ontológico no qual se articula o jogo do ser entre vir a ser e deixar de ser.<sup>235</sup> Assim, o tempo originário tem sua essência em meio à alternância entre o “deixar-manifestar” e o “recolher”. “Por isso o tempo é μακρὸς, ‘amplo’, no sentido das possibilidades indetermináveis pelo homem e cunhadas pelo momento para liberar ou reter o ente no manifestar.”<sup>236</sup>

Que se chame “Χρόνος” o mais antigo e “o mais elevado dos deuses gregos” (o titã pai de Zeus), aponta que “a essência dos deuses gregos consiste sobretudo no manifestar que se entrevê” ao abrigo das possibilidades de vir a ser e deixar de ser.<sup>237</sup> Por isso o tempo é, ainda segundo a palavra de Sófocles, também ἀναρίθμητος: “inumerável”, “infinito”.<sup>238</sup> Pensado originariamente em grego, o tempo é a articulação essencial que confere ao ente o espaço de oscilação do ser.

Nos versos citados de Sófocles, encontramos ainda a palavra φανέντα: “o que veio à luz”, “o que se manifestou” (*das Erschienenene*). Isto significa que “o que está presente, o ente, que através do ‘arrastar’ do tempo é velado pela ausência, é compreendido aqui a partir do manifestar.”<sup>239</sup> Por fim, a última palavra que resta por considerar nesta sentença de Sófocles (ἄδηλα) exigirá de nós todo o próximo tópico.

<sup>231</sup> “Esta sentença está aqui escolhida também porque ela, ainda que ao menos em um singelíssimo indício plenamente misterioso, nos dá a pensar a unidade essencial das palavras fundamentais do dizer grego que pensamos no decurso de nossa ponderação.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 208)

<sup>232</sup> *in sich zurück nehmen* (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 209). Obs.: este verbo aparece também no fragmento 123 de Heráclito, contemplado no próximo capítulo.

<sup>233</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 209.

<sup>234</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 210.

<sup>235</sup> Cf. o fragmento 52 de Heráclito.

<sup>236</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 210.

<sup>237</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 210.

<sup>238</sup> Contudo, “já ainda no interior da Grecidade a essência do tempo foi precisamente apreendida pelo ‘número’, a saber, na ‘Física’ de Aristóteles, o que deixa entender porque antes de tudo a determinação aristotélica da essência do χρόνος, desde então, domina até hoje a concepção ocidental da essência do tempo.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 210)

<sup>239</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 211. Obs.: É através deste modo fundamental de manifestação enquanto concessão de ser que inclusive compreenderemos melhor no próximo capítulo mais uma palavra fundamental que aqui já se antecipa em Sófocles como verbo (φύει): φύσις.

### 3.9 O “aberto” como localidade da “verdade”

Há todavia uma condição prévia de possibilidade para a ἀλήθεια: “o aberto” (*das Offene*).<sup>240</sup> Os gregos, segundo Heidegger, não tematizaram “o aberto”, pois o aberto é justamente de onde parte originariamente todo dizer. Daí a própria dificuldade de tornar o aberto objeto de todo e qualquer pensamento. “Para a filosofia, em contrapartida, não só não há objeto dado, como ela sequer tem objeto. Ela é um acontecer que a todo tempo deve redespertar o ser (na abertura que lhe pertence). Somente neste acontecer se abre a verdade filosófica.”<sup>241</sup>

O revelamento, na constância de sua inconstância, ou seja, em sua tensão permanente com o velamento, é possibilitado pela “abertura” (*Offenheit*). Com isso, devemos reconhecer que “no revelamento a abertura é essencialmente.”<sup>242</sup> O aberto é a própria abertura ontológica primordial que sustenta a ἀλήθεια pensada originariamente: “o aberto é o mais próximo daquilo que nós de fato associamos [*mitmeinen*] à essência do revelamento”.<sup>243</sup> Ao fazer do revelamento condição remissiva para sua abertura<sup>244</sup>, o aberto mostra-se como “o fundamento e a origem essencial do revelamento; pois desvelar, ou seja, deixar se manifestar ao aberto, só pode aquilo que pressupõe este aberto em si próprio e que tem a essência aberta para isto.”<sup>245</sup>

χρόνος φύει τ' ἄδηλα, reza a palavra de Sófocles (*Αἴας*, V, 646 s.). “O tempo deixa surgir o que é oculto”. “Αδηλος, contudo, significa “impenetrável”.<sup>246</sup> Sendo assim, como pode ser revelado o que é impenetrável? Somente se é revelado preservado como tal, isto é, se é indicado como o que não pode deixar de ser o que é em sua essência: “incerto”.<sup>247</sup>

O aberto é “o livre” (*das Freie*), “ao qual o homem, segundo sua essência, deve ter chegado primeiramente, para que ele, ao aberto, possa deixar o ente ser por toda

<sup>240</sup> “Na essência do revelamento rege o *aberto*.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 208)

<sup>241</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 65 [trad. port., p. 95; trad. bras., p. 112].

<sup>242</sup> In der Unverborgenheit west die Offenheit. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 212)

<sup>243</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 212.

<sup>244</sup> “Por conseguinte, não se pode negar que a essência originária da verdade, a ἀλήθεια, remete à essência do aberto e da abertura.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 214)

<sup>245</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 213.

<sup>246</sup> “Αδηλος: “invisível”, “oculto”, “impenetrável”, “obscuro”, “desconhecido” e “incerto”. (Cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 10)

<sup>247</sup> Também do binômio δῆλος-ἀδηλος podemos extrair a típica ambivalência das palavras gregas fundamentais em seu vigor originário; pois δῆλος é o que é evidente porque δηλόω é “mostrar” no sentido de “manifestar”. Contudo, a mesma palavra também pode ser empregada para “demonstrar”, não só no simples sentido de tornar manifesto, mas de “comprovar”!

parte o que ele é enquanto ente.”<sup>248</sup> O “livre” é o aberto do ser do ente, é o espaço no qual o ente está livremente exposto às intempéries do ser, tendo assim preservado seu livre jogo de mundo. Este jogo, inclusive, é tão livre que dá espaço para que a própria abertura de sentido seja apropriada como dispersão das referências de ser.<sup>249</sup>

Esta abertura ontológica que originariamente conserva em aberto a possibilidade presente do horizonte de sentido do ser também pode ser chamada em Heidegger de “clareira” (*Lichtung*). A clareira é a mais originária referência ontológica do ser à essência do homem, pois ela abre para que o homem seja em meio aos entes, ou seja, para que o homem esteja lançado na trama de mundo.<sup>250</sup> É graças a esta condição prévia que “os gregos puderam tornar distinta a relação essencial do homem com os entes, porque a ἀλήθεια, o aberto, é a essência da verdade do ser.”<sup>251</sup>

A clareira irrompe ao olhar ontológico como o espaço em que o ser do ente mostra-se como “algo que deixa de ser o que não se manifesta para ser apanhado em meio ao que se manifesta.”<sup>252</sup> É por meio da clareira que o ser queda em meio ao fático se doando ao homem como ente. Por isto, em resposta, é que o “pensamento ontológico” deve ser um “salto”, no sentido do que deve transpor o plano do ôntico para incidir no abismo de ser, na abertura a partir da qual o ente está livre para ser o que ele não é em si. Daí a reivindicação de que o “pensamento essencial” enquanto tal não se restrinja ao ôntico (mas que também não se arrogue a absurda pretensão de dele prescindir), fazendo do mesmo uma condição remissiva para o ontológico.<sup>253</sup> “Então a proximidade mais próxima do ente mais inaparente sempre já é essencialmente [*west*] por toda parte o aberto da possibilidade de se pensar propriamente o ‘é’ do ente como o livre, em cuja clareira o ente revelado *se manifesta*.”<sup>254</sup>

Se tudo o que é – inclusive o que de certa forma não se manifesta – se manifesta a partir da abertura de ser, logo, “o aberto é o próprio ser.”<sup>255</sup> Sendo o abrigo

<sup>248</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 213.

<sup>249</sup> Para saber mais sobre este “risco”, ver a conferência de homenagem ao vigésimo aniversário da morte de Rilke, nomeada “Wozu Dichter?” em HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 265-316 [trad. port., pp. 307-67].

<sup>250</sup> “O homem, se relacionando com os entes, antevê ao aberto, na medida em que ele está no projeto aberto pelo ser.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 237)

<sup>251</sup> Por conseguinte, também “porque a ἀλήθεια determina a referência ontológica desta humanidade [grega].” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 218)

<sup>252</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 223.

<sup>253</sup> “O próprio ser só é avistado no olhar essencial do pensamento apropriado.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 237) Obs.: o direcionamento desta exigência marca em Heidegger a diferença entre “pensamento” e ciência em geral (para isto, cf. a conferência de 1953, intitulada “Wissenschaft und Besinnung”, em HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 41-66 [trad. port., pp. 39-60]).

<sup>254</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 223-24.

<sup>255</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 224.

de sentido depreendido nas múltiplas possibilidades de ser, o aberto concede os variegados modos de ser no mundo em sua determinação originária das possíveis posturas (históricas e cotidianas) do homem em relação ao ser do ente, inclusive “a desconsideração do ser e a alienação frente ao aberto.”<sup>256</sup>

O ser se deixa entrever na clareira aberta por ele mesmo. Esta clareira é uma *abertura ontológica* aberta em meio aos entes e que, por conseguinte, só pode ser indicada através da radicalização ôntica, o que significa dizer: no deixar de ser do próprio ente; pois “antes de tudo isto, tem-se por decidir originariamente o próprio ser e não ser, o ser e o ‘não-ser’ [*Nichtsein*] em sua essência, na verdade de sua essência.”<sup>257</sup> É inclusive em virtude desta possibilidade que “a história, procedente da essência originária da clareira do ser, sempre reenvia o ente ao destino do declínio na duradoura ocultação.”<sup>258</sup>

Heidegger chama ainda a atenção para o fato de que também os deuses só podem ser evocados porque antes já estão em aberto, mas só precisam ser evocados porque, ao aberto, se furtam à presença. Os deuses gregos se reportariam assim à abertura originária do ser através das palavras essenciais da origem que deixam manifestar a verdade do ser que se dá entre velamento e revelamento.<sup>259</sup> Por isto também acreditamos que é somente a partir da “dimensão do mundo, na qual há um vínculo entre o enviar-se dos deuses e o seu retirar-se,” que é possível desconfiar que “os pré-socráticos tiveram acesso ao Ser como o simultaneamente des-velado e velado, como o ausente no presente, acenando à necessidade de penetrar em seu apresentar-se.”<sup>260</sup> O que se confirma nas palavras do próprio autor: “Mas Heráclito e também os outros pensadores iniciais intuem a enigmática presença do ser, que é presente e, contudo, ausente.”<sup>261</sup> Também para o francês Michel Haar, isto é pensar “ainda o ser como *physis* e como *alèthèia*, presença ausentando-se. Trata-se precisamente, com efeito, dos entes que são e que não são, que entram ou não entram em presença.”<sup>262</sup>

<sup>256</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 225. “Dito corretamente, o homem, antes e acima de tudo, entrevê neste aberto na medida em que ele por toda parte e sempre se relacione com o ente, seja este ente dado em grego como o que se apresenta surgindo, seja como o *ens creatum* cristão ou como objeto da Modernidade.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 237)

<sup>257</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 241.

<sup>258</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 243.

<sup>259</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 164-65.

<sup>260</sup> BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, p. 37. “A filosofia posterior, restringindo-se apenas à unilateralidade, definirá o Ser como o presente (des-velado), perdendo a dimensão do velamento e da relação.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 44)

<sup>261</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 339 [trad. port., p. 345].

<sup>262</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 203.

Por fim, devemos observar que o revelamento, pensado em relação com a clareira do ser, se mostra não ser um estado de coisas “para o qual se direciona um conhecimento”, pois mesmo este direcionamento é já antes possibilitado pelo estatuto ontológico da verdade enquanto “localidade” pensada neste momento por Heidegger como “dimensão total” (*ganze Bereich*).<sup>263</sup> Este espaço excede o ente, pois que o abarca e o expõe à suas possibilidades em aberto. Neste espaço, diante do ente, “acontece algo de outro. Em meio ao ente no todo se manifesta de maneira essencial [*west*] um local aberto. É uma clareira. Pensada a partir do ente, ela é mais do que ele. Por isto este meio aberto não é envolvido pelo ente, mas o próprio meio aberto, como o nada, que mal compreendemos, circunda todo o ente.”<sup>264</sup> Esta clareira é a condição de possibilidade para o ente. Esta clareira é o que torna mediável para nós a referência entre ser e ente. Não é somente o ente que vem ao nosso encontro que é possibilitado por esta clareira, mas também o ente que se nos furta. Enfim, se não fosse este “espaço de jogo” (*Spielraum*), a clareira não seria condição de possibilidade.<sup>265</sup>

### Excursão: Δαιμόνιον como o “extra-ordinário”

Este excursão dá-se em função de uma passagem extraída por Heidegger do Livro X da “República” de Platão (614 b9 – c1) e que foi longamente debatida em seu curso sobre Parmênides. Segundo Heidegger, a *Politeia* de Platão terminaria com “a saga da contra-essência da ἀλήθεια, da essência da λήθη.”<sup>266</sup> Através do “mito” de Er, a λήθη se mostraria como “o local mais extremo” (*der äusserste Ort*).<sup>267</sup> Esta localidade é um τόπος δαιμόνιος.<sup>268</sup> “Este ‘lugar’ (*Ort*), esta localidade (*Ortschaft*) ‘in-habitual’, é um domínio de sendas e espaços nos quais o inabitual aparece especialmente e a essência do ser chega a se desdobrar em um sentido de excelência.”<sup>269</sup> É a partir desta

<sup>263</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 38 [trad. port., p. 51].

<sup>264</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 38-39 [trad. port., pp. 52-53].

<sup>265</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 39 [trad. port., p. 53].

<sup>266</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 155. “O μῦθος da λήθη, que consuma o diálogo sobre a πόλις, é a última saga da Grecidade sobre a velada contra-essência da ἀλήθεια.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 188-89) “Este dizer memorial do μῦθος preserva a inauguração originária da essência da λήθη e ao mesmo tempo ajuda-nos a refletir atentamente sobre o âmbito no qual já Homero [*Iliada*, Ψ, XXIII, vs. 358 ss.] designa o antípoda da λήθη, a saber, a ἀλήθεια.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 190)

<sup>267</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 156.

<sup>268</sup> ἐπειδὴ οὐ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον. A tradução de Heidegger: “sua ‘alma’, após elevada daqui, partiu em viagem com muitos (outros), e eles em seguida teriam chegado em algum lugar ‘demoníaco;’” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 146)

<sup>269</sup> BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 62.

determinação que, “para apreender todas as características determinantes do lugar da λήθη, devemos trazer ao claro o que aqui e sobretudo significa δαίμόνιον pensado em grego.”<sup>270</sup>

É sabido que os oráculos da Grécia arcaica, ao darem voz aos seus deuses, o faziam de forma “alucinante”, pelo simples fato de que o poder divino (δαίμων) não poderia ser de todo comportado pelo humano que, por conseguinte, era “transtornado” (δαμονάω) de tal maneira que, posteriormente, os cristãos se apropriam deste termo para denunciar toda manifestação de qualquer entidade “supra-sensível” que não o seu Deus. Isto de forma tal que, contrariamente, “com esta concepção de ‘demoníaco’, nunca atingiremos a essência e a amplitude essencial do δαίμόνιον grego.”<sup>271</sup> Abstraído desta carga cristã de significação depreciativa, o δαίμόνιος grego significa originariamente o que é “divinamente extraordinário”.<sup>272</sup> Inclusive, poderíamos hipostasiar através de Parmênides que “em meio a este δαίμων que a tudo governa [ἐν δὲ μέσῳ τούτων ἢ πάντα κυβερνᾷ]”<sup>273</sup> radica o abismo do ser, pois se neste fragmento o δαίμων é “o que origina” (ἄρχει),<sup>274</sup> no fragmento VIII o ser é o que não pode ser gerado (ὡς ἀγένητον ἐόν).

Tendo aberto este “excursus” a partir de Platão, Heidegger encontra também em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, Z 7, 1141 b 7 ss.) uma passagem em que o δαίμόνιον “determina a essência do pensador”: “se diz que eles (os pensadores) conhecem, na verdade, o superabundante [o hiperbólico], logo, o espantoso e inclusive o complexo, por conseguinte, sobretudo o ‘demoníaco’”.<sup>275</sup>

<sup>270</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 156.

<sup>271</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 148.

<sup>272</sup> Cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 118. “O que chamamos de demoníaco – a horrível coincidência de falência interna e externa – é, em seu caso, ação da divindade.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 179)

<sup>273</sup> Cf. verso 3 do fragmento XII de Parmênides. Obs.: curiosamente, Heidegger não cita este fragmento!

<sup>274</sup> Verso 4.

<sup>275</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 148. Traduzimos a tradução de Heidegger: “*Man sagt, sie (die Denker) wissen zwar Überschwengliches und also Erstaunliches und somit Schwieriges und deshalb überhaupt ‘Dämonisches’*”. No original grego: καί περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαίμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φάσιν,... Obs.: nesta passagem da *Ética*, Aristóteles trata de pensadores que “têm sabedoria filosófica, mas não prática, quando vemos que eles ignoravam aquilo que lhes era vantajoso,...” (ARISTÓTELES: *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 135)

Δαιμόνια é a palavra dita para tudo que é “transcendente” (*Überschwenglich*) ao habitual e “ordinário” (*Geheuer*).<sup>276</sup> Esta noção também deve aparecer no horizonte de Heidegger como uma reação contra a tendência decadente do cotidiano, onde nos movemos sempre de um ente ao outro, deixando a reserva de sentido de fundo não contemplada, de forma que “contudo sempre tenhamos o ser diante dos olhos, não obstante sem o ter em vista”.<sup>277</sup>

Uma vez superado este condicionamento, “em contrapartida, onde o ser vem à vista, aí se manifesta o ‘não-ordinário’, o hiperbólico que se arroja ‘para além’ do ordinário, o que não é esclarecível por meio de esclarecimentos ônticos: o ‘extra-ordinário’”.<sup>278</sup> O extra-ordinário é o próprio “ser que aparece entre” (*hereinscheinende Sein*). A própria dinâmica de surgir e velar-se é um indício do extra-ordinário. Desta maneira, toda decorrência guarda possibilidades de referência ao extra-ordinário. Logo, o extra-ordinário, pelo “inaparente” (*Unscheinbare*), é a ordinária condição remissiva para o “espantoso” (θαυμαστόν).<sup>279</sup> O inaparente é a condição de acesso ao espanto de ser, pois “o ser não pertence ao visível, não é o visível. Ele é o inaparente que faz ver.”<sup>280</sup> A proximidade com o ser, que o torna comumente desconsiderável, é a exposição que compele o pensador ao apelo do ser. Esta proximidade irrevogável promove a distância que não permite ao pensador abarcar o ser, mas o obriga a se reconhecer abarcado pelo mesmo. Por isso “podemos chamar o δαιμόνιον de extra-

<sup>276</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 149. *Le mot δαιμόνιον est employé par les Grecs pour désigner ce qui est in-habituel, étonnant, et donc “difficile”*. (BRITO: “Les dieux et le divin d’après Heidegger”, p. 55)

<sup>277</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 149.

<sup>278</sup> *Wo dagegen das Sein in den Blick kommt, da meldet sich das Nicht-Geheure, das “über” das Geheure wegschwingende Überschwängliche, das durch die Erklärungen aus dem Seienden nicht erklärbar: das Un-geheure*. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 149) A palavra alemã *Ungeheuer* é antípoda de um termo (*Geheure*) que geralmente é circunscrito à expressão idiomática de negação “*das ist mir nicht geheuer!*” ou “*hier ist es nicht geheuer!*”, tendo como correlatos mais próximos em nossa língua expressões como “isto me é estranho!”, no sentido de “há alguma coisa estranha aqui!” (“algo está fora do comum!”). Contudo, em seu emprego isolado, a palavra *Ungeheuer* é utilizada para dizer algo gigantesco no sentido do que se mostra uma barbaridade para os padrões normais (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 86). Em relação à opção do termo português “extra-ordinário” para traduzir *Ungeheuer*, o próprio uso que Heidegger faz do termo, em seu jogo com o *Geheuer* (empregado nitidamente para dizer o que é comum, logo, “ordinário”) atestará esta opção. Tanto assim é que também encontramos *extraordinario* na já citada tradução espanhola. Inclusive, devemos ressaltar que este termo da língua portuguesa, ao que nos parece, evidencia mais nitidamente do que o próprio termo alemão o sentido intentado por Heidegger! Obs.: citando Nietzsche, Heidegger chega a falar em *Ausser-ordentlichen* que, se traduzido literalmente, de fato se aproximaria mais de “extra-ordinário” (vide as traduções portuguesa e brasileira), todavia, o sentido aqui é atenuado, pois se trata somente ainda de “não estar na ordenação habitual do cotidiano” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 10 [trad. port., p. 21; trad. bras., p. 43]).

<sup>279</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 150.

<sup>280</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 205.

ordinário, porque ele envolve o ordinário por todos os lados e por toda parte se apresenta em todo o ordinário, sem contudo ser o ordinário.”<sup>281</sup>

O ordinário é depositário de sentido para o pensamento ontológico justamente por acondicionar este pensamento reativo que insiste em recolher o que irrompe no habitual para romper com este e abrir possibilidades de sentido através das quais o ordinário é incessantemente reconfigurado. Por isto se pode afirmar que os “demônios” (deuses gregos) são “aqueles que, de antemão, determinam o ordinário”.<sup>282</sup> O ordinário se confirma então como o próprio horizonte para a doação de sentido;<sup>283</sup> “de tal maneira que o extraordinário ‘só’ se manifesta na forma do ordinário”.<sup>284</sup> Esta fluidez que sustenta a dinâmica desta perspectiva é a mesma que cria certa dificuldade de entendimento necessária para a própria preservação da condição de um tipo de entendimento que não é definitivo, mas indicativo. Dificuldade pela qual, inclusive, se justifica o próprio excuro aqui exigido,<sup>285</sup> pois “achamos difícil esta simples essência do δαιμόνιον porque não realizamos a experiência da essência da ἀλήθεια, pois os δαίμονες, aqueles que se mostram indicando, são o que são, e são como são, apenas na dimensão da essência da desocultação e do próprio ser que se desvela.”<sup>286</sup> Isto explica o fato dos δαίμονες serem aqueles que conduzem Parmênides à morada da deusa.<sup>287</sup>

Os deuses gregos são aqueles que se põem à vista apenas acenando com o sentido de ser. É próprio da essência da deidade grega simplesmente se insinuar através de indícios que exigem um modo de ver<sup>288</sup> capaz de incidir na mesma abertura, no mesmo espaço em que os deuses se mostram mediante seus sinais. Este espaço de jogo é que abre o mundo do ser-no-mundo grego. “Por isto pode surgir ‘no’ homem a visão

<sup>281</sup> “Assim compreendido, o extra-ordinário não é a exceção na relação com o ordinário, mas o ‘mais natural’, no sentido da ‘natureza’ pensada em grego, ou seja, da φύσις.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 150-51)

<sup>282</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 151.

<sup>283</sup> “Dar-se, no sentido do que indica e mostra, significa em grego δαίω - (δαίοντες - δαίμονες).” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 151)

<sup>284</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 151.

<sup>285</sup> “Porém, tão logo tentemos nos aproximar da dimensão da experiência grega da dimensão essencial do ‘demoníaco’, devemos realizar uma reflexão que, didaticamente falando, novamente nos desvia do assim chamado tema da preleção.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 148)

<sup>286</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 151.

<sup>287</sup> Vide o verso 3 do ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (fragmento I).

<sup>288</sup> Para Heidegger, esta “visão” (*Einsicht, Einsehen, Einblick*) é a própria “φρόνησις que aqui significa o mesmo que ‘filosofia’, e este termo quer dizer: ter visão para o essencial.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 178) Por isto “os pensadores gregos falam de σώζειν τὰ φαινόμενα - ‘salvar o que se manifesta’; isto quer dizer: conservar e preservar no revelamento o que se mostra *como* o que se mostra e como ele se mostra”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 178)

do deus que descende do ser [*dem Sein entstammenden Gottes*] (...), porque deuses e homens recebem suas distintas essências do próprio ser, ou seja, da ἀλήθεια.”<sup>289</sup>

“Avistar” (*blicken*) significa em grego θέα. Acenando, os deuses gregos indicam um horizonte de sentido, abrem um “panorama” (*Anblick*) pelo qual a perspectiva (*Hinblick*) daqueles que incidam neste panorama contemplem a visão (*Blick*) dos deuses apenas pelo espaço aberto pelas possibilidades de que tal vista remeta ao que se lhe entrevê:

O olhar é o mostrar-se, e na verdade, enquanto aquele mostrar-se ao qual se reuniu a essência do homem que sai ao encontro [*begegnenden Menschen*], no qual este homem “surge” em duplo sentido, de forma que sua essência esteja à vista como o sumo de sua existência, e de forma que, unindo-se ao simples todo de sua essência, se descerre ao olhar – se descerre entretanto, para ao mesmo tempo deixar apresentar ao revelado o velar e o abismo de sua essência.<sup>290</sup>

Neste horizonte aberto pela presença divina que se retrai, vem ao encontro de quem a contempla os sinais que determinam as possibilidades de significação de mundo. “Θεάω é o modo fundamental no qual aquele que avista [*das Blickende*] se apresenta (δαίω) no horizonte de sua essência, ou seja, que surge revelado como tal.”<sup>291</sup>

Não buscamos aqui uma oportunidade para determinar a essência da deidade grega “por si mesma”, mas antes em sua região de encontro que disponha aquilo que revela o “fundamento essencial” (*Wesensgrund*) do “próprio homem”.<sup>292</sup> o modo de ser contemplativo, que não se restringe ao ôntico, mas que encontre nos entes dispostos na trama de mundo uma condição remissiva ao que se lhes é subjacente, e não um olhar que “ponha-diante-de-si” (*Vor-sich-stellen*)<sup>293</sup> a coisa concreta.

A partir do momento que reconhecermos que pertence à essência do próprio ser manifestar-se ao revelado indicando o que ele propriamente não é, mas aquilo que só é através de seu ser,<sup>294</sup> então disto também poderemos implicar que os deuses gregos, em

<sup>289</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 161.

<sup>290</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 153.

<sup>291</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 152. “Ambas as palavras, θεάοντες e δαίοντες, essencialmente pensadas, dizem o mesmo. Contudo, os nomes θεοί e δαίμονες, em suas significações habituais (‘deuses e demônios’), não significam mais o que elas dizem originariamente.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 161)

<sup>292</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 153.

<sup>293</sup> Lembremos uma vez mais que *Vorstellung* (“representação”) é o conceito excelente da metafísica na leitura geral de Heidegger!

<sup>294</sup> “O entre-aparente no ente [*Das in das Seiende Hereinscheinende*], nunca esclarecível ou mesmo exequível pelo ente, é o próprio ser.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 157)

seu modo de ser essencialmente originário, se pautam pela mesma dinamicidade, por também serem aqueles que se oferecem à vista através dos acenos de mundo.<sup>295</sup>

Logo, somente quando já pensamos ou ao menos tentamos realizar a experiência de que a “essência” e o ser na Grecidade têm o traço fundamental do desvelar-se, quando pensamos a ἀλήθεια, estamos em condição de pensar o θεᾶω, o avistar, como o modo fundamental do manifestar e da essência que se mostra se apresentando no ordinário.<sup>296</sup>

Por fim, chegamos ao que torna próxima tais palavras fundamentais entendidas originariamente:

Aquilo que se entrevê [*Hereinblickende*] em todo ordinário, o extra-ordinário, na condição do que se mostra antecipadamente, é o que se avista originariamente em sentido destacado: τὸ θεᾶον, que significa τὸ θεῖον; se traduz, sem pensar em grego, porém “corretamente”, “o divino”. Οἱ θεοί, os assim chamados deuses, que entrevêm no ordinário e que no ordinário por toda parte se avistam, são οἱ δαίμονες, os que indicam e acenam.<sup>297</sup>

A deidade grega se mostra à vista do revelamento do próprio ser, contudo, veladamente, por se manifestar no ordinário, em meio aos entes. Este horizonte é o que possibilita o apresentar como tal e o que determina a “percepção de mundo” originariamente grega.

O extra-ordinário (o “demoníaco”) é o que “dispõe a essência do homem em sua referência ao ser.”<sup>298</sup> Por isso “os δαίμονες são mais essenciais que qualquer ente.”<sup>299</sup> A “voz” dos deuses gregos é silenciosa por ser indicativa. Esta “voz” (*Stimme*) dispõe (*stimmt*) a essência do homem na “clareira ekstática do ser” determinando (*bestimmt*) o espaço de copertença entre ser, deuses e homens.<sup>300</sup> Neste espaço, o homem recolhe na palavra o “‘apelo’ da deidade fundado no próprio ser”.<sup>301</sup> Tomando desta maneira os deuses como mediadores, Heidegger pôde afirmar que “assim o δαίμόνιον determina para o homem o traço fundamental do ser.”<sup>302</sup> Neste ponto, Heidegger adverte que é fundamentalmente a partir deste horizonte que “na Grecidade tardia, em Platão e Aristóteles, uma palavra se torna essencial para designar esta

<sup>295</sup> “O ser entre-aparente é τὸ δαῖον - δαῖμον. Aqueles que indicam e que a partir do ser se entredam [*sich hereingebende*] no ente são os δαίοντες - δαίμονες.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 157)

<sup>296</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 154.

<sup>297</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 154.

<sup>298</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 157.

<sup>299</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 157.

<sup>300</sup> *Die ekstatische Lichtung des Seins*. Ou seja, o “aí” (“Da”) do ser no mundo grego. (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 169)

<sup>301</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 169. “A deidade, no sentido dos gregos, τὸ θεῖον, é justamente o próprio ser que se entrevê no ordinário”. (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 170)

<sup>302</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 173.

referência do ser ao homem: εὐδαιμονία.”<sup>303</sup> Todavia, segundo acusa Heidegger, “através da tradução romano-cristã no sentido de *beatitudo* (ou seja, do estado do *beatus*, do afortunado), a εὐδαιμονία torna-se claramente uma mera propriedade da alma humana, é reconfigurada em ‘bem-aventurança’.”<sup>304</sup> Mas para Heidegger, antes disto, “o discurso socrático-platônico do δαιμόνιον enquanto voz interna quer somente dizer que esta voz e determinação não vêm de fora, ou seja, de um ente de alguma forma subsistente, mas do próprio ser invisível e inapreensível que se encontra mais próximo da essência do homem do que a impertinente manualidade dos entes.”<sup>305</sup> Próximo de uma essência retirante, que determina a essência do ser-no-mundo grego:

Entretanto, nós epigonais podemos realizar a experiência da essência dos δαίμονες como o entre-aparente no ordinário e o que se indica no ente - remetendo assim o ente ao ser - sobretudo somente sob a única condição de que ao menos alcancemos a essência da ἀλήθεια em uma referência intuitiva para reconhecer como a desocultação e o surgimento vigoram através de toda a essência do ser surgido originariamente na Grecidade. Na medida em que o ser é essencialmente a partir da ἀλήθεια, pertence a ele o surgimento que se desvela.<sup>306</sup>

Se pensarmos a ἀλήθεια nesta sua condição originária, “então realizamos a experiência do que é ‘o demoníaco’ no sentido do δαιμόνιον dos gregos: o δαιμόνιον é o traço essencial do θεῖον”.<sup>307</sup> Δαιμονίως é o modo pelo qual a divindade grega se deixa entrever no ordinário, é seu modo fundamental de ser que se manifesta na doação da palavra mítica, na saga do “mito”.<sup>308</sup>

Finalmente se fecha então o círculo que circunscreve todo este capítulo, pois “quando Parmênides, no começo de sua sentença, nomeia a deusa Ἀλήθεια, então é esta a nomeação do local da essência no qual está o pensador enquanto pensador. O local é δαιμόνιος τόπος.”<sup>309</sup>

Este excuro começara motivado pelo encontro de “um δαιμόνιος τόπος, que é uma ‘localidade extraordinária’. Isto diz agora: um ‘onde’ em cujo lugares e passagens

<sup>303</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 173.

<sup>304</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 173.

<sup>305</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 174.

<sup>306</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 157.

<sup>307</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 169.

<sup>308</sup> “No μῦθος se manifesta o δαιμόνιον.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 173)

<sup>309</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 188.

o extra-ordinário propriamente entre-aparece e a essência do ser é essencialmente em um sentido destacado.”<sup>310</sup>

O “pleno caráter inabitual do ser” (*Die völlige Ungewöhnlichkeit des Seyns*) tem sua experiência possível a partir da verdade do ser.<sup>311</sup> Este caráter inabitual do ser que põe em relevo a diferença ontológica é o mesmo que coloca em copertença nada e ser.<sup>312</sup> O ser, quando comparado ao ente, é o nada ôntico. Só o ente é, por isto só ele é a medida, todavia, o ser é o que escapa a toda mesuração. Por conseguinte, a “fuga diante do nada (mal-interpretado)” implica “a fuga diante do caráter inabitual do ser.”<sup>313</sup> O ser é inabitual, não porque surge como tal em meio aos entes, mas antes justamente porque se furta à tal.<sup>314</sup> Por isto a “divergência” (*Aus-einander-setzung*) do ser enquanto “deposição do ente” (*Ent-setzung vom Seienden*) é seu acontecer próprio.<sup>315</sup> Através deste seu acontecer essencial “o ser permanece inaparente.”<sup>316</sup> O inabitual é a clareira do ser, na qual se preserva (*verwahrt*) a verdade (*Wahrheit*) do ser. Este acontecer é, em sua intimidade, o conflito entre velamento e revelamento. “Cada lado deste conflito é o que, metafisicamente, conhecemos como o sensível e o supra-sensível.”<sup>317</sup>

Para finalizar, devemos formular junto com Heidegger uma espécie de “silogismo” que desvele toda a trama tecida neste capítulo; pois, se “pertence ao manifestar do ser um modo do extra-ordinário”,<sup>318</sup> e se

a ἀλήθεια - e com ela a sua contra-essência, a λήθη - pertencem à essência do ser originário, então ambas são originariamente um θεῖον. Por isso também ainda para Platão a λήθη é de essência “demoníaca”. Então pode ainda nos espantar o fato de que no pensamento originário de Parmênides a ἀλήθεια se manifeste como θεά - como deusa?<sup>319</sup>

<sup>310</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 174.

<sup>311</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 480.

<sup>312</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 480. Em “*Metaphysik und Nihilismus*”, mais precisamente na parte intitulada “A superação da metafísica” (“*Die Überwindung der Metaphysik*”), escrita entre os anos de 1938 e 1939, Heidegger dedica um parágrafo (§54) para responder ao coro que se fez acerca da sonora polêmica causada, a partir de 1929, por “*Was ist Metaphysik?*” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 103-22, 303-12, 365-83), mais especificamente àqueles que disseram que “Heidegger faz do nada o objeto próprio da metafísica” (HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 59 [trad. port., p. 78]). Responde o seguinte: “Certamente! Mas não como aqui se acredita! Mas por ser o mais extraordinário do ser [*das Ungeheuerste des Seyns*], e este, na verdade, não como ‘objeto’, mas o mais digno de questão [*das Fragwürdigste*].” (HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 59 [trad. port., p. 78])

<sup>313</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 481.

<sup>314</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 481.

<sup>315</sup> *Die Ereignung sich entzieht. Ent-setzung und Entzug sind des Seyns als des Ereignisses.* (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 482)

<sup>316</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 482.

<sup>317</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 482.

<sup>318</sup> “De forma que a deidade não precise ser *a posteriori* comprovadamente adjudicada ao ser” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 182).

<sup>319</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 182.

Neste capítulo, em especial, vimos como o velamento é a condição de possibilidade ontológica para o fenômeno em geral. A ocultação é a modalidade essencial do ser em jogo na “verdade” compreendida enquanto revelamento. Todavia, esta oscilação só pôde ser pensada em confronto com a dimensão poética do ser em relação com a deidade.<sup>320</sup> Por isto talvez Parmênides tenha sido aquele que mais originariamente respondeu a este apelo, de forma tal que determinou a palavra do poeta como “apenas o prelúdio para a verdade do ser.”<sup>321</sup> Afinal, se foi Parmênides que disse sempre retornar à origem (fragmento V), foi Hölderlin que reconheceu que “difícilmente abandona o local aquele que habita junto à origem.”<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Esta relação abre para o seguinte: “A exposição heideggeriana da essência dos deuses gregos, em vista de elucidar o sentido do δαίμόνιον, não pretende indicar simples objetos históricos (*Gegenstände der Historie*). O que ela quer evocar é a história ‘historial’ (*Geschichte*), o acontecimento (*Ereignis*) da decisão essencial do desdobramento da verdade.” (BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 61)

<sup>321</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 162. Determinação que não deve cessar: “O diálogo com Parmênides não chega ao fim; não só porque muita coisa permanece obscura nos fragmentos legados de seu poema, mas também porque o que foi dito permanece cada vez mais digno de questão. Mas um diálogo sem fim não é uma falha. É o sinal do limitado, que em si e para o rememorar preserva a possibilidade de uma modificação do destino.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 248 [trad. port., p. 226])

<sup>322</sup> Versos 18-19 de “Die Wanderung” (cf. HÖLDERLIN: *Poemas*, p. 318).

## CAPÍTULO 4: HERÁCLITO

*No κρύπτεσθαι de Heráclito  
é anunciado pela primeira e última vez  
o que é a retração.*  
HEIDEGGER

Martin Heidegger introduz sua obra dedicada ao pensamento de Heráclito com duas narrativas que não só revelam o modo da relação deste grego com seus deuses, mas que indicam previamente traços dos elementos que irão compor a proposta que aqui se seguirá. Ainda que o próprio Heidegger considere frivolidade ater-se a biografias de pensadores – dado afirmar que pensadores são aquilo que os mesmo pensam – admite que quando um determinado dito voltado para a postura de um pensador se conserva próximo da fonte do pensamento deste, ou seja, desde que pertença com isto ao mesmo âmbito de pensamento do pensador em questão, mesmo se apresentando como um “reflexo” (*Abglanz*) da palavra do pensador, tal dito pode “conter uma verdade mais originária” (*eine ursprünglichere Wahrheit*) do que a mera comprovação factual das composições historiográficas.<sup>1</sup> Uma verdade que não carece de atestações positivas. Além do mais, “que estas estórias tenham sido narradas e que ainda estejam legadas para nós, hodiernos, demonstra que ela descende da atmosfera de pensamento do pensador e que, por conseguinte, o distingue.”<sup>2</sup>

A primeira das estórias selecionadas e que provém de Aristóteles,<sup>3</sup> tomando por base a tradução de Heidegger, reza o seguinte:

De Heráclito narra-se (uma palavra) que ele disse aos estranhos que queriam encontrá-lo. Chegando, o viram eles, como ele se aquecia junto ao forno. Ali permaneceram eles de pé (surpreendidos, e isto antes de tudo porque) ele os encorajou (os ainda hesitantes) e os chamou para entrar com as seguintes palavras: “também aqui estão presentes os deuses”.<sup>4</sup>

A postura originária do pensador é uma postura aparentemente ordinária, que revela certa precariedade de ser. Contudo, esta “indigência” se impõe como a própria

---

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 5 [trad. port., p. 21].

<sup>2</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 7-8 [trad. port., p. 23].

<sup>3</sup> *Da parte dos animais*, A 5 645 a 17 ss.

<sup>4</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 6 [trad. port., p. 22].

condição ontológica para se adentrar na dimensão originária de interface entre deuses e homens.

Εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς: “também aqui estão presentes [*anwesend*] os deuses”. “Estas palavras colocam o local da morada do pensador e sua ocupação em uma nova luz.”<sup>5</sup>

Neste primeiro curso sobre Heráclito, que se iniciou no mesmo ano em que terminou o curso sobre Parmênides, Heidegger retoma introdutoriamente aquilo que fora um mote importantíssimo deste último:

καὶ ἐνταῦθα - também aqui, junto ao forno, neste local cotidiano e habitual, onde cada coisa e cada circunstância, cada ato e cada pensamento estão de lado a lado confiados ao corrente, ao ordinário [*Geheuer*], “também aqui”, neste âmbito do ordinário, εἶναι θεούς, de forma que é assim que “os deuses se apresentam”. θεοί são os θεάοντες καὶ δαίμονες. A essência dos deuses que se manifestaram para os gregos é justamente este manifestar no sentido de se entrever no ordinário lhe excedendo, é o extraordinário [*Ungeheuer*], que se apresenta no âmbito do ordinário.<sup>6</sup>

A segunda estória (Diógenes Laércio, IX, 3) sobre Heráclito anuncia: “Ele porém se recolheu ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; aos efésios, que de pé lhe rodeavam, disse-lhes ele o seguinte: ‘seus infames, o que vos admira aqui? Ou isto não é melhor de fazer do que envidar pela πόλις com vocês?’”<sup>7</sup> De uma passagem à outra, Heráclito desloca-se do ordinário ao santuário; ainda assim, mesmo neste último, ele não se ocupa propriamente com a deusa.

Mas não se começa por criar uma confusão? Que “cotidianidade” é essa que fugiria ao comum? Não se acometeria o universo grego de moderna imanentização? Não significaria de imediato uma depreciação do divino sua “inserção” na ordem do dia? Não se alude aqui a um determinado tipo de “cotidianidade fantástica”, se busca antes a reserva radical de sentido que atualizada pelas possibilidades fácticas permeia a existência engajada exposta às intempéries de ser no mundo. Nesta dimensão, aos deuses, sobretudo à deidade grega, caberá uma *localidade distinta*, porém, não apartada desta condição efetiva. Para o ensejo de entrever tal conjuntura, o cotidiano deve inclusive ser preservado em seu caráter de “inaparente” (*Unscheinbare*), pois é esta a condição prévia que garante a reserva de sentido dos indícios que remeterão para a abertura do ser no mundo do pensador grego em questão. “Isto quer dizer que aí [*Da*],

<sup>5</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 7 [trad. port., p. 23].

<sup>6</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 8 [trad. port., pp. 23-24].

<sup>7</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 10 [trad. port., p. 25].

onde eu, o pensador, me detenho, o inaparente está reunido ao que se manifesta de maneira mais sublime”.<sup>8</sup> A partir disto, qual deve ser a condição “engajada” do pensador? Heidegger, por ocasião de tal curso, respondeu aos seus alunos: “Vocês não precisam evitar o familiar e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e estimulante na ilusória esperança de encontrar o extraordinário.”<sup>9</sup> Ao contrário, o que está em questão “é o simples, o inaparente, o inapreensível que se subtrai à investida de nossa vontade e de nossos projetos.”<sup>10</sup>

A “nobreza” de uma palavra se deixa medir pelo que nela se conserva por dizer. A essência originária da palavra é seu “deixar-manifestar” em aberto. Este “deixar-manifestar” deve ser essencialmente ao modo do que preserva o que se manifesta como tal, mesmo em seu velamento, ainda que seja “sem que os poetas e pensadores originários possuam ou mesmo necessitem desta essência velada da palavra.”<sup>11</sup> Assim, o que se deve, ou melhor dito, “o que está por pensar” (*das Zukunfende*) originariamente traz em si sua própria “obscuridade” (*Dunkelheit*), que exige um pensamento que se lhe corresponda por igual.

Heráclito recebeu a alcunha de ὁ σκοτεινός: “o obscuro”. “A relação do pensamento originário com o que lhe é o a se pensar está originariamente determinado por isto.”<sup>12</sup> A obscuridade do pensamento de Heráclito não é a resultante da falta de uma elaborada apreensão conceitual que, segundo o arraigado na tradição, é o estigma dos “pré-socráticos”. “Mas o obscuro radica no próprio ‘a-se-pensar’.”<sup>13</sup> A obscuridade, em relação ao que está por ser pensado originariamente, é “o centro de gravidade de sua essência” (*das innere Schwergewicht seines Wesens*)<sup>14</sup> por ser “uma maneira essencialmente necessária de velar-se.”<sup>15</sup> Deste modo, “Heráclito é ‘o obscuro’ porque *ele* pensa o ser como o velar-se e porque deve dizer a palavra adequada a este

<sup>8</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 9 [trad. port., p. 25].

<sup>9</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 8 [trad. port., p. 24].

<sup>10</sup> BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 56. “Para os gregos, este ‘espantoso’ (*das Erstaunliche*) é o simples, o inaparente, o próprio ser. Ele pertence tão diretamente ao habitual que ele não pode nunca ser explicado a partir deste.” (BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 56)

<sup>11</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 28 [trad. port., p. 43].

<sup>12</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 31 [trad. port., p. 46]. Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 249-50 [trad. port., pp. 227-28].

<sup>13</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 242 [trad. port., p. 255].

<sup>14</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 243 [trad. port., p. 255].

<sup>15</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 32 [trad. port., p. 47]. Daí esta condição se estender também àquele que foi o primeiro a trazer à palavra a relação entre ser e pensar, a saber, Parmênides (cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 224 [trad. port., p.206]).

pensamento. A palavra do pensamento originário abriga ‘o obscuro’.<sup>16</sup> Com isto, na medida em que Heráclito se revela como σκοτεινός, que talvez deva ser melhor “traduzido” como “o que abriga o obscuro”, seu pensamento põe sob uma nova luz a condição originária do pensar. O pensamento do pensador que pensa originariamente o obscuro deve ser contemplado à luz da clareira que abriga a própria possibilidade de que o velado se manifeste como tal e desta maneira revele o velamento como condição originária para o revelamento. Assim ficará mais claro para se ver porque a φύσις é uma das palavras fundamentais do pensamento de Heráclito.

## 4.1 Φύσις

### 4.1.1 Φύσις como “surgir e declinar”

Sem dúvida, a φύσις pode ser declarada como um dos principais centros de força da filosofia de Heidegger em seu todo, pois sua dinâmica condensa um eixo de significação tão vigoroso que mesmo quando ela não é tematizada explicitamente ao longo das obras que compõe sua *Gesamtausgabe*, ao menos se faz presente implicitamente através de seu horizonte de sentido que só pode ser apreendido plenamente a partir do contexto originário que determina a história do pensamento ocidental. Horizonte somente a partir do qual podemos entender a declaração de que “a φύσις é o próprio ser”.<sup>17</sup>

É no primeiro de seus dois principais cursos dedicados ao pensamento de Heráclito que Heidegger tratou da φύσις de forma mais ampla.<sup>18</sup> Tal análise se desencadeia a partir da leitura do fragmento 16 de Heráclito,<sup>19</sup> eleito como o primeiro a ser considerado por condensar a dinâmica originária da φύσις: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

<sup>16</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 32 [trad. port., p. 47]. “Porque o ‘a se pensar’ é, em essência, o velar-se (e com isto o ‘obscuro’ em tal sentido), por isto e somente por isto o próprio pensamento essencial, que permanece conforme ao ‘obscuro’ em sua experiência é necessariamente obscuro.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 32 [trad. port., p. 47])

<sup>17</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 11 [trad. port., p. 23; trad. bras., p. 45]. Isto sempre em virtude do seguinte fato: “a φύσις se descerrou para os gregos em virtude de uma experiência fundamentalmente poética do pensamento do ser”. (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 11 [trad. port., p. 23; trad. bras., p. 45])

<sup>18</sup> A φύσις é uma das “constantes originárias” presente ao longo de todo o pensamento de Heidegger, entretanto, aparece como central também em “Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 239-301).

<sup>19</sup> Assim como nos capítulos anteriores, a numeração dos fragmentos segue sempre a ordenação estabelecida por Hermann Diels (“*Die Fragmente der Vorsokratiker*”).

Para Heidegger, esta questão é “espantosa” (*erstaunlich*)<sup>20</sup> A sentença fala sobre “o que nunca declina” (*das niemals Untergehende*): τὸ μὴ δῦνόν ποτε.<sup>21</sup> Mas a sentença não revela *o que* é isto que nunca se declina, pois diz apenas da modalidade de ser daquilo que na obscura sentença permanece velado como tal.<sup>22</sup> O que nunca declina está posto pela sentença em relação com um τις, com “alguém”. Perguntar por alguém soa automaticamente, para nossos ouvidos, perguntar por uma pessoa. Contudo, devemos sempre lembrar que para os gregos que tinham seu ser-no-mundo determinado por suas relações com seus deuses,<sup>23</sup> este “quem” “permanece aqui, antes de tudo, indeterminado.”<sup>24</sup>

Devemos observar que está novamente presente no dito de um pensador originário o verbo λάθοι, que como vimos, provém de λανθάνω (λαθεῖν, λανθάνειν): “estar velado”. Logo, o fragmento 16 de Heráclito, traduzido em seu todo por Heidegger, anuncia o seguinte: “como alguém poderia ser velado diante do que nunca declina?” Este dito de Heráclito expõe o ser em sua dinamicidade originária: “O ‘declinar’, pensado em grego, tem sua essência a partir do *adentrar em uma ocultação*.”<sup>25</sup> [...] O declinar, no sentido de entrar em ocultação, é antes ‘um’ ser, se não talvez inclusive *o ser*, este, a saber, pensado em grego, este, a saber, em sua experiência originária.”<sup>26</sup>

Contudo, se não devemos perguntar pelo *que* nunca declina, isto é aviso para que antes não falemos do que nunca declina, mas prioritariamente do “nunca declinar”, pois ainda que τὸ δῦνον também possa significar “o que declina”, “porém, no sentido

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 251 [trad. port., p. 229].

<sup>21</sup> Heidegger substantiva o verbo *untergehen* (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 45), que literalmente significa “ir abaixo”, o que parece estar de acordo com o termo grego, pois o verbo δύνω é empregado para “submergir” (cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 154). Para nossa tradução, acatamos a sugestão de Márcia Schuback (cf. HEIDEGGER: *Heráclito*, p. 62).

<sup>22</sup> “O que a sentença pergunta? Ela pergunta: πῶς - como, de que modo”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 47 [trad. port., p. 64])

<sup>23</sup> Heidegger inclusive, em nota, remete aos fragmentos 30 e 53 de Heráclito (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 46 [trad. port., p. 63]); fragmentos nos quais a relação dos homens com os deuses está posta em jogo. Todavia, cabe já ainda a seguinte advertência feita pelo próprio autor: “Porém, por ser o homem que aqui fala um pensador e por pertencer este pensador à proximidade de Ártemis e Apolo, pode ser que sua sentença seja essencialmente um diálogo com os que entrevêm, com os deuses. Então poderia a sentença, que diz ‘alguém’, também aludir aos deuses.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 172 [trad. port., p. 183])

<sup>24</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 46 [trad. port., p. 63]. Ainda: “O ‘alguém’ está em questão na perspectiva da possibilidade de *seu* manter-se velado.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 257 [trad. port., p. 235])

<sup>25</sup> *Eingehen in eine Verbergung*. Obs.: o verbo alemão *eingehen*, além de “entrar”, significa também “deixar de ser”. (Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 258 ss. [trad. port., pp. 235 ss.])

<sup>26</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 50 [trad. port., pp. 66-67].

discutido, τὸ δῦνον não significa somente o que declina. De modo algum a palavra τὸ δῦνον é unívoca. Sim, seu caráter literal consiste inclusive em ser ambíguo.”<sup>27</sup> Novamente devemos retomar a questão do “participial”. Τὸ δῦνον é um participio (μετοχή), o que significa “ter parte”: “a palavra δῦνον é caracterizada por uma espécie de ‘ter parte’ [*Teilhabschaft*] porque ela, na condição da palavra que ela é, pode tomar parte [*teilnehmen*] tanto no tipo de palavra que chamamos ‘nome’ ou ‘substantivo’, como também no tipo de palavra do qual o próprio participio é uma derivação, a saber, o verbo.”<sup>28</sup> Já vimos que o substantivo predomina na linguagem com a substancialização da palavra que poderia conservar o tempo da ação em sua decorrência.<sup>29</sup> “Mas τὸ δῦνον pode também significar o que declina em seu declinar, logo, o próprio declinar como tal. Com isto, a palavra τὸ δῦνον, enquanto participio, oferece duas possibilidades segundo as quais ela pode ser pensada.”<sup>30</sup> Caso nos prendamos apenas a um sentido, perdemos de vista a possibilidade de remissão ao “ser em aberto” constitutiva das palavras fundamentais. “Então, com a concepção substantivista, pensamos ao largo [*vorbeidenken*] da significação aqui essencial da palavra. Então sobretudo ainda não apreendemos o que aqui está por pensar. Então já está errada a questão se a colocamos perguntando pelo *que* aqui declina ou não.”<sup>31</sup> Uma vez observado o que acaba de ser dito, então deverá ser reconsiderada a tradução do fragmento 16 de Heráclito: “ao não declinar, como alguém pode ser velado?” Este deslocamento de sentido institui uma relação essencial entre “declinar” (δῦνω) e “velar” (λάθω).<sup>32</sup>

Heráclito foi também caracterizado como o “pensador do devir”. Entendemos que tal alcunha não deve ser rejeitada no horizonte da ontologia de Heidegger, desde que atentemos para o fato de que neste mesmo horizonte deve haver certa diferença entre ser e devir, mas não oposição no sentido de exclusão postulado pelo princípio de não contradição, dado que o devir é simplesmente o próprio ser em seu ser, isto é,

<sup>27</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 52 [trad. port., p. 69].

<sup>28</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 52-53 [trad. port., p. 69]. “Todas estas possibilidades de compreensão repousam no assim chamado ‘participio’ conforme uma unidade que lhe é própria e na qual oscila a riqueza de palavras que de modo algum é esgotada através de análise gramatical.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 72 [trad. port., p. 86])

<sup>29</sup> Como já indicado, “verbo”, em alemão, se diz também *Zeitwort*. Literalmente: “palavra do tempo”: “Em vez de *verbum*, *verbale*, termos da gramática latina, dizemos *Zeitwort*.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 58 [trad. port., p. 74]) Esta denúncia se encontra detalhadamente presente em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 40-56 [trad. port., pp. 61-84; trad. bras., pp. 81-100].

<sup>30</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 53 [trad. port., p. 69].

<sup>31</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 53 [trad. port., p. 69].

<sup>32</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 259 [trad. port., p. 236].

sendo.<sup>33</sup> Inclusive, poderíamos depreender do próprio pensamento de Heráclito (fragmento 30) que o que é em sua totalidade (o cosmo) é sempre no devir de sua alternância entre vir a ser e vir a deixar de ser. Se Heráclito nos deixa pensar o devir desta forma, disto se pode inferir que o “nunca declinar” pressupõe o “incessante surgir”. “Então o que nunca é um declinar, deve, contudo, ser sempre um surgir.”<sup>34</sup> Dito em grego: τὸ ἀεί φύον. Onde, “no lugar de τὸ φύον, poderia também estar ἡ φύσις”.<sup>35</sup>

A φύσις como “surgir” diz respeito ao *como* o mundo se abre, como a essência do ser, “para não falar da saudação dos deuses”,<sup>36</sup> se doa aos entes no próprio manifestar que se mostra como tal: “A palavra φύσις significa: o surgir, a partir de si, ao aberto e ao livre e o estar aí no que surgiu se manifestando e que neste manifestar se doa ao livre”.<sup>37</sup>

Contudo, o ente, em sentido verbal, é o ser em sua atualização. Como não pode haver “ser em si”, esta “atualização” exige que o ser abra espaço para que o ente seja.<sup>38</sup> Desta forma, é apenas para o ente que o ser se declina, sem que contudo possa cessar este declinar; pois do contrário, nada deixaria de ser. Logo, o declinar é um modo essencial de ser, essencial pois que imprescindível para o incessante surgir originário. Por isto Heráclito não se contradiz ao dizer através de seu fragmento 123 que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

O que este segundo fragmento diz em favor do primeiro será conhecido “somente se pensarmos o dito na composição de suas três palavras, pensando-o como o dito de um pensador que é originário.”<sup>39</sup> O verbo é aparentemente por muitos conhecido: φιλεῖ (φιλέω). Aqui se diz então que a φύσις, isto é, o surgir “tem apreço”

<sup>33</sup> A rejeição desta oposição, em Heidegger (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 105 [trad. port., p. 117]), se difere fundamentalmente daquela proposta por Nietzsche como “a mais elevada vontade de poder” (*der höchste Wille zur Macht*): “cunhar no devir o caráter do ser” (*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen*). Cf. o aforismo 617 em NIETZSCHE: *Wille zur Macht*, p. 418. Difere pelo fato fundamental de que em Heidegger o ser não se reduz à vontade!

<sup>34</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 87 [trad. port., p. 100]. Cf. tb. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 259 [trad. port., p. 236].

<sup>35</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 87 [trad. port., p. 101]. Cf. tb. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 259 [trad. port., p. 236].

<sup>36</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 87 [trad. port., p. 101].

<sup>37</sup> *Das von sich aus Aufgehen ins Offene und Freie und im Aufgegangenen Dastehen und Erscheinen und im Erscheinen dem Freien sich dargeben* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 25 [trad. port., p. 39]).

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 234-35 [trad. port., p. 215].

<sup>39</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 140 [trad. port., p. 150]. Obs.: o fragmento 123 também é considerado em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 87 [trad. port., p. 126; trad. bras., p. 140].

por “ocultar-se” (κρύπτεσθαι).<sup>40</sup> A φύσις pertence ao “velar-se” com toda sua essência. Assim, o surgir é também um “declinar”. Esta copertença originária se antepõe aos princípios lógicos, seja o aristotélico da “não contradição”, absorvido na “doutrina da antinomia”, de Kant, que afirma que à coisa alguma cabe um predicado que lhe contradiga, seja o da dialética de Hegel, que admitiria na síntese o par dos opostos. O primeiro não vale porque aqui não se trata de um objeto determinado por seu predicado; o segundo, porque a síntese deve ser inadmissível para a preservação da tensão como tal. Por conseguinte, surgir e declinar, pensados radicalmente, não devem ser postos em “natural” relação causal, pois “surgir já é em si declinar.”<sup>41</sup>

Dizer que “o surgir tem apreço pelo velar”<sup>42</sup> implica compreender este “apreço” (*Gunst*) “no sentido originário de propiciar e preservar [*Gönnens und Gewährns*].”<sup>43</sup> Assim se faz próprio da essência do surgir sustentar a essência do declinar.

Propiciar e preservar, pensados originariamente, constituem a própria “filia” (φιλία). A propiciação conjuga velar e revelar. A φιλία é a “referência essencialmente alternante” (*wechselweisen Wesensbezug*) entre surgir e velar-se.<sup>44</sup> Ambas recebem de sua relação a possibilidade de ser condição prévia para tudo que é e deixa de ser. O surgimento, tomado em sua condição relacional com o velamento, nunca deixa de declinar, ao contrário, reivindica a este como o que lhe põe em jogo. Assim, a filia pode ser dita também como a “intimidade” (*Innigkeit*) entre surgir e velar.<sup>45</sup> Logo, surgir, declinar e φιλία não são por si mesmos, mas são a própria referência mútua no jogo do ser. A tensão deste jogo revela inclusive que “a filia [*Gunst*] é o traço fundamental da ἔρις, do conflito, tão logo pensemos este originariamente”.<sup>46</sup> Deste modo, o surgir só tem sua essência preservada na medida em que é concessão de possibilidade para o velar, de tal maneira que também vigore o contrário.<sup>47</sup> “O que desta forma se manifesta essencialmente [*west*] como a simplicidade da filia do surgir que vela, deixa-se

<sup>40</sup> A tradução de Heidegger: *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 110 [trad. port., p. 122]) Segundo tradução convencional: “A natureza ama esconder-se” (BORNHEIM [org.]: *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 43).

<sup>41</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 118 [trad. port., p. 129].

<sup>42</sup> “O velar afiança ao surgimento sua essência [*Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen*].” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 138 [trad. port., p. 149])

<sup>43</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 128 [trad. port., p. 140].

<sup>44</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 132 [trad. port., p. 144].

<sup>45</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 133 [trad. port., p. 145].

<sup>46</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 133 [trad. port., p. 145].

<sup>47</sup> “O surgir não seria o que é se antes e sempre não permanecesse reservado e resguardado [*zurückbergen*] naquilo que é um velar-se.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 137 [trad. port., p. 148])

denominar através de uma palavra: φύσις.”<sup>48</sup> A imagem a qual Heidegger recorre é clara:

O que seria da fonte que brota à luz da terra se ficasse sem o propiciamento [*Gunst*] das águas que lhe acorrem no subterrâneo? Ela não seria fonte. Ela deve pertencer às águas ocultas [*verborgen*]. Esta pertença diz que a fonte, segundo sua essência, permanece abrigada [*geborgen*] nas águas que se ocultam [*verbergenden*] e que somente a partir delas é que permanece como fonte.<sup>49</sup>

O surgir provém do aberto, no qual se vela a possibilidade de ser: “A φύσις é o jogo do surgir no velar-se, que abriga [*birgt*] na medida em que libera o aberto que surge, o livre.”<sup>50</sup> No surgir, a essência da φύσις se desvela como o que se vela.

Ao despontar originariamente como *eixo fundamental de toda a dinâmica ontológica*, a φύσις também se mostra como “junção [*Fügung*], na qual o surgimento se junta [*sich fügt*] ao velamento e este ao surgimento. A palavra grega para junção soa ἄρμονία.”<sup>51</sup> É através da ἄρμονία, “que é o próprio φύειν da φύσις”,<sup>52</sup> ou seja, a φύσις em sua modalidade verbal, que se introduz o fragmento 54 de Heráclito: ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. “Junção inaparente sobre a nobre conjunção que urge por aparência.”<sup>53</sup>

Ἀφανῆς é “o inaparente” (*die Unscheinbare*).<sup>54</sup> Surgir é o que permite o manifestar ao aberto; contudo, o surgimento enquanto tal não se mostra no manifestar.

<sup>48</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 133 [trad. port., p. 145].

<sup>49</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 137 [trad. port., p. 148]. “Então o mais próprio é a origem e a origem é o inesgotável. Na verdade, da fonte jorra a pura plenitude do mais próprio. Mas isto já significa que esta plenitude pode, de imediato, ser encontrada ‘na fonte’? Se pode estar sobretudo de imediato junto ‘à’ fonte? Como, se justamente da fonte se desvia na direção contrária a torrente que dela brota? Então ir até a fonte é quase sem sentido. Por isto o mais difícil é se aproximar adequadamente do âmbito da fonte.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 174)

<sup>50</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 139 [trad. port., p. 150].

<sup>51</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 141 [trad. port., p. 153]. Obs.: no primeiro capítulo vimos como Heidegger se vale da palavra *Fuge* (que também traduzimos por “junção”, mas que aqui é empregada para traduzir ἄρμός: “encaixe”) para dizer a δίκη. A proximidade entre δίκη e ἄρμονία se mantém assim tanto no plano tradicional quanto no da ontologia originária, pois ἄρμονία diz tanto “lei” (que é também o sentido tradicional da δίκη) quanto “juntura” (cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 82).

<sup>52</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 142 [trad. port., p. 154].

<sup>53</sup> “*Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 142 [trad. port., p. 154]) Em um outro momento (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 102 [trad. port., pp. 147-48; trad. bras., p. 158]), este fragmento se deixou ainda traduzir por Heidegger nos seguintes termos: “a harmonia que não se mostra (de imediato e sem mais nem menos) é mais forte que aquela (sempre) evidente” (“*der nicht [unmittelbar und ohne weiteres] sich zeigende Einklang ist mächtiger denn der (allemal) offenkundige*”).

<sup>54</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 142 [trad. port., p. 154]. “Só é provável que a φιλία do φιλεῖν no fragmento 123 e a ἄρμονίη ἀφανῆς no fragmento 54 sejam o mesmo se a articulação, graças à qual desocultar e ocultar se articulam íntima e antagonicamente, possa permanecer o inaparente em todo o

Por conseguinte, “a φύσις não ocorre como algo que se manifesta no interior do que surge ou surgiu, mas ela é o inaparente em tudo que se manifesta”.<sup>55</sup> Ela não é um processo intrínseco da natureza, mas é o que abre para o ser.

A φύσις é de posição ambivalente, pois designa tanto um dos pólos da relação com o κρύπτεσθαι, sendo assim o próprio surgir, como também determina a essência da junção entre ambos. “A φύσις é então igualmente o nome para um dos correlatos e ao mesmo tempo o nome para a relação.”<sup>56</sup>

Sendo a φύσις o que determina aquilo que os pensadores originários têm por pensar, os elementos que compõe o pensamento de Heráclito devem ser pensados a partir desta em seu horizonte originário. Enquadrado entre os “fisiólogos”, Heráclito é taxado de pensador do fogo, sendo este elemento a “substância natural” que o encerraria entre os “naturalistas pré-socráticos”. Para aquém desta classificação, devemos observar que o fogo é “a cisão entre o claro e o escuro”.<sup>57</sup> O fogo articula o claro e o escuro, os reúne em sua tensão. O fogo, em sua intensidade fomentada por esta tensão, “abre o espaço de jogo do manifestar diante da esfera do desaparecer.”<sup>58</sup> O fogo, ao modo do raio (sinal de Zeus), está dito no fragmento 64 de Heráclito: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός. “O raio, porém, dirige o ente no todo.”<sup>59</sup> Para compreendermos a tradução de Heidegger, lembremos que ele entende o πάντα como o ente em sua totalidade. O raio é o sinal da clareira que se abre no instante em que os entes velados transparecem e retornam, no deixar de ser do raio, ao velamento que os abriga. “Por isso a φύσις não é somente, segundo a palavra, o mesmo que φάος, a luz, mas é também o puro surgir”.<sup>60</sup> Mas é no fragmento 66 que o fogo se desvela em toda sua força originária: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήφεται. “O fogo, sempre em advento, destacará e suspenderá a tudo (juntando).”<sup>61</sup> A luz do fogo originariamente revelado é o que

---

inaparente, para que aí se mostre em tudo que se manifesta.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 264 [trad. port., pp. 240-41])

<sup>55</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 143 [trad. port., p. 155].

<sup>56</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 158 [trad. port., p. 169]. “Pudéssemos de imediato dizer o que se vela atrás do enigma da ambigüidade essencial da φύσις, então teríamos já nomeado a essência da origem.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 159 [trad. port., p. 169])

<sup>57</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 161 [trad. port., p. 172].

<sup>58</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 161-62 [trad. port., pp. 172-73].

<sup>59</sup> *Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 162 [trad. port., p. 173])

<sup>60</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 162 [trad. port., p. 173].

<sup>61</sup> Diferentemente do fragmento anterior, aqui Heidegger acata a tradução de πάντα por “tudo”: *Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend es) herausheben und wegheben.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 163 [trad. port., p. 174])

delimita o espaço de jogo do que se manifesta. Isto é o que permite também a φύσις ser “junção inaparente” (*die unscheinbare Fügung*).<sup>62</sup> Ainda segundo a palavra de Heráclito (fragmento 30), o fogo é o próprio κόσμος: “Este mundo, o mesmo em tudo, nenhum deus e nenhum homem o fez, mas ele sempre foi, é e será fogo insurgente, acendendo e apagando segundo a medida.”<sup>63</sup> Aqui, a “medida” (μέτρα) está determinada pela amplitude do aberto, “que constitui a essência mais própria do κόσμος”.<sup>64</sup>

A ἄρμονία garante a dinâmica originária da φύσις da seguinte maneira: “a junção em si é sobretudo o voltar-se de um para outro na ‘dis-tensão’ [*Ent-spannung*] desprendida”.<sup>65</sup> A ἄρμονία, entre surgir e velar, é o que deixa um sair de encontro ao outro na tensão comum a ambos. Assim, a ἄρμονία pensada originariamente é essencial para que surgir e velar possam se abrigar mutuamente. Um conduz ao outro o que lhe contrapõe, para que na preservação da tensão ambos se mantenham na relação que os constitui. “Levar de um ao outro” (*Übereinanderhinfahren*) significa em grego τὸ ἀντίξουν: “aqui se alude à junção [*Fügung*] da conjunção essencial [*Wesensgefüge*] da própria φύσις.”<sup>66</sup> É em tensão comum que surgir e declinar se sustentam mutuamente, se suportam no sentido de que é na tensão que um porta a possibilidade da relação essencial com o outro. Nesta relação de tensão, “na medida em que ela reina, ela ‘conjuga’ o surgir com o velar.”<sup>67</sup> Por sua vez, “o compor, o ‘trans-portar’ [*Zu-tragen*] de um para a essência do outro, ao modo da junção da unidade essencial, significa em grego συμφέρειν;”<sup>68</sup> É então a partir destes elementos que se articula o fragmento 8: τὸ ἀντίξουν συμφέρειν καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν. “O conduzir ao oposto um recompor e a partir do separar: a resplandecente junção.”<sup>69</sup> O ἀντίξουν é aqui pensado por Heidegger como a própria referência alternante entre φύσις e κρύπτεσθαι. Dinâmica, inclusive, que segundo Heidegger determina o παντα ῥεῖ de

<sup>62</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 163 [trad. port., p. 174].

<sup>63</sup> κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

<sup>64</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 170 [trad. port., p. 181]. “μέτρα são as medidas no sentido originário da amplitude [*Weiten*] que surge e se encerra, somente na qual cabe um horizonte para a vista humana e para a qual pode se abrir, para assim avistar a medida, ou seja, a ‘envergadura’ [*Spann-Weite*”], na qual um ente se manifesta como tal.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 171 [trad. port., pp. 181-82])

<sup>65</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 147 [trad. port., p. 159].

<sup>66</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 145 [trad. port., p. 157].

<sup>67</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 145 [trad. port., p. 157].

<sup>68</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 145 [trad. port., p. 157].

<sup>69</sup> “*Das Gegen-fahren ein Zusammenbringen und aus dem Auseinanderbringen die eine erstrahlende Fügung.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 145 [trad. port., p. 157]) Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 100 [trad. port., p. 146; trad. bras., p. 156].

Heráclito.<sup>70</sup> Contudo, “pensando a coisa ainda mais originariamente, devemos inclusive dizer que também a essência do ἀντίξουν, do συμφέρειν e do διαφέρειν está determinada *pela φύσις*”.<sup>71</sup>

Os termos fundamentais deste último fragmento considerado estão presentes também no fragmento 51: οὐ ξυνηῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεται · παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. “Não compreendem eles como deve ser o desunir-se na medida em que ele (no desunir de si próprio) se compõe consigo; se distendendo (amplamente) para trás (a saber, o que se desune) se manifesta a junção, como ela (a essência) se mostra no horizonte do arco e da lira.”<sup>72</sup>

Heidegger aponta que este fragmento contém o dístico “da proximidade entre Hölderlin e Heráclito”.<sup>73</sup> Proximidade significativa, pois quando Hyperion, personagem principal do romance homônimo de Hölderlin, tenta responder a Diotima, por ocasião de uma viagem por Atenas,<sup>74</sup> “por que em especial os atenienses tiveram de ser um povo filosófico?”,<sup>75</sup> mais especificamente, por que “este povo poeticamente religioso também teve de ser um povo filosófico”,<sup>76</sup> replica o seguinte: “A grande palavra, o ἑν διαφέρον ἑαυτῶ (‘o uno em si mesmo diverso’) de Heráclito, isto somente um grego

<sup>70</sup> Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 102 [trad. port., p. 148; trad. bras., p. 158].

<sup>71</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 146 [trad. port., p. 158].

<sup>72</sup> “Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zurückspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringen) west die Fügung, wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 147 [trad. port., p. 159]) Obs.: tradicionalmente existe uma controvérsia em torno do verbo do fragmento. Heidegger opta pela versão que traz συμφέρεται (συμφέρω: “compor”). Contudo, segundo nota do próprio Heidegger, a estabelecida coletânea de Diels traz ὁμολογέει (ὁμολογέω: “reconhecer”). De toda forma, como aponta o próprio Heidegger, συμφέρω provém “do grego συνήμι” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 148 [trad. port., p. 160]) que, segundo ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 555, diz tanto “enviar juntamente”, “lançar um contra outro”, quanto “atender”, “escutar” e “compreender”. Todavia, *zusammenbringen* (“compor”), de certa forma também remete, ainda que vagamente, a “com-preender”, daí nossa opção.

<sup>73</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 31 [trad. port., p. 46]. Esta proximidade nos parece premente para Heidegger, pois assim como reserva um espaço especial para Hölderlin em sua principal obra onde trata de Heráclito (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 200-25 [trad. port., pp. 213-36]), faz o mesmo em relação a Heráclito na principal obra dedicada a Hölderlin (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 123-29 [trad. port., pp. 119-24]).

<sup>74</sup> Para saber mais sobre a incursão de Hölderlin pela Grécia a partir da leitura de Heidegger, cf. HEIDEGGER: *Zu Hölderlin Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>75</sup> HÖLDERLIN: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. München: dtv, 2005, p. 110 [trad. port., HÖLDERLIN: *Hipérion ou O Eremita na Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 99].

<sup>76</sup> HÖLDERLIN: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, p. 108 [trad. port., p. 98]. O que está em questão neste diálogo é a própria “idéia da filosofia: ela pertence ao espírito que acolheu a imagem dos deuses olímpicos e com isso deu ao pensamento grego sua orientação predominante.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 212)

poderia encontrar, pois ela é a essência da beleza, e antes que fosse encontrada, não havia filosofia, somente então se pôde determinar o que era o todo.”<sup>77</sup>

Entretanto, segundo o próprio Heidegger, é na segunda parte deste último fragmento referido que se encontra o que é “antes de tudo o preponderante para nós.”<sup>78</sup> Neste dito surgem arco e lira, sinais de Ártemis e Apolo, sinais que indicam a essência dos deuses do pensamento de Heráclito.<sup>79</sup> “Agora percebemos que a essência do ‘a-se-pensar’, logo, daquilo que Heráclito pensa, a saber, a φύσις enquanto ἁρμονία, se desvela no arco e na lira. Podemos agora ainda ousar duvidar que Ártemis e Apolo são os deuses de Heráclito?”<sup>80</sup>

O surgir vem a ser na medida em que, provindo do velar-se, entra em tensão com o mesmo. Ao surgir, o surgimento parece estar afastado da possibilidade de voltar a se velar. Contudo, o que está mais próximo de declinar se não aquilo que já surgiu? É desta maneira que as extremidades do arco e da lira estão arqueadamente próximas: tencionados por uma linha distendida ao extremo. “A deusa, cujos sinais são arco e lira, está a ser ela própria somente a partir da φύσις e junto a esta. Por isso ela, enquanto a caçadora, vagueia originariamente pela assim por nós chamada ‘natureza’.”<sup>81</sup>

Mas antes que passemos a indagar pela essência dos deuses do pensamento de Heráclito, convém resumir o que foi conquistado neste tópico. Começamos perguntando por aquilo que, no dito de Heráclito (fragmento 16) é o que nunca declina. Procuramos contemplar esta questão na forma participial da palavra com o intuito de resgatar a modalidade verbal resguardada na mesma. Com isto, a questão passou a girar em torno do “nunca declinar”; dito de maneira “positiva”, do “incessante surgir”. A partir deste jogo foi apresentada a φύσις como a “filia alternante” entre surgir e velar. Esta propiciação mútua é a “junção inaparente”, que pode ser dita heracliticamente como a ἁρμονία que rege o κόσμος.

Segundo Heidegger, os deuses pertencem à φύσις “na medida em que eles se manifestam e se apresentam [*anwesen*], se desvanecem [*verwesen*] e desaparecem, se entrevêm no revelado e se retraem.”<sup>82</sup> Isto está em relação íntima com o fato de que pensar a φύσις é pensar o ente no todo tão logo cada ente “é, possa ou deva ser tudo que

<sup>77</sup> HÖLDERLIN: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, p. 109 [trad. port., p. 99].

<sup>78</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 152 [trad. port., p. 163].

<sup>79</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 152 [trad. port., p. 163].

<sup>80</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 152 [trad. port., p. 163].

<sup>81</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 153 [trad. port., p. 164].

<sup>82</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 205 [trad. port., p. 217].

este não é.”<sup>83</sup> Por isso a φύσις é o que desvela originariamente o próprio ser em retração no ente.<sup>84</sup> “Somente agora o ente se torna como tal: sendo.”<sup>85</sup> É inclusive movido por este “acontecer” originário que Heidegger reserva amplo espaço para desdobrar a φύσις como o fundamento originário da ζωή e da ψυχή.<sup>86</sup> Todavia, entendemos que esta empresa bem pode ser sintetizada no reconhecimento fundamental de que “o traço fundamental da φύσις e da ζωή é o surgir que parte de si e ao mesmo tempo o retornar-a-si que se encerra.”<sup>87</sup> Ou seja, é o próprio dar-se originário da clareira do ser em seu jogo de velamento e revelamento.<sup>88</sup>

#### 4.1.2 Ártemis e Apolo – deuses da φύσις

A partir das duas narrativas que introduziram este capítulo percebemos que Heráclito tem uma relação originária com os deuses que é essencialmente peculiar. O modo como Heráclito pensa enquanto pensador originário está determinado por sua relação com os deuses Ártemis e Apolo.

Na segunda das referidas passagens, Ártemis é citada nominalmente. Como é sabido, Heráclito era proveniente de Éfeso, região consagrada a Ártemis.<sup>89</sup> Contudo, tal fato, por si mesmo, indica mas não sustenta a relação de Ártemis com o pensamento de Heráclito. “Para este mesmo pensador, que se chama ‘o obscuro’ e é mesmo ‘o obscuro’, deve ser Ártemis, que traz a alcunha de ‘portadora da luz’,<sup>90</sup> a deusa de seu pensamento.”<sup>91</sup> Não só por isto, mas também porque “Ártemis é a sempre longínqua.”<sup>92</sup>

<sup>83</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 205 [trad. port., p. 217].

<sup>84</sup> “A ἐπιστήμη φυσική da Grecidade é um caminho e uma tentativa de compreender o ente no todo no horizonte do ser, de se colocar e estar diante do ente para que o mesmo se mostre em seu ser. Todo o pensamento ocidental não vai além desta tentativa, no máximo, dela se desviou.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 205 [trad. port., p. 217])

<sup>85</sup> *Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend.* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 47 [trad. port., p. 72; trad. bras., p. 90])

<sup>86</sup> “O que foi dito sobre o nome originário φύσις, vale também para a palavra ζωή, que traduzimos por ‘vida’. [...] É somente por acaso que dizemos que o sopro da vida se esvaiu e que a luz da vida se extinguiu quando a alma desaparece?” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 300 [trad. port., p. 309])

<sup>87</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 298 [trad. port., p. 307]. “Da mesma forma, a palavra ζωή tem a mesma amplitude de significação da φύσις, de forma que ζωή também pode se tornar o nome para o próprio ser.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 300 [trad. port., p. 309])

<sup>88</sup> “Ele se avista na clareira, isto é sua ζωή; ‘vida’, dizemos nós.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 173 [trad. port., p. 183])

<sup>89</sup> Tanto assim é que o apóstolo Paulo, ao tentar pregar nesta região, teve de ouvir durante horas a reprimenda da multidão que clamava μεγάλη ἡ Ἄρτεμις τῶν Ἐφεσίων: “grande é a Ártemis dos efésios” (cf. Atos dos Apóstolos XIX, 34).

<sup>90</sup> “Daí sua constante designação de ‘Lucífera’ (φωσφόρος).” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 76)

<sup>91</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 33 [trad. port., pp. 47-48].

Ártemis, tanto quanto seu irmão Apolo, é a portadora da lira e do arco. Estes conservam em suas formas coincidentes os sinais da essência destes deuses. Aqui não se trata de “simbolismo”, “imagética” ou “representatividade”, mas de buscar corresponder ao pensamento originário naquilo que lhe é mais próprio: em sua dimensão poética. Lira e arco são o que são na tensão de seus extremos unidos por tênues linhas.

O arco faz de Ártemis a deusa da caça. Ártemis traz a morte para a vida, da qual se nutre a própria vida. Heráclito bem soube dizer esta circularidade essencial através da ambigüidade da linguagem originária presente em seu fragmento 48: τῶ τῶξω ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. “O arco tem por nome a vida, por obra, a morte.”<sup>93</sup> Ártemis deixa que a morte surja como condição sempre renovada da vida. Assim, “a deusa do surgimento é ao mesmo tempo a deusa da morte.”<sup>94</sup> Este jogo é preservado pelo “conflito” entre ser e não-ser, a ἔρις e o πόλεμος em sentido originariamente ontológico. Por isso, “para Heráclito, que pensa o conflito como a essência do ser, Ártemis, a deusa com arco e lira, é a mais próxima.”<sup>95</sup>

Entre os extremos de ser, Ártemis “é a manifestação do que se contrapõe [*Gegenwendigen*] e nunca e nem em parte alguma ela está inclinada a dirimir o que se contrapõe ou a favorecer um dos lados para dar cabo da contraposição.”<sup>96</sup> Ártemis é assim a própria “contra-dicção” (“*Wider-spruch*”). Ela “deixa esta própria ‘contradição’ se entrever em todo ente através de seu manifestar”,<sup>97</sup> de forma que ela é o que é porque “originariamente deixa o extraordinário do conflito se entrever no ordinário.”<sup>98</sup>

Sendo Ártemis a deusa do “jogo” entre surgimento (*Aufgehen*) e declínio (*Untergehen*), ela é também a deusa da φύσις no sentido que Heidegger busca depreender desta palavra fundamental que é uma das principais dentre as quais

<sup>92</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 54. “Deusa da lonjura, seu reino é o ermo sempre longínquo.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 73) “Deusa das vastidões e do longínquo” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 76), “é próprio dela também sumir-se na lonjura.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 72)

<sup>93</sup> Heráclito se vale de um jogo de sentidos permitido pela oscilação da entonação de palavras homônimas, pois “arco”, além do mais usual τόξον, se diz também βίος, sendo que βίος, por sua vez, significa “vida”.

<sup>94</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 17 [trad. port., p. 32].

<sup>95</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 18 [trad. port., p. 33].

<sup>96</sup> “Este conflito [*Streit*] não é somente insuprimível [*unaufhebbar*], como também pertence à essência do conflito lutar contra [*widerstreiten*] toda tentativa de supressão [*Aufhebung*].” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 26 [trad. port., p. 40])

<sup>97</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 26 [trad. port., p. 40].

<sup>98</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 26 [trad. port., p. 40].

designam o que originariamente se tem por pensar. A mesma através da qual se aproximam Heráclito e Ártemis.<sup>99</sup>

Apolo, irmão de Ártemis,<sup>100</sup> traz os mesmos sinais desta,<sup>101</sup> e é também por isto, junto com a irmã, “o deus de Heráclito.”<sup>102</sup> Isto porque “ambas as divindades têm algo de misterioso, inacessível, longínquo. Como arqueiros, eles ferem de longe, sem ser vistos”.<sup>103</sup> Estes “mesmos sinais” remetem a uma essência comum, pois se já indicamos que “Ártemis é a sempre longínqua”, por seu turno, “a distância pertence ao ser de Apolo.”<sup>104</sup> Por isto “o ser de ambos dá testemunho de uma lonjura que podemos chamar de ocultação”.<sup>105</sup> Isto de maneira tal que “Apolo revela também o oculto e o porvir”.<sup>106</sup>

Segundo Walter Otto, “depois de Zeus, Apolo é o deus grego mais importante. Já Homero não deixa dúvidas quanto a isso.”<sup>107</sup> Em termos de uma espécie de “ontologia originária do divino”,<sup>108</sup> este estatuto faria de Apolo “símbolo da caducidade de todos os entes terrenos, mesmo dos maiores, em face da divindade.”<sup>109</sup> Mas Heidegger aponta de maneira mais específica que a relação entre Heráclito e Apolo

está conservada no fragmento em que o pensador se refere a este deus, e isto significa: o faz visível em sua essência. Heráclito diz aqui em quais indícios Apolo é o que se entrevê e o que se manifesta e como ele, em seu manifestar, acena ao ser. O próprio deus deve, no modo em que é deus, corresponder ao ser, o que significa: corresponder à essência da φύσις.<sup>110</sup>

<sup>99</sup> “Esta proximidade seria então justamente o sinal de que Heráclito é um pensador originário.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 16 [trad. port., p. 31])

<sup>100</sup> “Desde tempos remotos, ambos se encontram firmemente ligados um ao outro;” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 54).

<sup>101</sup> “Ninguém duvida de que o arco e a lira lhe pertencem desde as priscas eras”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 56) É o que testemunhou Homero, por ocasião das “primeiras palavras de Apolo recém-nascido” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 63): “Súbito, o Puro Apolo aos imortais então profere: / ‘Que eu ame a cítara e o arco flexível;’”. (CABRAL [ed.]: *O hino homérico a Apolo*. Campinas: Unicamp, 2004, p. 134 [vs. 130-31])

<sup>102</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 177 [trad. port., p. 187].

<sup>103</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 54.

<sup>104</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 54.

<sup>105</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 79. “Em Delfos, Delos e outros lugares consagrados ao culto de Apolo, acredita-se que ele passa uma parte do ano em misterioso afastamento.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 54) “Esse retiro longínquo é muito elucidativo da natureza de Apolo.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 56)

<sup>106</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 63. “‘Dos infalíveis desígnios de Zeus, vate serei para os homens.’” (CABRAL [ed.]: *O hino homérico a Apolo*, p. 134 [vs. 132])

<sup>107</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 53. “Mesmo sobre os divos há de mandar”. (CABRAL [ed.]: *O hino homérico a Apolo*, p. 131 [v. 68])

<sup>108</sup> “Em outros termos, aquilo que conta aqui é a ontologização da essência enquanto tal, antes mesmo da determinação do conteúdo particular da essência mesma tomada em consideração, ou seja, Deus.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 15)

<sup>109</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 53.

<sup>110</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 177 [trad. port., p. 187].

Heidegger se refere ao fragmento 93: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτι κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Em sua versão, Heidegger transpõe o μαντεῖόν, o lugar onde o oráculo se manifesta: “O elevado, cujo local do dizer indicador é em Delfos, nem (somente) desvela, nem (somente) vela, mas dá sinais.”<sup>111</sup>

Também em referência ao pensamento de Heráclito a essência da deidade grega consiste em se insinuar. Apolo não é explicitamente nomeado pelo dito de Heráclito, mas apenas indicado.<sup>112</sup> Por isto é que, “para ir-lhe ao encontro requer-se uma distância inacessível”.<sup>113</sup> É somente através dos sinais que os deuses podem se manter a um só tempo entre surgimento e velamento. “Dar sinais significa: desvelar algo que na medida em que se manifesta remete a algo velado e assim vela e abre deixando surgir o que abriga como tal. A essência do sinal é a reveladora ocultação.”<sup>114</sup> A própria φύσις em seu inaparente acontecer se mostra essencialmente apenas por sinais.

Finalmente, devemos poder nos valer do que aqui foi dito para entender por que Apolo é ainda o deus que Hölderlin, em seu poema “Brot und Wein”, “aflito pela desaparecimento do oráculo délfico”,<sup>115</sup> aclama: “*Onde, onde resplandecem eles então, os ditos que atingem de longe? Delfos dorme, e onde soa o grande destino?*”<sup>116</sup>

### 4.1.3 Φύσις e ἀλήθεια

Em sua “Introdução à Metafísica”, Heidegger afirmou categoricamente o seguinte: “Logo, a essência grega da verdade só é possível em unidade com a essência grega do ser enquanto φύσις.”<sup>117</sup> Só se torna devidamente clara a relação entre duas das

<sup>111</sup> Interessante notar que para este fragmento Heidegger traduz o verbo λέγει a partir do “desvelar” (*entbergen*): “*Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 177 [trad. port., p. 188]) Em outro momento, porém, ele retoma o verbo a partir do “unir” (*sammeln*): “*Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschiet, er sammelt weder, noch verbirgt er, sondern er gibt Winke.*” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 130 [trad. port., p. 187; trad. port., p. 191])

<sup>112</sup> Assim como Zeus no fragmento 32: “O uno, único a se pensar, não se deixa e contudo se deixa chamar pelo nome ‘Zeus’.” [“*Das Eine, allein zu Denkende lässt sich nicht und lässt sich doch mit dem Namen ‘Zeus’ benennen.*”] (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 177 [trad. port., p. 188]) Obs.: deve-se notar que aqui Heidegger deslocou o σοφόν (“sábio”): ἐν τὸ σοφόν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

<sup>113</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 70.

<sup>114</sup> *Zeichen geben heisst: etwas entbergen, was, indem es erscheint, in ein Verborgenes verweist und also verbirgt und birgt und so das Bergende als ein solches aufgehen lässt. Das Wesen des Zeichens ist die entbergende Verbergung.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 179 [trad. port., p. 189])

<sup>115</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 68.

<sup>116</sup> HÖLDERLIN: *Poemas*. Coimbra: Atlântida, 1959, p. 210.

<sup>117</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 78 [trad. port., 113; trad. bras., p. 129].

principais palavras fundamentais quando ambas são reconhecidas como *Leitmotiv* da própria dinamicidade ontológica: “ambos os termos designam a dimensão na qual se institui e rege a intimidade do que oscila entre desocultar e ocultar.”<sup>118</sup> Contudo, este reconhecimento só pode ser construído a partir de “espaços de comum incidência” entre as mesmas. Espaços que devem ser abertos a partir de regiões de encontro situadas no delineamento gradual do contexto geral da origem. Este tópico é uma indicação direta neste sentido.

Retomemos agora o ponto de partida para destacar o λάθοι presente no fragmento 16, para que através disto desvelemos a relação essencial entre duas das mais fundamentais palavras originárias. O λάθοι revelou que “o nunca declinar é contemplado interrogativamente como aquilo que decide sobre a possibilidade e a impossibilidade de estar velado, a saber, o poder ser e não ser velado”.<sup>119</sup> É a partir disto que se pode afirmar que o surgir, nomeado “mais adequadamente” (*gemässer*), é o “desvelar”.<sup>120</sup> Isto basicamente pelo seguinte: “devido ao fato do ser significar o manifestar do que surge, o sair do velamento, por isso pertence a ele essencialmente o velamento, a sua proveniência. Tal proveniência radica na essência do ser, do que se manifesta como tal.”<sup>121</sup> Por conseguinte, também e sobretudo a φύσις deve ser pensada originariamente como “a relação essencial entre revelamento e velamento”.<sup>122</sup> Isto, por sua vez, implica ainda o importante reconhecimento de que a ἀλήθεια é “origem e fundamento da φύσις.”<sup>123</sup> Acerca desta fundamental afirmação, cumpre advertir que não se trata de uma questão de “hierarquia”, pois devemos poder pressupor que a “máxima” é recíproca, dada a circularidade fundamental da relação.

Tudo o que é, na medida em que esteja sendo, só pode ser tão logo esteja comprometido com o surgir, isto é, tão logo esteja revelado pelo ser. Logo, desde a origem, todo ente só pode estar a ser em relação essencial com a φύσις, tanto quanto postado na “clareira do ser”. Desta maneira, podemos dizer que estar na “clareira” é surgir pelo ser. Isto é “ἐκ-στασις - ‘eksistent’ no sentido aqui referido.”<sup>124</sup>

<sup>118</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 264 [trad. port., p. 240].

<sup>119</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 172 [trad. port., p. ]. “O fragmento pergunta por esta relação.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 172 [trad. port., p. 183])

<sup>120</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 160 [trad. port., p. 171].

<sup>121</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 87 [trad. port., pp. 126-27; trad. bras., p. 140].

<sup>122</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 171 [trad. port., p. 182].

<sup>123</sup> *Die ἀλήθεια als Wesensanfang und –grund der φύσις*. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 171 [trad. port., p. 182])

<sup>124</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 173 [trad. port., p. 183].

Aquilo que de maneira extremamente sucinta está sendo apontado aqui deve ao menos poder levar já ao reconhecimento de que “a ἀλήθεια, a desocultação no revelamento [*die Entbergung in die Unverborgenheit*], é a essência da φύσις, do surgir, e é igualmente o traço fundamental do modo como alguém que é, deus e homem, se relaciona com a ἀλήθεια, na medida em que ele próprio não seja um λαθών”.<sup>125</sup>

Assim, se pensarmos radicalmente o primeiro fragmento considerado (fragmento 16) na perspectiva originária do revelamento, “então mostra-se que na essência da φύσις, e na essência do que lhe corresponde em desvelamento, a ἀλήθεια reina como fundamento propriamente originário.”<sup>126</sup> Por isto dizíamos antecipadamente ser a ἀλήθεια o ponto de coesão. Mas para entendermos de maneira conclusiva este ponto de interseção fundamental, devemos sempre voltar a lembrar que aqui não se trata de uma relação de subordinação, mas antes, de condição mútua de possibilidade: “Se porém a ἀλήθεια é o fundamento essencial da φύσις, então somente agora compreendemos o nome ἀλήθεια - ‘re-velamento’ [*Un-verborgenheit*], ‘des-ocultação’ [*Ent-bergung*].”<sup>127</sup>

## 4.2 Λόγος

A tarefa básica a ser empreendida aqui depende inicialmente em contrariar o estabelecido para poder pressupor que “a palavra grega λόγος, naquilo que ela propriamente significa, de imediato nada tem a ver com linguagem e discurso.”<sup>128</sup> Isto desde que saibamos distinguir que aqui Heidegger alude à linguagem no sentido tradicional da “capacidade de enunciar”.<sup>129</sup> Não obstante, mesmo o “enunciar” (*Aussagen*), em sua radicalidade, remete ao “essencial no λόγος”, desde que se contemple “o dizer no sentido de tornar manifesto.”<sup>130</sup> Por isto não pode ser tomado

<sup>125</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 173-74 [trad. port., p. 184].

<sup>126</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 174 [trad. port., p. 184].

<sup>127</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 175 [trad. port., p. 185].

<sup>128</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 215 [trad. port., p. 226]. “Assim encontramos em *Parmênides* a aguda oposição entre λόγος e γλῶσσα (frag. VII, v. 3 ss.)” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 132 [trad. port., p. 190; trad. bras., p. 194])

<sup>129</sup> “O λόγος foi romana e medievalmente apreendido como *enuntiatio*, enunciado; igualmente como *propositio*, proposição, colocação, e isto significa então, como *recta determinatio iustorum*, a correta determinação da justiça, *iudicium*, juízo; λόγος é enunciar, é judicar. Os elementos dos juízos são os conceitos. Os próprios juízos se conjugam entre si na forma de seqüências conclusivas (‘sentenças’).” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 222 [trad. port., p. 233]) Em contrapartida, o λόγος será linguagem “onde o enunciado topa com o indizível.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 216 [trad. port., p. 227])

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 215 [trad. port., p. 226].

como contraditória a seguinte admissão: “por outro lado, está livre de dúvidas que λόγος, e o seu verbo λέγειν, já cedo entre os gregos significa tanto ‘falar’ quanto ‘dizer’.”<sup>131</sup> Pois basta entender que a busca pela significação originária não visa anular as determinações metafísicas, mas antes as remeter ao seu fundamento encoberto. Neste caso, “a essência do dizer, em sua experiência grega, repousa no λέγειν.”<sup>132</sup> Para aquém desta distinção, este sentido originário do Λόγος, no que tange à fenomenologia de Heidegger, é fundamental condição de entendimento para a mesma. É o que já transparece desde o §7 de “*Sein und Zeit*”.<sup>133</sup>

Por conseguinte, o que se buscará é tratar da “necessidade de uma questão renovada da significação originária do Λόγος”<sup>134</sup>, dado que nas modulações históricas de sua conceptualidade metafísica o λόγος sofreu excessivas apropriações que contribuíram substancialmente para que o mesmo permanecesse soterrado em sua abertura de significação originária.<sup>135</sup> Por conseguinte, urge perguntar por aquilo que “acerca do λόγος permaneceu impensado no pensamento dos gregos e por que deveria permanecer impensado na medida em que este impensado ainda permaneça conservado para o pensamento ocidental como o que deve ser primeiramente pensado.”<sup>136</sup> Isto significa que devemos perguntar aqui pela “amplitude de oscilação” desta palavra originária essencialmente fundamental. Inclusive, será por isto então que em relação a Heráclito o λόγος “é o que há de mais obscuro na obscuridade deste pensador.”<sup>137</sup> Acerca disto deve-se ressaltar que o mais obscuro é o mais rico em possibilidades. O respeito (resguardo) por esta mesma obscuridade, preservada como tal, é condição para que antes mesmo que empreendamos a análise que percorrerá os fragmentos de Heráclito que façam alusão ao λόγος nos resignemos em saber que Heráclito, em nenhum de todos os seus fragmentos legados, diz explicitamente *o que é o λόγος*. Ao menos, não “ao modo de um esclarecimento e de uma determinação conceitual.”<sup>138</sup> Será justamente este não dizer que abrirá para nossa ausculta. Assim sendo, o que devemos conquistar é a essencial polissemia originária do λόγος que não deverá ser

<sup>131</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 239 [trad. port., p. 252].

<sup>132</sup> HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 235 [trad. port., p. 216]. Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 130 [trad. port., p. 188; trad. bras., p. 192].

<sup>133</sup> Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 32-34 [trad. port., vol. I, pp. 62-65].

<sup>134</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 238 [trad. port., p. 251].

<sup>135</sup> “O λόγος é o fundamento velado da história ocidental.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 240 [trad. port., p. 253])

<sup>136</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 240 [trad. port., p. 253].

<sup>137</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 242 [trad. port., p. 255].

<sup>138</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 247 [trad. port., p. 259].

univocamente reduzida, mas preservada como tal, para que através desta sua multivocidade alcancemos uma abertura de sentido que acolha as possibilidades de significações radicadas no λόγος.

#### 4.2.1 Λόγος como “reunião”

O primeiro dos ditos de Heráclito escolhido por Heidegger para a localização inicial do λόγος em seu pensamento é o fragmento 50, dado que o emblemático ἐν πάντα εἶναι “abriga em si o aceno para a essência do próprio Λόγος”<sup>139</sup>. O fragmento 50 reza o seguinte: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. “Tendo vós simplesmente não me escutado, mas tendo vós escutado ao λόγος (em atenta obediência a ele), então saber é (consiste em) dizer com o λόγος dizendo o mesmo: um é tudo.”<sup>140</sup>

O que originariamente se tem por escutar (*zuhören*) é aquilo a que também pertence (*gehört*) o dito de Heráclito. Esta escuta é uma pertença à origem, pertença que implica estar aberto para a mesma estando disposto pelo dito que provém de sua escuta.<sup>141</sup> É a partir desta escuta que o fragmento 50 pode estabelecer a ligação originária entre o “saber” (σοφόν), que para Heidegger é o “a-se-pensar” (*das Zudenkende*), e o λόγος. Para Heidegger, são os pensadores e os poetas da origem que instituem esta ligação, pois estes se colocam em condições contrárias àqueles aos quais faz referência o fragmento 19: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ’ εἰπεῖν. “Não estão em condições de ouvir e nem de dizer.”<sup>142</sup>

<sup>139</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 376 [trad. port., p. 382]. Em uma conferência de 1951, Heidegger resumiu parte de sua leitura sobre o λόγος heraclítico a partir deste fragmento 50 (cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 199-221 [trad. port., pp. 183-203]).

<sup>140</sup> Estritamente falando, a tradução de Heidegger, tomada por si mesma (ou seja, ainda não seguida de sua interpretação), à exceção do “jogo de palavras”, não diverge em muito das traduções convencionais: “*Habt ihr nicht bloss mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 243 [trad. port., p. 256]) Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 98 [trad. port., p. 142; trad. bras., p. 153].

<sup>141</sup> Convém destacar que mesmo a “escutando mal” (*verhören*) ou ainda a desconsiderando (*überhören*), estamos encerrados por esta “disposição”, não obstante ao modo do “fechamento”.

<sup>142</sup> “*sind zu hören nicht imstande und auch nicht zu sagen*” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 101 [trad. port., p. 146; trad. bras., p. 157]). Segundo Heidegger, seria ainda a estes que Heráclito faz referência através dos seguintes fragmentos: “Eles são como cães: κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι: ‘pois os cães também ladram para aqueles que eles não conhecem’ [‘*denn die Hunde bellen auch jeden an, den sie nicht kennen*’] (frag. 97). Eles são como asnos: ὄνουσ σύρματ’ ἂν ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν, ‘Asnos mais preferem farelo do que ouro’ [‘*Esel mögen Spreu lieber als Gold*’] (frag. 9). Eles se ocupam continuamente e por toda parte com os entes. Contudo, o ser lhes permanece velado. O ser não é apreensível pelos sentidos, não pode ser escutado pelos ouvidos e

Mas se a preocupação inicial de fato for, como acreditamos que deva ser, buscar a condição relacional do λόγος em sua referência àquilo que na dimensão da origem compõe o que se tem por saber, então é o fragmento 112 que deve suceder o fragmento 50, pois nele a σοφίη indica a relação entre λέγειν e ἀληθία segundo a φύσις: τὸ φρονεῖν [σωφρονεῖν] ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθία λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.<sup>143</sup> Este dito é importante porque além de tudo nos força a admitir “um parentesco essencial” (*eine Wesensverwandtschaft*) entre as três maiores referências da dimensão originária: λόγος, ἀλήθεια e φύσις.<sup>144</sup> Não obstante, o destaque inicial para a essencial modalidade relacional do λόγος exige que retomemos o fragmento 50, pois será a partir do ὁμολογεῖν que poderemos efetivamente realizar o primeiro passo do sinuoso trajeto que conduzirá à significação originária do λόγος.

Ὅμως, enquanto advérbio, significa “igualmente”, no sentido de “da mesma maneira”. Contudo, devemos antes perguntar o que significa o verbo ὁμολογεῖν tomado em sua raiz, de forma que através da mesma alcancemos sua radicalidade de sentido. De fato, “homologar” é, dentre suas múltiplas possibilidades de significações, ainda que *por extensão*, “tornar equivalente as diferenças que se correspondem”. “ὁμολογεῖν, dizer o diferente como o mesmo, contudo, também não significa somente isto,”<sup>145</sup> pois “o componente ‘homo-’ significa ‘junto’.”<sup>146</sup> De tal maneira, Carneiro Leão traduz o referido fragmento simplesmente nos seguintes termos: “Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio *concordar* que tudo é um.”<sup>147</sup> “Con-cordar” é estar junto no mesmo acorde, é estar em “con-junção”. A partir disto, podemos já entrever que encontramos na ὁμολογία do pensamento de Heráclito, distanciado do sentido tomista de *adaequatio*, a palavra fundamental que diz de maneira outra o mesmo já dito na

---

nem farejado. O ser é totalmente diferente de vapor e fumaça: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἄν διαγνοῖεν, ‘Se todo ente se consumisse em fumaça, assim seriam as narinas a distingui-los e a apreendê-los’ [‘Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, so wären die Nasen es, die es unterschieden und fassten’] (frag. 7).” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 101 [trad. port., p. 147; trad. bras., p. 157])

<sup>143</sup> Este fragmento será ainda mais considerado mais adiante.

<sup>144</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 249 [trad. port., p. 261].

<sup>145</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 249 [trad. port., p. 262].

<sup>146</sup> Nota de José Cavalcante de Souza, que traduz o fragmento em questão do seguinte modo: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um.” (SOUZA [org.]: *Pré-Socráticos*, p. 93) Obs.: em português, diz-se também “homologar” para “conformar-se com”.

<sup>147</sup> LEÃO [org.]: *Os Pensadores Originários*, p. 71. Obs.: grifo nosso.

ἄρμονία correspondente à δίκη de Anaximandro. Além disto, o ὁμολογεῖν, a “reunião do mesmo”, é o que justifica a presença do λόγος nos vários fragmentos de Heráclito, fazendo desta palavra originariamente fundamental a palavra essencial deste pensador.

Ainda no fragmento 50, o λόγος diz o todo que é único. O λόγος se aproxima assim do que é o mais amplo e ao mesmo tempo o mais simples. Através desta aproximação, a emblemática afirmação de Heráclito (ἓν πάντα εἶναι),<sup>148</sup> contida em seu fragmento 50, se distancia, em contrapartida, de toda e qualquer henologia, holismo e ainda de justificativas monistas ou mesmo panteístas. O uno em Heráclito, pensado originariamente, deverá ser entendido ontologicamente como o que unifica a totalidade dos entes se unindo a esta mesma totalidade.

Sempre atentando para a observância de que o horizonte de sentido através do qual aqui situamos os pensadores originários é o que provém da ontologia de Heidegger, no ἓν πάντα εἶναι devemos ofertar ao εἶναι a garantia de que este não se dilua em meio à relação entre ἓν e πάντα, como tampouco venha a servir de mera cópula para os mesmos, pois o εἶναι é antes a condição de possibilidade primeira para o uno e o todo. O εἶναι é a referência fundamental para a relação originária entre ἓν e πάντα, pois “no ser e enquanto ser o um une o todo que é.”<sup>149</sup> O ἓν é o traço originário fundamental do ser do ente em sua totalidade: “o πάντα, enquanto o ente no todo, e o ἓν, enquanto o traço fundamental do ente, se tecem e se desdobram essencialmente [west] no ser.”<sup>150</sup> O que nos resta então é o seguinte: “contudo, devemos primeiramente perguntar como então o ser, o εἶναι, é pensado no ἓν πάντα εἶναι, ou ao menos, como deve ser pensado segundo o modo de pensar de Heráclito.”<sup>151</sup> A questão gira em torno do Λόγος: “o ἓν πάντα εἶναι, de algum modo, provém do λόγος.”<sup>152</sup> Este “provir” (*entstammen*) significa dizer que o Λόγος abriga o ἓν πάντα εἶναι.

O ente em sua totalidade só é a partir do ser, que sendo a condição de possibilidade do ente, o reúne em si, sendo assim seu traço fundamental. A partir disto atingimos a proximidade essencial que por sua vez já indica a significação originária do

<sup>148</sup> “Ao menos de passagem seja lembrado que o jovem Hölderlin anotou esta palavra do λόγος heráclítico (ἓν πάντα) no caderno de anotações de seu colega de classe Hegel na forma: Ἐν και παν.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 273 [trad. port., p. 284])

<sup>149</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 264 [trad. port., p. 275].

<sup>150</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 264 [trad. port., p. 276].

<sup>151</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 264 [trad. port., p. 276].

<sup>152</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 265 [trad. port., p. 276].

λόγος: “Assim, o λόγος, que se deixa cooptar no ἔν πάντα εἶναι, também não pode ser outro senão o próprio ser.”<sup>153</sup> Isto porque o Λόγος, em sua referência originária ao todo e ao único, é essencialmente ao modo do ser. A partir desta referência, o Λόγος *reúne* originariamente tudo aquilo que é.

Tendo em vista que o sentido inicial do substantivo λόγος girou predominantemente em torno do “discurso”, é consequência “natural” que o verbo λέγω tenha se cristalizado como “dizer”, “enunciar”. Todavia, subsiste ainda assim um meio termo que pode remeter ao sentido radical que buscamos no λόγος, pois λέγω, ainda próximo do sentido recém-descrito, significa também “ler”. Mas radicalmente pensado, “ler” é “colher” o sentido contido no dizer das palavras. Vai daí que λέγω também podia ser empregado para dizer “colher” no sentido de “juntar escolhendo”.<sup>154</sup> Mas a questão é: “em que medida o colher, corretamente compreendido, λέγειν, nos dá uma indicação para assim pensar o Λόγος tão logo este se desvele como o ἔν πάντα εἶναι?”<sup>155</sup>

Colher é apanhar recolhendo e acolhendo,<sup>156</sup> é “recompor” (*zusammenbringen*) no sentido de “colocar junto”.<sup>157</sup> “Desta forma o λέγειν é unir [*sammeln*].”<sup>158</sup> Sendo acolhimento, o λέγειν é também “resguardo” (*Aufbewahren*).<sup>159</sup> Toda esta dinâmica revela “o colher em seu pleno sentido.”<sup>160</sup>

<sup>153</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 265 [trad. port., p. 276]. “Então neste Λόγος se vela e ao mesmo tempo se mostra aquilo que para todo pensamento é então antes de tudo o ‘a-se-pensar’, sempre na condição de que nada de mais elevado, de mais originário e de mais presente, mas também nada de mais inaparente e indestrutível possa ser pensado do que o próprio ser.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 278 [trad. port., p. 288])

<sup>154</sup> Assim como o grego e o latim (*lego*: tanto “ler”, quanto “colher”), a língua alemã também conservou este jogo de sentido fundamental, pois *lesen* (“ler”, em seu sentido mais usual) é também “colher”, de forma que “a colheita” em alemão se diz *die Lese*. (cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 95 [trad. port., p. 137; trad. bras., p. 149])

<sup>155</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 267 [trad. port., p. 279].

<sup>156</sup> “Apanhar”, “recolher” e “acolher” são as significações possíveis para a única palavra que Heidegger emprega nesta passagem: *Aufnehmen* (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 267 [trad. port., p. 279]).

<sup>157</sup> Também “ajuntar”, “coligir”, “cooptar”, “*unir*” e “aproximar”. Em sua “Introdução à Metafísica”, Heidegger oferece dois exemplos, um em Homero (*Odisséia*, XXIV, 106), outro em Aristóteles (*Física*, Θ I, 252 a 13), nos quais o λόγος (λέξιαιτο) pode ser traduzido por *zusammenbringen* (cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 95 [trad. port., p. 138; trad. bras., pp. 149-50]).

<sup>158</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 267 [trad. port., p. 279]. “Em vez de ‘colher’, no sentido discutido, podemos também dizer: ‘unir’;” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 268 [trad. port., p. 279]) Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 129 [trad. port., p. 186; trad. bras., p. 190].

<sup>159</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 265-66 [trad. port., p. 277]. “O determinante que sustenta o colher (unir) é o resguardar”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 378 [trad. port., p. 384])

<sup>160</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 268 [trad. port., p. 279].

Partindo sempre do princípio de que aqui buscamos os sentidos das palavras originárias em sua referência (*Bezug*) ao movimento de retração (*Entzug*) ontológica, cumpre considerar que o conflito é a condição intrínseca que fomenta a necessidade de unir. Tal como as extremidades do arco e da lira que estão unidos pela tensão que os constitui. Desta forma, “união” (*Sammlung*) será sempre já (constantemente) “re-união” (*Ver-sammlung*).<sup>161</sup>

O Λόγος só pode desvelar o ἔν πάντα εἶναι porque ele próprio é o que aí se abre. “Neste ἔν πάντα εἶναι mostra-se ‘o próprio Λόγος’, e na verdade, *como o Λόγος*.”<sup>162</sup> Sendo a unidade do todo, o que aqui significa dizer, sendo a reunião na totalidade dos possíveis, “o Λόγος deve ser pensado como aquilo que constitui sobretudo o ser do ente.”<sup>163</sup> A “reunião” é a essência originária do Λόγος. Esta essência é o que preserva em seu íntimo o ser do ente em sua totalidade. Esta “totalidade” é o espaço de jogo que em sua amplitude determina o alcance do pensamento acolhedor dos sentidos de ser em aberto. Neste recolhimento, o pensamento se articula com a totalidade possível dos sentidos, com os acenos do ser em sua amplitude insondável. Isto é a “referência homológica” (*homologischen Bezug*)<sup>164</sup> que institui originariamente a relação entre o ser-no-mundo em todas suas dimensões.

Se inclusive o Λόγος puder de fato vir a ser reconhecido como a reunião originária, então obteremos através dele a condição fundamental “para pensar sua essência em unidade com aquilo que os primeiros pensadores da Grécia codenominaram quando eles empregam os nomes Λόγος - φύσις - ἀλήθεια.”<sup>165</sup> Nomes estes que, ao

<sup>161</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 268 [trad. port., p. 279]. É inclusive este horizonte “em que o Λόγος é essencialmente [*west*] a coletividade do que se contrapõe” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 135 [trad. port., p. 194; trad. bras., p. 197]) que Heidegger estenderá a outro pensador originário para dizer que “também *Parmênides* de fato trata do *Lógos* em uma perspectiva essencial.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 133 [trad. port., p. 191; trad. bras., p. 195]) Isto porque, segundo Heidegger, as palavras da deusa nos últimos versos do fragmento 6 de *Parmênides* devem ser traduzidos nos seguintes termos: “na medida em que tu coloques reunido em um diante de ti a indicação do múltiplo conflito dado por mim.” [“*indem du in eins gesammelt vor dich histellt die Aufweisung des vielfachen Widerstreits, die von mir gegeben.*”] (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 133 [trad. port., p. 191; trad. bras., p. 195])

<sup>162</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 286 [trad. port., p. 295]. Logo, a recíproca torna-se verdadeira: “O ἔν - πάντα abriga em si o aceno para a essência do próprio Λόγος”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 376 [trad. port., p. 382])

<sup>163</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 287 [trad. port., p. 296]. Por isso “ele é o que deve ser pensado antes de tudo o mais, em tudo o mais e para além de tudo o mais.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 286 [trad. port., p. 295])

<sup>164</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 296 [trad. port., p. 300].

<sup>165</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 269 [trad. port., pp. 280-81]. Ainda: “*Ἀλήθεια, Φύσις e Λόγος* são *o mesmo*, não na vazia uniformidade de coincidir na equânime falta de diferença, mas como o originário

lado da δίκη, designam a “essência pré-metafísica” (*vormetaphysische Wesen*) do ser.<sup>166</sup> A partir disto, devemos “repensar aquilo que da essência do Λόγος se desvelou antes do começo da metafísica.”<sup>167</sup>

O Λόγος é uma das modalidades originárias do ser, um dos modos mais fundamentais em que o ser se doa ao pensamento em sua abertura originária. “Este Λόγος é a originária reunião que resguarda o ente como o ente que ele é. Este Λόγος é o próprio ser, no qual todo ente está em sua essência [*west*].”<sup>168</sup> Daí ser a tarefa que se impõe neste momento “tornar visível a essência pré-metafísica do λόγος.”<sup>169</sup>

Se o λέγειν é agora “reunir”, então o ὁμολογεῖν presente no fragmento 50 deve significar “se unir ao mesmo que o Λόγος”. Tomada esta interpretação como chave de leitura, a mesma promove uma radical ressignificação de uma máxima clássica da filosofia e que procede de Aristóteles: ο ζῶον λόγον ἔχον.<sup>170</sup> “Ter” o λόγος não é então essencialmente possuir a faculdade da razão, mas ter-se como o que é sempre “junto a...”,<sup>171</sup> junto ao aberto do que vem ao encontro, o que deve ser entendido originariamente como “estando o homem aberto para o Λόγος.”<sup>172</sup> Afinal o homem só “é” porque está reunido ao ser. É esta a amplitude do Λόγος resguardada no fragmento 45 de Heráclito: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πασαν ἐπιπορευόμενος ὁδον · οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. “Os limites mais extremos da alma, bem não podes tu, em teu caminho, os encontrar, mesmo que tu percorras cada caminho, tão profunda colheita (reunião) tem ela.”<sup>173</sup> A partir deste dito devemos destacar dois pontos: aqui se faz mútua a pertença (copertença) entre λόγος e ψυχή; a profundidade do Λόγος se determina pela amplitude de seu próprio recolhimento que se dispõe pelas extremidades

---

reunir-se ao uno rico em diferenças: τὸ Ἐν. O Ἐν, o uno-único que unifica originariamente é o Λόγος enquanto Ἀλήθεια e enquanto Φύσις.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 371 [trad. port., p. 378])

<sup>166</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 270 [trad. port., p. 281].

<sup>167</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 273 [trad. port., p. 283]. “Perguntamos daí a um pensador que pensou o Λόγος antes de Platão e Aristóteles, que talvez o tenha pensado tão essencialmente que a palavra ‘λόγος’ permanece a palavra fundamental de seu pensamento. Este pensador é Heráclito.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 273 [trad. port., p. 283])

<sup>168</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 278 [trad. port., p. 288].

<sup>169</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 280 [trad. port., p. 290].

<sup>170</sup> Cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 108 [trad. port., p. 156; trad. bras., p. 165].

<sup>171</sup> “O relacional é um tipo de colher e unir: λέγειν.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 328 [trad. port., p. 336])

<sup>172</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 281 [trad. port., p. 291].

<sup>173</sup> À exceção do λόγος já transposto, a tradução de Heidegger não é “divergente”: “*Der Seele äusserste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 282 [trad. port., p. 291])

do aberto de ser. Este alcance originário do Λόγος, historicamente determinante, o aproxima do ser na medida em que faz dele aquilo que também é sempre o mais próximo e ao mesmo tempo o mais distante. “Esta intrigante proximidade do Λόγος tem justamente por conseqüência que os homens se afastem do Λόγος, de forma que aquilo que para eles é o mais cotidiano, o que deixa com que seus dias transformem-se em ‘horas sagradas’, permaneça estranho.”<sup>174</sup>

Como “reunião”, o Λόγος deve também manter junto a si a possibilidade constitutiva do declinar. Desta forma o Λόγος responde inclusive também pela “estranha dispersão da essência do homem.”<sup>175</sup> Podendo e devendo ser também “estranha” (“alienante”), a relação do homem com o Λόγος como “estranho [befremdliche], é o sinal do inabitual, ao qual o homem constantemente e a todo tempo deve novamente se habituar. Isto diz o dito legado como fragmento 72:”<sup>176</sup> ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳι τούτῳι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. “Aquilo para o que eles na maior parte do tempo estão voltados, constantemente dele tratando, o Λόγος, do qual eles se afastam, e com o qual diariamente se deparam, este lhes parece estranho.”<sup>177</sup> Neste sentido, este fragmento, por sua vez, é uma “resposta” ao fragmento 34: ἀξύνετοι· ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι. φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι. “Aqueles que constantemente não se recolhem ao conjunto são ouvintes que se assemelham aos surdos. O provérbio atesta o que eles são: presentes ausentes.”<sup>178</sup> É então a partir desta condição de distanciamento que o Λόγος mais se aproxima do ser:

<sup>174</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 391 [trad. port., p. 394]. “O Λόγος é o mais perceptível e, contudo, o menos percebido”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 391 [trad. port., p. 394])

<sup>175</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 392 [trad. port., p. 394].

<sup>176</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 392 [trad. port., p. 394].

<sup>177</sup> Dentre os múltiplos significados possíveis que a língua grega admite para διαφέρω (“oscilar”, no transitivo, “dispersar-se”, “suportar”, no passivo, “distinguir-se”, no intransitivo), aqui este se encontra em sua forma média, na qual predomina o sentido de “estar em desacordo” e que Heidegger traduz através de *auseinanderkommen* (“afastar-se um do outro”): “*Dem sie am meisten, ihn ständig austragend, zugekehrt sind, dem Λόγος, mit dem kommen sie auseinander, und worauf sie tagtäglich stossen, dieses erscheint ihnen fremd.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 392 [trad. port., p. 394], cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 99 [trad. port., p. 144; trad. bras., p. 155]) Obs.: aqui também devemos dispensar especial atenção para a relação entre λόγῳι e ὀμιλοῦσι, este último, derivado do verbo ὀμιλέω, faz nova referência ao ὀμολογεῖν e também significa “reunir-se” no sentido de “estar com” para “tratar de”.

<sup>178</sup> “*die, die das ständige Zusammen nicht zusammenbringen, sind Hörende, die den Tauben gleichen. Das Sprichwort bezeugt ihnen, was sie sind: Anwesend abwesend.*” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 99 [trad. port., pp. 143-44; trad. bras., p. 154])

Em que estão presentes e de que estão ausentes? Continuamente os homens têm a ver com o ser e contudo este lhes é estranho. Eles têm a ver com o ser na medida em que constantemente se relacionam com os entes, estranho lhes é na medida em que se desviam do ser porque não o conseguem apreender, mas acreditam que o ente é somente ente e nada mais.<sup>179</sup>

Outro argumento que se justifica a partir desta interpretação intentada por Heidegger é o fato de que na reunião se abriga também a tensão que preserva o modo essencial do ser-no-mundo grego: o conflito pensado originariamente, a ἔρις e o πόλεμος no pensamento de Heráclito.<sup>180</sup>

Pensemos nesta “re-união” que rege através de todo unir e colher, então damos a esta palavra uma singular dignidade e determinação. “Re-união” [*Ver-sammlung*] é reter originariamente a coletividade [*Gesammeltheit*], reter somente o qual determina todo estender e alcançar [*Ausholen und Einholen*], mas também somente o qual admite dispersão e dissipação. A reunião assim compreendida é a essência do colher e da colheita.<sup>181</sup>

Esta trágica modalidade essencialmente conflituosa do Λόγος pode ser melhor delineada quando o que acaba de ser dito é posto em conexão com uma série de fragmentos que em sua alternância desvelam que também é da essência originária do Λόγος se dar ao modo da renúncia.

No fragmento 108 é a pluralidade do λόγος que indica o distanciamento daquilo que é digno de questão, ou seja, o “estar apartado” do Λόγος (que é novamente tomado como o “a-se-saber”), distanciamento que o faz parecer estranho: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. “Muitos enunciados (já) ouvi, nenhum que consiga reconhecer que o saber apropriado, e o que deste se deve saber, é algo distinto de tudo.”<sup>182</sup>

Devido à própria profundidade do Λόγος, isto é, devido à sua extrema distância que de perto nos acomete, sua distinção é justamente a diferença como tal. A diferença é a referência fundamental que sustenta o Λόγος enquanto abertura que não seria abertura se não contemplasse o que lhe é divergente na plena circularidade que

<sup>179</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 100 [trad. port., p. 144; trad. bras., p. 155].

<sup>180</sup> “Πόλεμος e λόγος são o mesmo.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 47 [trad. port., p. 71; trad. bras., p. 90])

<sup>181</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 269 [trad. port., pp. 279-80]. Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 98 [trad. port., p. 141; trad. bras., p. 152].

<sup>182</sup> Na primeira apresentação deste fragmento, Heidegger reproduz o tradicional: “So vielen Aussagen ich (schon) hört, keiner gelangt dahin zu erkennen, dass das eigentliche Wissen und das in diesem Zuwissende etwas von allem Geschiedenes ist.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 393 [trad. port., p. 396])

constitui sua modalidade essencialmente relacional. Vejamos em que medida isto pode ser corroborado pelo fragmento 1, que traz uma profusão de palavras fundamentais:

τοῦ λογοῦ τοῦδ' ἐόντος αἰ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν δαιρέων ἕκαστον καὶ φραξῶν ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες πολοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

“Em relação ao Λόγος, o único aqui pensado, que constantemente se apresenta, os homens (somente a partir de si em seus caminhos fugidios e passageiros) não chegam a compreendê-lo, nem quando o perceberam propriamente, assim como também não quando já o escutaram pela primeira vez. Tudo vem a ser segundo o Λόγος, porém, [os homens] parecem inexperientes com palavras e obras, como as que eu exponho segundo a φύσις discernindo e indicando o modo de cada ente. Aos outros homens se vela aquilo que se lhes mostra quando despertos, como também se vela o que lhes acomete enquanto dormem.”<sup>183</sup>

Em suma, devemos atentar para o fato de que o saber do Λόγος está determinado pela indicação originária da modalidade do ente no todo e que esta modalidade está essencialmente determinada pelo jogo cotidiano (ordinário) entre velamento e revelamento.

É neste mesmo delineamento do Λόγος em ampla tensão que devemos concatenar o fragmento 2 de Heráclito: διὸ δεῖ ἔπεισθαι τῶι ξυῶι τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. “Por isso se faz necessário seguir, ou seja, se ater ao conjunto no ente; porém, enquanto o λόγος vigora

<sup>183</sup> Na obra que aqui estamos tomando como referência maior, Heidegger apresenta apenas uma primeira parte do fragmento em questão: *In Bezug auf den Λόγος, den hier einzig gedachten, der anwesend ständig, gelangen die Menschen (von sich aus auf ihren flüchtig vergänglichen Weg nur) dahin, dass sie ihn nicht zusammenbringen, sowohl dann nicht, ehe sie ihn eigens vernommen haben, als auch dann nicht, wenn sie ihn erst schon gehört haben.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 400-01 [trad. port., p. 403]) Entretanto, em outro momento Heidegger considerou o fragmento 1 como um todo: *“Während aber der λόγος ständiger dieser bleibt, gebärden sich die Menschen als die Nichtbegriffenden (ἀξύνετοι), sowohl ehe sie gehört haben, als auch nachdem sie erst gehört haben. Zu Seiendem wird nämlich alles κατὰ τὸν λόγον τόνδε, gemäss und zufolge diesem λόγος; indes gleichen sie (die Menschen) jenen, die nie erfahrend etwas gewagt haben, obzwar sie sich versuchen sowohl an solchen Worten als auch an solchen Werken, dergleiche ich durchführe, indem ich jegliches auseinanderlege κατὰ φύσιν, nach dem Sein, und erläutere, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber (die anderen Menschen, wie sie alle sind, οἱ πολλοί) bleibt verborgen, was sie eigentlich wachend tun, wie auch, was sie im Schläfe getan, nachher sich ihnen wieder verbirgt.”* (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 97 [trad. port., pp. 140-41; trad. bras., p. 152])

essencialmente como este conjunto no ente, a multidão vive como se cada um tivesse seu próprio entendimento (sentido).”<sup>184</sup>

Entendemos que está claro que é pelo fato de ser o Λόγος o mais próximo, o mais intrínseco em profundidade e amplitude, que este mesmo se distancia, se retrai abrindo espaço para que nele se reúna o que lhe é sua própria divergência enquanto sua possibilidade essencialmente constitutiva.

Sendo distinto, o Λόγος é “incomparável” (*unvergleichbar*).<sup>185</sup> Isto significa dizer que ele tem seu lugar próprio e que este remete à sua profundidade acessível somente pelo recolhimento dos sentidos possíveis que promanam de sua abertura. Este “recolhimento” é o próprio “enriquecimento”, segundo podemos depreender do fragmento 115 de Heráclito: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων. “Da alma se apropria um colher que enriquece a si próprio.”<sup>186</sup> Esta tradução não deveria fazer o Λόγος parecer como auto-suficiente, tampouco como um “instrumento” da alma, mas deve antes ser entendido como o que se amplia se reunindo àquela mesma amplitude na qual o homem se depara com seus limites.<sup>187</sup> Este entendimento é inclusive o modo através do qual Heidegger compreende originariamente “o saber apropriado” (*das eigentliche Wissen*) a partir do dito de Heráclito: na correspondência do “λέγειν da alma” com o Λόγος, com a própria pertença do homem disposto junto a tudo que é, pois “ὁμολογεῖν é também um dizer, um falar [*sprechen*], a saber, no sentido de corresponder [*entsprechen*], que atende ao que é perceptível no Λόγος, lhe seguindo e lhe dando seguimento, isto é, lhe correspondendo.”<sup>188</sup> Por ser a condição originária desta correspondência é que “o Λόγος é o um de tudo, o único uno que unifica e ‘re-une’.”<sup>189</sup>

<sup>184</sup> “*Darum tut es not, zu folgen dem, d. h. sich zu halten an das Zusammen im Seienden; während aber der λόγος als dieses Zusammen im Seinden west, lebt die Menge dahin, als hätte je jeder seinen eigenen Verstand (Sinn).*” Obs.: apesar de ser citado no original grego, este fragmento não se encontra traduzido por Heidegger na obra que está sendo tomada por nós como principal referência para este capítulo, mas sim em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 97 [trad. port., p. 141; trad. bras., p. 152].

<sup>185</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 393 [trad. port., p. 396].

<sup>186</sup> Heidegger transpõe o verbo ἐστὶ (“é”) para *eignet* (“apropriar” no sentido de “tornar próprio”): “*Der Seele eignet ein Lesen, das sich selbst bereichert.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 394 [trad. port., p. 396])

<sup>187</sup> “O λόγος enquanto λόγος se torna mais rico através de seu λέγειν, na medida em que este é ὁμολογεῖν.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 394 [trad. port., p. 396])

<sup>188</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 395 [trad. port., p. 398].

<sup>189</sup> “*Der Λόγος ist das Eins zum All, das Eine Einzige Einigende Ver-einende.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 396 [trad. port., p. 398])

Em relação à deidade, a reunião em sentido originário deve recolher o que se mostra essencialmente através dos sinais. No acontecer deste recolhimento se apresenta o traço do fenômeno que se deu e se esvaiu no mesmo instante.

Daí os pensadores gregos falarem que seu pensamento seria um σώζειν τὰ φαινόμενα, um salvar aquilo que se mostra. O que se mostra alude aqui ao que a partir de si se apresenta e enquanto o que se apresenta o que surge e surgiu no revelado. Este “salvar”, a saber, no pensamento, quer dizer: recolher o que se mostra, unir ao revelamento para que nele esteja de reserva para todo caso.<sup>190</sup>

Toda esta dinamicidade depreendida da modalidade originária do Λόγος é o próprio acontecer originário do pensamento essencial, pois este tem como tarefa reter o que se mostra em seu revelamento, desde que este “reter” seja um preservar da possibilidade de que aquilo que se revela volte a se velar, de maneira tal que a reserva de sentido permaneça em aberto neste jogo. Este pensamento essencial pelo qual Heidegger luta para alcançar radicalmente em toda extensão de sua vasta obra que neste capítulo tomamos como referência maior e o qual deve ser contraposto ao “pensamento lógico”, é “o pensamento enquanto sentido” (*das Denken als das Sinnen*).<sup>191</sup>

É inclusive impulsionado por esta constringente tensão entre a “lógica metafísica” e a “lógica originária” que deve ser dado o “passo de volta” para o resgate do sentido originário do pensamento de Heráclito. Por conseguinte, é a partir deste cuidado que deve ser lido o fragmento 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν καὶ σωφρονεῖν. “É parte somente do homem reconhecer a si próprio, e isto significa, pensar sabendo.”<sup>192</sup> Pelo que já foi dito, voltar-se para si próprio é voltar-se necessariamente para o Λόγος, que não temos e nem o qual somos, mas ao qual estamos constitutivamente reunidos e pelo qual estamos essencialmente recolhidos. Desta forma, certo primado se inverte: “talvez então este λόγος não é aqui somente uma dentre as propriedades possíveis da ψυχή, mas ele é inclusive o fundamento essencial desta ψυχή aqui aludida e que é a ψυχή do homem.”<sup>193</sup> As extremidades que delimitam os caminhos da “alma” pensada originariamente são as próprias veredas que conduzem ao aberto: “Os ‘caminhos’ são as veredas para as sendas do surgir que

<sup>190</sup> Isto é, como já indicou o fragmento 112, “λέγειν τὰ ἀληθῆα - *recolher o revelado no revelamento*.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 398 [trad. port., p. 401]) “Em suma, ‘colher’, no sentido que agora se deve pensar.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 399 [trad. port., p. 401])

<sup>191</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 399 [trad. port., p. 401].

<sup>192</sup> *Dem Menschen allein ist der Anteil sich selbst zu erkennen, und d. h. wissend zu denken.*” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 399 [trad. port., p. 402])

<sup>193</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 303 [trad. port., p. 312].

desvela e do ‘retornar-a-si’ que vela [*verbergenden In-sich-zurück-gehen*]. Mas por que o homem nunca pode encontrar o mais extremado dos confins de sua essência? Porque o λόγος da alma humana é muito ‘profundo’ - οὕτω βαθὺν λόγου ἔχει.”<sup>194</sup>

Inclusive, é somente então a partir desta dinâmica que pode ser situada a “contra-dicção” entre a exigência de se unir ao Λόγος (fragmento 50)<sup>195</sup> e a inviabilidade de se atender a esta mesma tarefa (fragmento 45), se não ao modo da renúncia. Modalidade esta que articula não somente a relação entre os referidos fragmentos, mas que se apresenta ainda como chave de leitura a ser empregada para situar a localidade do homem dita por Heráclito em um fragmento que, assim como o 116, também deve ser transposto de tradicionais interpretações psicológicas para uma base ontológica. Nos referimos ao fragmento 101: ἐδιζήσάμην ἐμεωντόν. Os gregos não conheceram a “psicologia”, por isso Heidegger quer fazer entender que o “eu busco a mim mesmo” expresso neste dito se encontra

A caminho da questão: a que pertence o homem enquanto homem? Qual seria o local do homem em meio aos entes? De onde se determina a localidade dos locais do homem? O pensador busca o homem; ele pensa onde o homem está. Este buscar está separado por um abismo de uma investigação psicológica da alma humana. Tal buscar não pode ser “psicologia”;<sup>196</sup>

O homem, na medida em que é, já está reunido ao ser; contudo, esta reunião depende também de uma disposição comum fundada na abertura que a tudo abrange. E mesmo a dispersão já pressupõe inserção prévia nesta abertura, ainda que no modo da dispersão esta inserção não seja contemplada como tal. O pensamento se reúne ao Λόγος tão logo o acolha e seja por ele recolhido em sua amplitude, isto é, apenas em suas possibilidades determinadas por sua profundidade radical. O Λόγος é assim a

<sup>194</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 305 [trad. port., p. 313]. Esta passagem nos permite perceber ainda que para Heidegger a “alma” do homem é sua “essência: “Na alma do homem, isto é, na essência do homem...” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 305 [trad. port., p. 314])

<sup>195</sup> Que em sua “versão final” constaria do seguinte: “Tendo vós meramente não me escutado, mas tendo vós articuladamente atentado para a originária reunião, então o saber é o que consiste em unir-se à reunião e em estar unido ao ‘um é tudo’.” [“*Habt ihr nicht blöss mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem ‘Eins ist Alles’.*”] (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 308 [trad. port., p. 317])

<sup>196</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 313 [trad. port., p. 321]. Além disto, “se o pensador, no fragmento 50, exige que não ele próprio seja tomado a sério, então também não pode o fragmento 101 significar que ele investiga a si próprio como uma espécie de auto-análise.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 325 [trad. port., p. 333]) Obs.: para o confronto das idéias gerais de Heidegger com a psicologia, remetemos a HEIDEGGER: *Seminários de Zollikon (op. cit.)*.

“única dimensão autêntica” em que o pensamento “alcança suas possibilidades propriamente essenciais”.<sup>197</sup>

Em todo o horizonte originário, também o Λόγος se mostra radicalmente como a condição essencial para o entendimento de todas as demais palavras fundamentais em suas constituições conflituosas. “A essência da profundidade radica na indicação da ocultação e do fechamento, indicação ainda não medida e que se vela a si mesma em sua amplitude.”<sup>198</sup> Contudo, se também o Λόγος só é ao modo da indicação, ou seja, se o Λόγος também se doa apenas na retração de si mesmo, isto implica que a presença do Λόγος, em toda a sua profundidade, está originariamente presente no modo da ausência. É inclusive em sua ausência originária que o Λόγος abre para sua presença metafísica como “enunciado”. A lógica, enquanto “metafísica do λόγος”, corresponde a uma das possibilidades aberta pela essencial renúncia promovida originariamente pelo próprio Λόγος em sua dinâmica constitutiva. Assim, não é de maneira absolutamente incólume que o pensamento, mesmo já em suas origens, percorre os caminhos abertos pela ausência de um λόγος em si mesmo presente. Não é sempre necessariamente que o pensamento se faz capaz de sustentar o aberto como tal.<sup>199</sup> Daí a necessidade da “homologia”, da sucedânea “adequação”, que se fez sempre presente ao modo da “representação” que reincide sobre o pensamento dos “pré-socráticos” tomando-o como “metáfora da razão”, mas que raramente se mostra como tal, ou seja, que dificilmente remete ao seu infundado, ou ao seu fundamento encoberto. “Nisto radica o estranho, que ‘o Λόγος’ no sentido da originária ‘re-união’, logo, o Λόγος do próprio ser, está presente [*gegenwärtig*] para o homem e que o homem, não obstante, é desviado do Λόγος. Assim, o λόγος presente está ao mesmo tempo ausente para o homem.”<sup>200</sup> Este inclusive é um dos modos em que algo pode ser “presente” (*Anwesende*) sem que necessariamente esteja “presente” (*gegenwärtig*). A partir disto deve ser denunciado que o pensamento ocidental se aferrou à presença do λόγος sem contemplá-lo em sua possibilidade essencial de ser ausência de si mesmo. Sem também, por conseguinte, reconhecer que as “determinações lógicas”, assim como o *verbum*

<sup>197</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 297 [trad. port., p. 307].

<sup>198</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 305 [trad. port., p. 313].

<sup>199</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 459-60.

<sup>200</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 307 [trad. port., p. 315].

cristão, são possibilidades modais (ao modo do encobrimento) do Λόγος originário, e não o mesmo em toda sua profundidade ontológica.

É a “abissalidade” do Λόγος que, ao recolher o ente, o expõe a impossibilidade de se velar diante do surgir, arrojando-o desta maneira ao declínio. O Λόγος é então este “entre” que deve ser suportado pelo ser-no-mundo. Por isso o fragmento 72 de Heráclito nos falou de διηνεκῶς ὀμιλεῖν - de algo que deve ser tratado na diferença. Com isto, fica dito em que consiste a referência do Λόγος ao ser. O Λόγος é o que, em sua profundidade abissal, abre originariamente o espaço de jogo do ser. Quando o fragmento 72 reza que os homens, em sua cotidianidade, não se voltam para o Λόγος, mesmo estando dispostos por ele, encontramos neste fragmento a mais vigorosa das “chaves de aproximação” entre o Λόγος e o ser. Sabemos o quão “comum” é o ser e, a partir disto, o quão estranho pode tornar-se o “é” se pensado em sua abrangência. Esta proximidade originária funda-se na participação essencial de ambos no “enigmático” do “ser presente pela ausência de si”. O λόγος é então a originária “condição remissiva” para que se diga o ser do ente como tal; mesmo que este dizer se dê ao modo da ausência de si, do inaudito que pertence ao “a-ser-dito”.

O “entre” (*Zwischen*) enquanto originária localidade ontológica do Λόγος posta o homem na “duplicidade” (*Zwiefältigkeit*), ou mais conforme com a ἔρις, na “divergência” (*Zwiespältige*) de ser.<sup>201</sup> A condição de finitude delimitada por este “entre” determina originariamente a precariedade a partir do caráter de transitoriedade do ser em que o homem está sempre lançado. Nesta carência, o homem se apega ao ente se distanciando do ser que “tragicamente” se lhe retrai para que o que é seja como é. E como é? O ente é essencialmente ambíguo. Esta “duplicidade” se determina pela unidade do duplo, pois se o ente é, por um lado, o que encobre o ser, por outro lado é somente a partir desta modalidade de encobrimento que o pensamento pode recolher o ser do ente, dado que o ser nunca é em si. O Λόγος é profundo porque abarca, ou seja, recolhe no ente esta dupla possibilidade constitutiva em sua concomitância preservada como tal, por abrigar “o que nele habitualmente se vela como ausente”.<sup>202</sup> Contudo, quando o Λόγος libera o ente para que este faça referência ao ser, o habitual se faz depositário do estupendo. Por isto o Λόγος é “amplamente indicativo”, porque tem sua

<sup>201</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 323 [trad. port., p. 330].

<sup>202</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 323 [trad. port., p. 331].

abertura originária preservada justamente em seu fechamento essencial. É a partir desta abertura essencial que o Λόγος pode ser apresentado como a condição originária para que o ser interpele o homem em meio aos entes, pois “embora o homem, habitualmente e por si mesmo, em suas ações e comportamentos ordinários não alcance para si os extremos de sua essência, permanece-lhe sempre resguardada a possibilidade de auscultar o Λόγος, que permanece presente em toda ausência [Abwesenung].”<sup>203</sup>

Se cooptado pela profundidade do Λόγος, o pensamento pode contemplar a presença do ser no modo de sua ausência essencial, pode se localizar “em uma divergente referência” (*in einem zwiespältigen Bezug*) que implica a “retração” (*Entzug*) de ser.<sup>204</sup>

Este duplo é o sinal da posição inabitual do homem em meio aos entes. Esta posição inabitual da essência do homem pressupõe um local inabitual, que deve ser um local no qual o homem não se encontre sem demais, de forma que assim ele deva se colocar a caminho de buscar, isto é, de perguntar pelo local em que o homem, segundo sua essência, tem estada.<sup>205</sup>

Sabemos o quanto “nesta estada duplamente divergente do homem predomina a desmedida.”<sup>206</sup> Todavia, o que se exige não é valorar o grau de inautenticidade dos excessos de um pensamento descuidado, mas antes perguntar pela localidade onde tudo que é se choca com o limite de ser, onde o ente vem ao encontro da diferença, isto é, uma dimensão em que o próprio ser se põe em jogo. Todavia, pelo que foi dito até aqui, tal região só poderá ser plenamente apreendida pelo Λόγος na medida em que este antes se aproxime da modalidade ontológica mais radical: a oscilação entre ser e deixar de ser, ou seja, na tensão entre velamento e revelamento.

<sup>203</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 324 [trad. port., p. 331].

<sup>204</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 324 [trad. port., p. 331].

<sup>205</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 324-25 [trad. port., p. 332].

<sup>206</sup> A “desmedida” (*Vermessenheit*), a *hybris* pensada originariamente, é o não acolhimento do ser como referência fundamental para a dimensão em que se está junto aos entes em sua abertura. É nesta perspectiva que Heidegger interpreta o fragmento 43 de Heráclito: ὕβριν χρῆ σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν. “Mais do que (o) incêndio, é necessário atenuar (a) desmedida.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 326 [trad. port., p. 334]) Por conseguinte, devemos poder inferir que é do pensamento que abranda esta desmedida que trata o fragmento 118: αὐγή ξηφῆ ψυχῆ, σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. “Sóbria alma é a mais sábia, logo também, a mais nobre.” Alma esta que deve ser a mesma que para Heráclito (fragmento 49) “vale por mil”: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ. Em contraposição à “desmedida”, na perspectiva do sagrado temos o seguinte: “A sobriedade [*Nüchternheit*] é a disposição fundamental [*Grundstimmung*] da preparação para o sagrado.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 77)

#### 4.2.2 Λόγος e Ἀλήθεια

Devemos retomar o fragmento 112 de Heráclito: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. Agora temos como tarefa considerar especialmente a relação entre ἀληθέα e λέγειν. Esta relação expressa neste dito em muito “favoreceu” a concepção metafísica da verdade enquanto “adequação”, pois há muito nada é mais “correto” que atestar que “o pensar mais virtuoso” (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ) consiste em “dizer e fazer” (λέγειν καὶ ποιεῖν) o “verdadeiro” (ἀληθέα) segundo a “natureza” das coisas (κατὰ φύσιν). “Verdade é a concordância do discurso e da ação com as coisas.”<sup>207</sup> Sendo “discurso” (λόγος) e “ação” (πρᾶξις) os primados básicos do intelecto, esta “máxima” de Heráclito bem pôde ser estabelecida como fundamento primeiro para a tradicional sentença: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Todavia, “devemos seguir um outro caminho”.<sup>208</sup> Este caminho foi já tomado por nós no segundo capítulo, onde “ἀληθέα significa literalmente e alude em essência ‘o revelado’ [*das Unverborgene*].”<sup>209</sup>

É o colher enquanto resguardo (recolher ao abrigo de) que aproxima o Λόγος da Ἀλήθεια: “a essência do λέγειν está determinada a partir do revelado como tal (a partir de sua pertença ao revelamento e à ocultação que lhes são necessários).”<sup>210</sup> Reunir ao aberto das possibilidades de ser é dispor o ser que só pode ser entre velamento e revelamento. Por isto Heidegger disse o seguinte em sua “Introdução à Metafísica”:

devido ao fato do λέγειν, assim determinado como unir, fazer referência à coletividade originária [*ursprüngliche Gesammeltheit*] do ser e devido ao fato do ser significar “vir-ao-revelamento” [*In-die-Unverborgenheit-kommen*] é que este unir tem o caráter fundamental do abrir [*Eröffnens*], do tornar manifesto [*Offenbarmachens*]. Λέγειν entra assim em uma clara e aguda oposição ao encobrimento e ao velamento.<sup>211</sup>

A ἀλήθεια está em referência ao λόγος porque ambos conservam a mesma circularidade originária radicada essencialmente no aberto de ser; pois só pode ser revelado aquilo que se reúne ao ser, bem como só pode voltar a se velar o que se recolhe na amplitude que encontra acolhida na profundidade de uma reunião que em sua plena

<sup>207</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 370 [trad. port., p. 377].

<sup>208</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 361 [trad. port., p. 369].

<sup>209</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 361 [trad. port., p. 369].

<sup>210</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 378 [trad. port., p. 384]. “O ser carece do λέγειν” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 379 [trad. port., p. 385]) porque o ser só se doa recolhido pelo ente. É somente reunido ao ente, ou seja, como ser do ente, que o ser pode ser cooptado pelo ser-no-mundo que também só é já lançado junto aos entes intramundanos.

<sup>211</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 130 [trad. port., p. 187; trad. bras., p. 191].

essência abriga também o declínio. Isto permitiu a Heidegger concluir que “originariamente, o *Lógos*, entendido como união, é o acontecer do revelamento”.<sup>212</sup> O revelado é colhido no velamento até ser novamente recolhido pelo mesmo. “O que desta forma é revelado é o que se mostra e se manifesta a partir de si e se manifestando se apresenta: o que se apresenta – o ente.”<sup>213</sup> Deste modo, o revelamento é o que acolhe aquilo que através deste acolhimento ele deixa se manifestar. Daí se afirmar que “a abertura do ente ocorre no *Lógos* tomado como união.”<sup>214</sup> Se reunir ao revelamento surgindo do velamento é a condição essencialmente originária para todo manifestar, bem como se recolher no velamento é parte da mesma condição que também consiste em declinar no deixar de ser. Estar revelado é o acontecer que oscila na iminência da ocultação que está fundada na retração e que tem na obscuridade e no encobrimento seus modos possíveis de ser.

#### 4.2.3 Λόγος como “Região de Encontro”

Vimos que a “clareira” (*Lichtung*) diz a ἀλήθεια, esta, enquanto originária abertura de sentido, se desvela a partir do pensamento de Heráclito como a “região de encontro” (*Gegend*) do Λόγος.<sup>215</sup> O termo alemão *Gegend* diz simplesmente “região”. Contudo, este abriga em sua raiz o *gegen*, que remete à “contra”, não só como “oposição”, como também no sentido de “diante de”. Para tentar manter tanto o sentido de tensão como ainda o de “encontro”, sem com isto prejudicar o sentido fundamental de “região”, adotamos a sugestão do tradutor português João Constâncio: “região de encontro”.<sup>216</sup> É inclusive a partir do Λόγος como “região de encontro” que se pode

<sup>212</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 142 [trad. port., p. 203; trad. bras., p. 205].

<sup>213</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 364 [trad. port., pp. 371-72].

<sup>214</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 141 [trad. port., p. 202; trad. bras., p. 205].

<sup>215</sup> *Der Wesensort des Menschen ist in der Gegend des “Λόγος”*. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 325 [trad. port., p. 332])

<sup>216</sup> Ver a nota de número 10 do referido tradutor em HEIDEGGER: *Caminhos de Floresta*, p. 402. Ainda segundo esta mesma nota, antes mesmo de tê-lo empregado em “*Sein und Zeit*”, Heidegger, desde 1925 (“*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*”), “usa o termo *Gegend* para designar o espaço mais imediato, o espaço que se habita, o espaço do que é relevante e do que tem sentido para nós na nossa lida cotidiana – quer dizer, o ‘sítio’ em que se está, como coisa diferente de um mero ‘lugar’ no espaço métrico (de uma qualquer coordenada num espaço não-habitado, não investido de sentido).” Se faz referência ao seguinte: “O lugar se torna uma posição-espaço-temporal, um ‘ponto do mundo’ que não se distingue de nenhum outro.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 362 [[trad. port., p. 163 - vol. II]) Obs.: *gegen* compõe também *Gegenwart* (“presente”): “O radical *gegen* em *gegenwärtig* não alude ao ‘defronte’ de um sujeito [“objeto”: *Gegenstand*], mas à aberta região de encontro do revelamento [*die offene Gegend der Unverborgenheit*], no interior da qual se demora o que foi colhido.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 342 [trad. port., p. 402])

vislumbrar agora de forma mais plena a presença dos deuses no lar de Heráclito e a presença de Heráclito no templo da deusa.

A “região de encontro” é o espaço originário de desenvoltura da dinamicidade ontológica em seu essencial acontecimento. É a dimensão na qual ente e ser vem ao encontro se deparando com a diferença. Deste modo, é recolhido no Λόγος que o ser deixa o ente vir ao encontro do pensamento em seu acolhimento.

Para localizar o horizonte da “região de encontro” no dito de Heráclito, Heidegger parte do κεχωρισμένον presente no já referido fragmento 108. Do Λόγος, tido no fragmento 50 como ἐν πάντα εἶναι, infere-se no fragmento 108 que este, enquanto o que é digno de questão (σοφόν), é πάντων κεχωρισμένον. De imediato se poderia afirmar que o Λόγος é “separado de tudo”. O que desde então fundamentaria a concepção que posteriormente expôs o λόγος heraclítico ao dualismo subjacente à tradição metafísica, fundamentando, sobretudo de início, o absoluto como causa isolada de tudo que é.<sup>217</sup> Λόγος que em bases cristãs será personificado na segunda pessoa da divindade, através da qual, segundo o Evangelho de João, tudo é, e sem a qual nada é. Todavia, “observemos agora que aqui ‘o Λόγος’ alcança a equivalência de causa suprema de tudo o que surge e é criado; de forma que este ente supremo, o Λόγος, se manifesta na metafísica como o absoluto.”<sup>218</sup> Mas quanto a isto, Heidegger é categórico: “um mundo separa tudo isto de Heráclito.”<sup>219</sup>

O Λόγος originário não tem por propriedade separar o ser do ente, ele antes se retrai abrindo espaço através do qual se torna próxima a diferença ontológica em sua irrevogabilidade. O que se mantém à distância na tensão sustentada pelo Λόγος é a dissolução absoluta entre ser e ente. A retração é a referência comum que preserva a diferença em sua origem. Por isso o Λόγος, enquanto o “entre” (*das Zwischen*) desta diferença,<sup>220</sup> também deve ser ao modo da retração para se preservar como reunião que abriga a diferença em sua tensão radical que é originariamente constitutiva. Por isso o

<sup>217</sup> Von diesem, “dem Λόγος”, sagt nun aber der Spruch 108, er sei πάντων κεχωρισμένον - nach der gewöhnlichen Übersetzung und Deutung: von allem abgesondert, abgetrennt, ab-gelöst, ab-solutum. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 333 [trad. port., p. 340])

<sup>218</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 332 [trad. port., p. 339]. Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 97 [trad. port., p. 140; trad. bras., p. 151].

<sup>219</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 103 [trad. port., p. 149; trad. bras., p. 159]. Para marcar esta diferença, ver o artigo de MEESEN: “Un monde sépare tout cela d’Héraclite.” *Recherche de Science Religieuse*. Paris: RSR, 2005, pp. 329-53.

<sup>220</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 345 [trad. port., p. 351].

πάντων κεχωρισμένον “é a determinação característica do Λόγος enquanto ἔν πάντα ὄν”.

De fato, em κεχωρισμένον predomina a raiz χωρίζω, que significa “separar”. Contudo, este é um dos significados possíveis da palavra, pois a partir deste mesmo significado, χωρίζω significa separar no sentido de “marcar lugar”.<sup>221</sup> Sendo assim, “no verbo χωρίζειν radica ἡ χώρα, ὁ χώρος; traduzimos: os arredores, a cercania que envolve, que espaceja e guarda uma estada.”<sup>222</sup> Daí Heidegger ter perguntado em outra ocasião: “χώρα não poderia significar o que se separa de toda particularidade [*das Sichabsondernde von jedem Besonderen*], o que se desvia e justamente deste modo ‘cede lugar’ à outra coisa?”<sup>223</sup>

A “região de encontro” é a própria amplitude da dimensão que em sua abertura acolhe o que se lhe vem de e ao encontro. Esta região é mais abrangente que o mero “lugar” (*Ort*) espacial, pois é a “localidade” (*Ortschaft*) que reúne a conjuntura dos diferentes tópicos preservados em uma unidade essencial. A “região de encontro” é o ponto de interseção entre aqueles que se entrevêm, é o *intermezzo* entre celestes e telúricos. A “região de encontro” demarca o campo de possibilidades no qual as limitações de sentido se refazem no instante do “estar diante de”, no estar diante do aberto, no estar *em* aberto *para* o aberto.

A *Gegend* é “inobjetual” (*Gegenstandlose*). Isto é “o sinal” de “seu mais elevado ser.”<sup>224</sup> Seu caráter de abertura consiste no “deixar-manifestar” a partir da “inconstância” entre ser e deixar de ser, “a partir da qual, simplesmente enquanto ‘região de encontro’, tudo surge e recebe seu irromper e seu declinar, seu aparecer e desaparecer.”<sup>225</sup> O Λόγος não seria assim plena reunião se não abarcasse uma localidade “em que o que surge e se ‘es-vai’ se apresenta e se ausenta.”<sup>226</sup> Este é o modo em que o Λόγος é “presente” (*Gegenwart*). Este é o modo em que o ente nunca é isolado em si mesmo por estar na retração da diferença.

<sup>221</sup> Cf. ISIDRO: *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 635.

<sup>222</sup> *In dem Zeitwort χωρίζειν liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 335 [trad. port., p. 342])

<sup>223</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 51 [trad. port., p. 76; trad. bras., p. 94].

<sup>224</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 336 [trad. port., p. 343].

<sup>225</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 338 [trad. port., p. 345].

<sup>226</sup> *Das Aufgehende und Ver-gehende anwest und abwest.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 338 [trad. port., p. 345])

Foi o fragmento 72 de Heráclito que nos mostrou como é a própria presença da ausência do Λόγος em sua profundidade radical que faz com que o pensamento, mesmo disposto por ele, dele se desvie. É esta “intrigante presença” (*seltamen Gegenwart*) do Λόγος que determina a modalidade através da qual o pensamento a ele se refere.<sup>227</sup> Assim, o diferendo é que determina a articulação originária do pensamento.<sup>228</sup> Aquilo que constantemente é, é sempre no rompante de ser. O ente se dá no “sacrifício” da retração do ser; daí, quando o ente é para o homem, mesmo sendo pelo ser, este não é o que é contemplado como condição de possibilidade, mas sim o ente como tal. Todavia, no ser do ente o ser subsiste radicado em seu abismo, o não ser em aberto para que o ente seja como tal, não de todo como condição remissiva, mas predominantemente como encobrimento, que contudo, ao mesmo tempo também pode remeter ao ser quando o ôntico é revelado como dimensão de encobrimento. “Não obstante, o homem, historicamente, é desviado do próprio ser sem que ele através disto exclua o presente do ser.”<sup>229</sup> Por meio de tal impossibilidade de absoluta exclusão, o homem está “dis-posto” na relação com a presença do ser, mesmo quando esta se atualiza (se retira) ao modo da ausência.<sup>230</sup> Por isto “a referência é divergente”.<sup>231</sup> Esta divergência, na qual o homem oscila, é o que sustenta o trágico “estranhamento” (*Unheimlichkeit*) do ser-no-mundo grego e o que o expõe ao “espantoso” (*das Erstaunliche*).<sup>232</sup> Condição essencial pela qual voltaremos a perguntar no que se segue.

<sup>227</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 340 [trad. port., p. 347].

<sup>228</sup> *Das zweimal aber in verschiedener Bedeutung gesagte δια bestimmt das Gefüge des Gedachten.* (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 340 [trad. port., p. 347])

<sup>229</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 341-42 [trad. port., p. 348].

<sup>230</sup> Apesar da afirmação de que “também o passado e o futuro são aquilo que está presente fora da região de encontro do revelamento”, devemos complementar que a possibilidade presente do que se ausenta temporalmente também está essencialmente abarcada pela cercania desta região, “na medida em que, ou irrompe na região de encontro do revelamento, ou dela se retira” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 342 [trad. port., p. 403]) preservando sua condição de referência: “Quer dizer, por um lado, que o facto de estar ‘ausente’ da região do desvelamento constitui uma certa maneira de nela estar presente (*anwesend*) – a saber: no modo da ausência. Por outras palavras, é a partir da região de desvelamento, e só dela, que é possível pensar o que, sem estar ‘presentemente’ no desvelamento, todavia só se define em relação a ele. [...] O que Heidegger se esforça aqui por nos fazer compreender é que, para os Gregos, só há presente relativamente ao desvelamento. É porque é possível ao ente a demora no desvelado (logo, estar ‘presente’) que o seu ser-velado é ainda uma maneira de se relacionar com essa região e, através disso, se desdobrar como presente (*anwesend*), ainda que seja no modo da ausência, quer dizer, da ocultação.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 116-17)

<sup>231</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 343 [trad. port., p. 349].

<sup>232</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 334 [trad. port., p. 341].

### Excursus: O “extra-ordinário” como morada

O fragmento 78 de Heráclito anuncia algo que originariamente diz respeito à localidade de sentido na qual a essência do homem está disposta em relação de retração com a essência da deidade grega: ἦθος γὰρ ἀνθρωπείον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

ἦθος em grego é “morada”, a “estância [*Aufenthalt*] no sentido de habitar em meio aos entes.”<sup>233</sup> Por conseguinte, antes que vejamos como Heidegger transpõe a significação tradicional da γνώμη, o referido dito deve ser traduzido do seguinte modo: “A estância, a saber, a humana (em meio ao ente no todo), de fato não tem γνώμαι, a divina, porém, a tem.”<sup>234</sup>

Heidegger pensa a γνώμη, “na verdade, como o modo em que todo ente se deixa encontrar e avistar.”<sup>235</sup> A γνώμη pensada em sua modalidade originária é uma *Grundstimmung*.<sup>236</sup> Esta “harmonia fundamental” consiste justamente no caráter “existencial” do homem em sua estância no aberto de ser em meio aos entes. Por sua vez, como vimos, “a estância dos deuses é a presença dos que se entrevêm”.<sup>237</sup> Esta “presença” (*Gegenwart*), na medida em que se opõe (*sich entgegen*) ao que se espera (*das Gewartet*), abre para que o ente seja ao modo do que resiste. Estando diante de (*vor-stellt*), o “objeto” (*das Gegenstand*) também “está contra” (*gegen-steht*), de forma que esta tensão seja constitutiva de seu “poder-manifestar” (*Erscheinen-könnens vom Seienden*).<sup>238</sup> Esta inclusive é a dinâmica essencial do “saber originário” condensado no fragmento 41: ἐν τὸ σοφόν, ἐπισθασθαι γνώμην, ὅτι κ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων. “Um, o único uno é o que se sabe (e saber significa) se demorar estando diante da γνώμη que dirige tudo através de tudo.”<sup>239</sup>

A γνώμη é ἀρμονία porque conduz o ente ao seu manifestar dispondo-o na articulação de seus modos de ser. “A γνώμη, assim pensada, não é nada mais que a

<sup>233</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 349 [trad. port., p. 358].

<sup>234</sup> “Die Aufenthalt, nämlich der menschliche (inmitten des Seienden im Ganzen), hat zwar nicht γνώμαι, der Göttliche aber hat sie.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 349 [trad. port., p. 358])

<sup>235</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 350 [trad. port., p. 359].

<sup>236</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 350 [trad. port., p. 359].

<sup>237</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 350-51 [trad. port., p. 359].

<sup>238</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 351 [trad. port., p. 360].

<sup>239</sup> “Eines, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heisst) vor der γνώμη stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 348 [trad. port., p. 357])

presença da reunião originária que a tudo resguarda em seu apresentar e ausentar”.<sup>240</sup> É deste modo que tal palavra nos oferece “um lampejo para a essência do Λόγος”.<sup>241</sup>

No entanto, pensar a γνώμη como traço essencial da reunião originária só é possível a partir de uma “ousada equivalência entre γνώμη θεία e Λόγος”, isto “porque a γνώμη é própria apenas do divino e se relaciona com a articulação do todo do ente”.<sup>242</sup>

Contudo, esta breve consideração introdutória deste tópico final visa somente preparar o acesso a um fragmento de Heráclito que “é, sem dúvida, o mais essencial daqueles que nos foram legados e que talvez só possa ser discutido no final de uma interpretação conclusiva de Heráclito.”<sup>243</sup> O fragmento 119 anuncia: ἦθος ἀνθρώπωνι δαίμων.

A sobrecarga oriunda da tradição religiosa posterior imputada a cada uma das palavras deste dito expôs o pensamento de Heráclito ao mesmo “pessimismo” tardio que desfigurou a tragédia grega. A partir disto, é comum que se ache que este fragmento tenha determinado que “a ética do homem é demoníaca”.<sup>244</sup> Deste soterramento provém a necessidade de resgatar o sentido original deste dito fundamental, pois nele Heráclito - antes que Platão e Aristóteles anunciassem o “mesmo”<sup>245</sup> - diz de maneira peculiar ao pensamento originário, ou seja, de modo enigmaticamente poético: “A morada do homem, o extra-ordinário”.<sup>246</sup> Morada na qual o homem, segundo o fragmento 79, se espanta como uma criança sem fala!

<sup>240</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 351 [trad. port., p. 360].

<sup>241</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 351 [trad. port., p. 360]. “A ‘região de encontro’ presente em suas cercanias para tudo que lhe advém e a partir da qual se abrem todas indicações e caminhos”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 352 [trad. port., p. 361])

<sup>242</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 352 [trad. port., p. 361]. “Ambos nos dizem o essencial sobre a essência da presença quando os pensamos a partir do todo do ente e quando com isto de fato pensamos a verdade ainda velada do ser em sentido grego a partir da ἀλήθεια e da φύσις”. (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 352 [trad. port., p. 361])

<sup>243</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 350 [trad. port., p. 359]. Lembremos que a obra de referência deste capítulo consiste na reunião de dois cursos sobre Heráclito (semestres de verão de 1943 e 1944), para a partir disto destacar que Heidegger, no fim deste segundo curso, afirma que se deve “pensar conjuntamente” (*zusammendenken*) este fragmento 119 com aquele a partir do qual se originaram todas as questões delineadas no primeiro curso: o fragmento 16 (Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 350 [trad. port., p. 359]).

<sup>244</sup> “O ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético).” (SOUZA [org.]: *Os Pré-Socráticos*, p. 100) “Esta tradução pensa de maneira bem moderna, psicológica e caricatural.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 349 [trad. port., p. 358])

<sup>245</sup> Cf. O “Excurso” do capítulo precedente.

<sup>246</sup> Heidegger não traduz o dito em questão, mas encontramos nesta tradução de Carneiro Leão o sentido que buscávamos para o mesmo (cf. LEÃO [org.]: *Os Pensadores Originários*, p. 91).

## CAPÍTULO 5: A DIMENSÃO DO SAGRADO

*Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.*  
HÖLDERLIN

Também Gadamer, junto com Klaus Held, reconheceu que “a retração é uma das categorias fundamentais do segundo Heidegger”.<sup>1</sup> Esta “categoria” foi indicada a partir da seguinte afirmação: “O ser se retrai, na medida em que ele se revela no ente.”<sup>2</sup> O recuo do ser abre espaço para que o ente se dê. Contudo, e por conseguinte, o modo essencial de doação do ente é sua superposição ao ser, é a apropriação (apresentação enquanto representação) ôntica da retração ontológica. Desta forma, o ente representa antes de tudo o próprio “sacrifício” do ser. A réplica que cabe ao pensamento essencial, determinando sua abertura (escuta e disposição) para a questão fundamental e o colocando na salvaguarda do ser, é “violentar” o ente a partir deste seu modo essencial de ser. Daí o pensamento carecer ser poético, pela premência da exposição à dinamicidade do ser que abre a clareira de sentido reenviando do ôntico ao ontológico. Esta condição não nos parece dissociada do fato da poesia ser o modo originário através do qual os pensadores se reportam aos deuses. Isto porque desde a origem os deuses tragicamente se subtraem à apreensão humana.<sup>3</sup> A partir desta retração, o que os deuses deixam são rastros, sinais, acenos de mundo. Se os deuses gregos são essencialmente ao modo da retração e se, por conseguinte, o que isto deixa por seguir são apenas seus acenos de ser, logo,

---

<sup>1</sup> GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 54. Contudo, entendemos que esta importância não deve se restringir à assim chamada segunda fase de Heidegger, pois já no parágrafo 75 de “*Sein und Zeit*”, onde se prenuncia que a história depende da dinâmica do ser (“a intenção desta exposição é precisamente conduzir antes ao enigma ontológico do caráter de movimento [*Bewegtheit*] do acontecer em geral.”), o caráter transitório da história do ser, que funda temporalmente o próprio fenômeno da “transcendência de mundo” (cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 389, 392 [trad. port., vol. II, pp. 195, 198], por sua vez, só “se temporaliza” (*zeitigt sich*) nas “retrações” (*Entrückungen*) da própria temporalidade. (cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 396 [trad. port., p. 204]) Obs.: Esta “retração” será a mesma que Heidegger verá provocar em Hölderlin o “estupor” (*Berückung*) diante da manifestação do sagrado na palavra poética, retração que será a “carência manifesta na voz do poeta” que punge “à palavra a necessidade de nomear o sagrado.” (NUNES: *Passagem para o poético*, p. 281)

<sup>2</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 332 [trad. port., p. 390]. Obs.: a afirmativa, em parágrafo único, é repetida enfaticamente nas páginas seguintes a esta citada.

<sup>3</sup> Por isto Hölderlin já declamara que “assim é depressa transitório tudo que é celeste, mas não em vão.” (HÖLDERLIN: *Poemas*, p. 284)

Cabe sublinhar, acenar não é uma simples atividade (talvez até acidental) dos deuses, não é uma propriedade dos deuses, mas coincide com seu próprio ser: os deuses acenam pelo simples fato de ser. Seu ser já é aceno, que deve ser recolhido enquanto tal. A atenção aos acenos dos deuses é desta maneira essencialmente uma atenção ao ser; por isso a poesia pode ser definida como a “instauração” do ser.<sup>4</sup>

Já a partir desta confrontação originária, “o papel ‘ostensivo’ dos poetas deriva da sua capacidade de prestar atenção aos acenos dos deuses”.<sup>5</sup> Ao receber e interpretar estas indicações, o poeta abre o mundo fazendo-se mediador do sagrado e sendo considerado como “semideus”.<sup>6</sup> “Poeta é desta forma aquele que sabe escutar a língua dos deuses, sabe fazer-se seu intérprete e assume a tarefa de preparar-lhes um espaço adequado”.<sup>7</sup>

A palavra poética é fugaz, tanto quanto à deidade em geral (seja na modalidade originária dos deuses gregos, seja na morte niilista do deus da tradição vigente),<sup>8</sup> assim como também o próprio ser. É justamente esta conjugação que torna este capítulo conclusivo, pois veremos que nomear o sagrado é um modo essencial de velar na palavra o ser através da deidade. Esta fugacidade não é vaga, posto que deverá obedecer a um certo rigor delimitativo buscado ao longo de toda esta dissertação: o trânsito entre velamento e revelamento.

A poesia preserva em sua palavra ambigualmente fugaz a verdade do ser que só pode se dar entre velamento e revelamento. Por isto Pöggeler notou que

Essencial para a relação de Heidegger com os pensadores gregos arcaicos é que ele entende esses pensadores a partir da sua proximidade com os poetas: o pensamento e a poesia arcaicos da Grécia são concordantes, segundo a experiência de Heidegger, por ambos serem “poéticos” na sua essência. Eles doam e salvaguardam a verdade do ser destinável acontecendo.<sup>9</sup>

Se lembrarmos o que foi dito no primeiro capítulo sobre o fato da localidade radical da essência, isto é, a proveniência, ser a própria origem, entenderemos melhor porque, segundo Heidegger, a “essência e origem da linguagem” deve ser pensada como “poesia originária” (*Urdichtung*).<sup>10</sup> Por isto devemos compartilhar do pressuposto básico explicitado por Benedito Nunes, a saber, que “a palavra dos poetas da poesia e

<sup>4</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 3.

<sup>5</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, p. 3.

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 163-91 [trad. port., pp. 157-82]. Obs.: Heidegger fez ainda curtas menções à questão dos semideuses em seus outros cursos sobre Hölderlin (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, pp. 96-99 e HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 153 ss.)

<sup>7</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 3.

<sup>8</sup> A dimensão da origem abrange “a história do declínio da deidade.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 102)

<sup>9</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 198, cf. tb. p. 199.

<sup>10</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 218 [trad. port., p. 205].

dos pensadores poetas releva da mesma ordem originária de que provém a questão do sentido do ser, desde a sua forma inicial”.<sup>11</sup>

Vimos também que aquilo que é próprio das palavras fundamentais da origem é o sentido que lhes excede. Logo, um dizer “adequado” não pode ser um dizer que se arroge a pretensão de esgotá-las, mas que indique à plenitude originária das mesmas. “É algo outro, velado, que não pode ser ‘extraído’ diretamente da palavra compreensível. Aqui se carece novamente do pensar e poetar originários.”<sup>12</sup> É em resposta a esta carência que Hölderlin aparece para Heidegger como “o poeta dos poetas em um sentido distinto”.<sup>13</sup>

Hölderlin redespertou em Heidegger a originária necessidade de que o pensar seja sempre preservado em diálogo com o poetar. Em “A partir da experiência do pensar”, nos deparamos com a advertência de que “três perigos ameaçam o pensar.” O primeiro deles, “o bom e por isso saudável [*Heilsame*] perigo é a vizinhança dos poetas”.<sup>14</sup> Isto porque o poetar, originariamente em tensão com o pensar, expõe este último a uma abertura que lhe excede. Não que a mesma também não exceda o poetar, mas é que a poesia tem seu criar justamente do confronto com esta abertura. A partir disto deve ser ressaltado que esta “grandeza do criar” (*Die Grösse des Schaffens*) está subordinada à “lei da origem intimamente velada” (*innersten verborgenen Gesetz des Anfanges*), pois é no abismo da origem que se encontra preservada a possibilidade sempre radical do vir a ser.<sup>15</sup>

Segundo podemos perceber, este lugar privilegiado de Hölderlin no horizonte de pensamento de Heidegger se justifica basicamente por dois pontos interligados. O primeiro se explica pela própria chave de leitura de que Heidegger se vale para reconhecer a importância de um pensador ou poeta: a resposta ao apelo ontológico. Daí Hölderlin, “porque ele, em um sentido próprio, funda o ser pensando-o de antemão numa amplitude originária [*anfänglichlichen*].”<sup>16</sup> O segundo ponto - aquele que mais de perto aqui nos interessa - através do qual podemos situar a importância de Hölderlin é o fato deste ser o poeta que nomeia o sagrado em sua modalidade originária. Por isso ele é

<sup>11</sup> NUNES: *Passagem para o poético*, pp. 279-280.

<sup>12</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 151.

<sup>13</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 34.

<sup>14</sup> Os outros dois são os seguintes: “O mau e por isso mais agudo perigo é o pensamento mesmo. Ele deve pensar contra si próprio, o que ele só raramente pode.” “O ruim e por isso confuso perigo é o filosofar.” (HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 80)

<sup>15</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, pp. 36-37, 41.

<sup>16</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 166.

considerado por Heidegger o “poeta da essência da poesia. Poesia enquanto a palavra do sagrado.”<sup>17</sup>

É quando confrontado com a poesia de Hölderlin, ou seja, com uma linguagem que traz ao aberto aquilo que é a mais íntima verdade do ser: a circularidade de sentido entre velamento e revelamento, que o pensamento de Heidegger transpõe o limiar do pensado para, sempre ainda em referência a este, perguntar por aquilo que o mesmo deixa por pensar. Foi somente a partir desta condição que o impensado da origem tornou-se o a se pensar para o pensamento essencial. Nesta convergência, o pensamento que conflui para a poesia se choca com a palavra em aberto no dizer que remete à abissalidade do ser. Logo, situado originariamente, isto é, radicado numa dimensão em que se encontra exposto à abertura do ser através da palavra poética, o pensamento historicamente conjugado deixa entrever a mais própria dinâmica ontológica.

No amplo recorte do pensamento de Heidegger dedicado aos pensadores originários, sobretudo aquele delimitado pelas obras que ao longo da presente dissertação tomamos como referência maior, não encontramos nenhuma passagem que faça qualquer alusão explicitamente nominal à questão do sagrado. A importância fundamental de tal questão no pensamento de Heidegger provém da poesia de Hölderlin.

Em sua principal obra dedicada a Hölderlin, mais precisamente em uma passagem onde indica a vizinhança abissal entre o poeta e o pensador, que são aqueles que criam (*die Schaffenden*) e que habitam os “mais elevados cumes do Ocidente”, Heidegger diz o seguinte: “Sobre o cume agora alcançado, habita Hölderlin próximo aos pensadores da origem de nossa história ocidental, não porque Hölderlin deles dependa, mas porque ele, originariamente, é um originário [*ein Anfänger*] – um originário daquela origem que ainda hoje e desde há muito espera, ainda não novamente originada, a autorização.”<sup>18</sup>

Mas para que se justifique ainda mais nossa proposta de acentuar o diálogo entre Hölderlin e os pensadores da origem a partir da interpretação de Heidegger, devemos seguir uma indicação dada pelo próprio Heidegger em “*Über den Anfang*”,

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 166. Um poema para Heidegger, naquilo que ele tem de singular, é sempre já “um dizer do sagrado”. (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 164)

<sup>18</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 269 [trad. port., p. 251]. Nesta mesma obra, Heidegger cita também uma carta que Hölderlin enviara a seu irmão, onde chegou a confessar o seguinte: “*Oh Grécia, com tua genialidade e piedade, onde é que tu fostes parar? Também eu, com toda minha boa vontade, sigo tateando com minhas ações e pensamentos aqueles únicos homens no mundo*”. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 179 [trad. port., p. 171])

pois no Capítulo IV deste livro (“Die Auslegung und der Dichter”)<sup>19</sup> é sugerida para a interpretação de Hölderlin a leitura de Anaximandro, Heráclito e Parmênides.<sup>20</sup> Como se não bastasse, neste mesmo capítulo encontramos um “parágrafo” (§138) que tem por título “O Sagrado e o Ser”,<sup>21</sup> que por sua vez é iniciado com a seguinte afirmação: “ambos designam o mesmo, e contudo, não o mesmo.”<sup>22</sup> O que há de comum entre ambos é que eles

São os únicos nomes que manifestam o que rege (cuida) e se manifesta essencialmente *antes* dos deuses e dos homens; antes e por sobre eles, sem contudo ser “causa” destes em um sentido qualquer de condição criadora. Por isso devemos também lhes negar a determinação de “absolutos”. Talvez toda designação superlativa (o “supremo” e “primeiríssimo”) seja inadequada. Todavia, os nomeamos a origem [*Anfang*],<sup>23</sup>

Além disto, ainda em “*Über den Anfang*”, onde busca “o poeta (Hölderlin) na outra origem”, Heidegger se depara com o fato iniludível de que o “pensamento histórico do ser” que visa a superação da metafísica exige “um poeta já visto nos hinos de Hölderlin como essencialmente originário [*anfänglich*].”<sup>24</sup>

### 5.1 O Sagrado na palavra do poeta

O poema de Hölderlin em que o sagrado se desdobra em sua essência remetendo à origem é “*Wie wenn am Feiertage...*”,<sup>25</sup> que apesar de ter sido conhecido somente depois de mais de cem anos, foi concebido no ano de 1800. No discurso “Hölderlin e a essência da poesia”, proferido em Roma no ano de 1936, Heidegger afirma reconhecer “*Wie wenn am Feiertage...*” “como a mais pura poesia da essência da poesia”.<sup>26</sup> Este poema conduziu Heidegger ao discurso homônimo (por duas vezes proferido entre os anos de 1939 e 1940 e publicado pela primeira vez em 1941) no qual se dedica profundamente à questão do sagrado; dado que, segundo o próprio Heidegger,

<sup>19</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 145-168.

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 147.

<sup>21</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157.

<sup>22</sup> *Beide nennen das Selbe und doch nicht das Selbe.* (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157)

<sup>23</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157.

<sup>24</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 156.

<sup>25</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 49-77. Por isto, no que diz respeito ao profuso diálogo entre Heidegger e Hölderlin, nos concentraremos neste poema em especial. Para uma noção da amplitude deste diálogo, indicamos duas obras que já se tornaram exponenciais: ALEMANN: *Hölderlin et Heidegger*. Paris: PUF, 1959 e WAHL: *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*. Paris: CDU, 1952. Em nosso cenário interno recomendamos a recente obra de WERLE: *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger (op. cit.)*. Para uma pequena noção do “Sagrado a ser poetado” (*Das Heilige das Zu-Dichtende*), cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 171-75. Já para uma curta indicação do sagrado como “o destinável para homens e deuses”, cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, pp. 99-102.

<sup>26</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 44.

neste poema “o deus está mais próximo do homem.”<sup>27</sup> Posteriormente, em “*Über den Anfang*”, Heidegger afirmará que

A palavra de Hölderlin se origina daquilo que ele por fim encontrou na origem (daquilo que em “*Wie wenn am Feiertage...*” e ainda durante algum tempo é chamado de “natureza” e que posteriormente só pode ser mediado chamado principalmente de o “sagrado”), daquilo que pensando previamente na história do ser deve ser dito como a *Er-ignis* e pensado como o “entre”, a partir do qual se decide o espaço de tempo de todo o ente e de sua articulação fundamental.<sup>28</sup>

Desta afirmação se pode depreender o seguinte ponto de partida: em seu poema “*Wie wenn am Feiertage...*”, Hölderlin declama a dinâmica da “natureza” num favorecimento poético tão originariamente significativo que chegará ao ponto de exigir de Heidegger uma certa exceção em sua radical recusa em aceitar a φύσις como “natureza”. Esta espécie de “concessão” advém de uma convergência singular. Hölderlin traz a “natureza” à palavra, levando esta, por sua vez, à sua fonte, de modo que ela se coadune com a dinamicidade da φύσις entrevista por Heidegger no pensamento originário. Contudo, não poderemos perseguir esta circularidade sem antes ouvirmos ao menos uma vez o referido poema:

“COMO QUANDO EM DIA DE FESTA...”

Como quando em dia de festa, para ver o campo  
Um camponês sai, de manhã,  
Depois de quente noite em que caíram refrigérios raios  
Por todo tempo e ainda distante tonitroa o trovão,  
Em suas margens novamente entra a torrente,  
E fresco verdeja o solo  
E da chuva agradável do céu  
A videira goteja e resplandecendo  
Em tranqüilo sol estão as árvores do bosque:

Assim se encontram elas sob propícia tormenta.  
Elas, que nenhum mestre cultiva só, mas em suave envolvimento,  
A maravilhosamente onipresente,  
A poderosa, a divinamente bela natureza.  
Por isto, quando ela parece dormir ao longo dos anos  
No céu ou entre as plantas ou entre os povos,  
Assim se entristece também a face dos poetas.  
Eles parecem estar só, contudo, eles sempre pressentem,  
Pois pressentindo repousa ela própria também.

<sup>27</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 51.

<sup>28</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157. Acerca da relação do sagrado com a *Ereignis*: “o sagrado é o que unifica o mundo, o que se dá, em retração, como acontecimento apropriante.” (DUBOIS: *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 217)

Agora porém amanhece! Eu persisti e a vi chegar,  
 E o que eu via, o sagrado seja minha palavra.  
 Então ela, ela própria, a mais velha que as épocas,  
 E que está sobre os deuses do ocidente e do oriente,  
 A natureza é agora com fragor de armas despertada,  
 E do alto do éter até as profundezas do abismo,  
 Segundo firmes leis, como outrora, parida pelo sagrado caos,  
 Sente-se nova a animação,  
 A criadora de tudo novamente.

E como nos olhos do homem brilha um fogo,  
 Quando alto ele projetara: assim é  
 De novo nos sinais, nos atos do mundo agora  
 Um fogo incendiado na alma dos poetas.  
 E o que antes ocorrera, contudo, mal sentido,  
 É manifesto somente agora,  
 E aqueles que nos sorrindo o campo lavraram,  
 Em forma de servos, eles são reconhecidos, aqueles  
 Que em tudo vivem, as forças dos deuses.

Tu a questionas? Na canção sopra seu espírito,  
 Quando à luz do dia e da calorosa terra  
 Desperta, e a tempestade, no ar, e se mudam  
 Os mais preparados nas profundezas do tempo  
 E os mais significativos, e por nós mais perceptíveis  
 Permutam entre céu e terra e entre os povos.  
 Do comum espírito pensamentos são,  
 Tranqüilamente terminando na alma do poeta.

Para que subitamente surpreendida ela, infinitamente  
 Conhecida desde longo tempo, por lembranças  
 Sacudida, e vós, por sagrados raios inflamado,  
 O fruto no amor nascido, obra dos deuses e homens  
 O canto, para que de ambos dê testemunho, felicita.  
 Assim caíra, como poetas dizem, porque ela visivelmente  
 Ansiara ver o deus, seu raio sobre a casa de Semele,  
 E cinzas mortalmente atingidas conceberam,  
 O fruto da tormenta, o sagrado Baco.

E por isso bebem celeste fogo agora  
 Os filhos da terra sem perigo.  
 Contudo nos cabe, sob tempestade dos deuses,  
 Vós poetas! estar com cabeças desnudadas,  
 Do raio do pai, dele próprio, com as próprias mãos  
 Pegar e ao povo em canção  
 Envoltos as celestes dádivas estender,  
 Pois somos apenas puros corações  
 Como crianças, nós, estamos sem culpa em nossas mãos.

Do raio do pai, que o puro não consome  
 E profundamente abalado, dos pesares de um deus  
 Se compadecendo, permanece o eterno coração, contudo, firme.<sup>29</sup>

Na tradução procuramos ser o mais fiel à palavra do poeta, mesmo e sobretudo para que a “lógica das proposições” seja deslocada. Até mesmo porque este deslocamento será a condição presente ao longo de toda a leitura que a partir daqui se seguirá ao poema. Leitura esta que deve, contudo, corresponder à precariedade que é própria do dizer poético, precariedade que tem sua riqueza no deixar dizer a partir do aberto de si.<sup>30</sup>

Segundo a primeira estrofe, enquanto um camponês percorre o campo em contemplação,<sup>31</sup> pela manhã o solo verdeja ao sol, mas apenas após uma noite em que

<sup>29</sup> Tradução nossa: *Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehen/Ein Landmann geht, des Morgens, wenn/Aus heisser Nacht die kühlenden Blize fielen/Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner./In sein Gestade wieder tritt der Strom./Und frisch der Boden grünt/Und von des Himmels erfreuenden Reegen/Der Weinstok trauft und glänzend/In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines:/So stehn sie unter günstiger Witterung/Sie die kein Meister allein, die wunderbar/Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfängen/Die mächtige, die göttlichschöne Natur./Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs/Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern,/So trauert der Dichter Angesicht auch,/Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer./Denn ahnend ruhet sie selbst auch./Jezt aber tagts!Ich harrt und sah es kommen./Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort./Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten/Und über die Götter des Abends und Orients ist,/Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht./Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder/nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,/Fühlt neu die Begeisterung sich,/Die Allerschaffende wieder./Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt./Wenn hohes er entwarf: so ist/Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jezt/Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter./Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt./Ist offenbar erst jezt./Und die uns lächelnd den Aker gebauet./In Knechtsgestalt, sie sind bekannt, die/Die Allebendigen, die Kräfte der Götter./Erfrägt du sie? Im Liede wehet ihr Geist./Wenn es von der Sonne des Tags und warmer Erd/Entwacht, und Wetter, die in der Luft, und andern/Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit/Und deutungsvoller, und vernehmlicher uns/Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern./Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind./Still endend in der Seele des Dichters./Dass schnellbetroffen sie, Unendlichem/Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung/Erbebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet./Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk/Der Gesang, damit er beiden zeuge, glückt./So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar/Den Gott zu sehen begehrte, sein Bliz auf Semeles Haus/Und Asche tödtlich getroffne gebahr./Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus./Und daher trinken himmlisches Feuer jezt/Die Erdensöhne ohne Gefahr./Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern./Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen./Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand/Zu fassen und dem Volk ins Lied/Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen./Denn sind nur reinen Herzens/Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände./Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht/Und tieferschütteret, eines Gottes Leiden/Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest. (Hölderlin: “Wie wenn am Feiertage...”. Apud HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 49-50) Para outras traduções do poema, cf. WERLE: *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, pp. 114-15 e HÖLDERLIN: *Poemas*, pp. 255-59.*

<sup>30</sup> “O poema está incompleto sob vários aspectos. A formatação do final, sobretudo pelo qual o próprio Hölderlin teria se decidido, permanece indeterminável. Mas toda incompletude é aqui apenas a consequência da abundância que jorra da íntima origem do poema e exige a resoluta palavra conclusiva. Toda tentativa de remodelar a composição da estrofe final só pode pretender despertar aqueles que podem ouvir aquela que é ‘a palavra’ deste poema.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 75)

<sup>31</sup> Entendemos que este “personagem” poderia ser remetido ao par de botas do quadro de Van Gogh considerado por Heidegger em “Der Ursprung des Kunstwerkes” (cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 1-72)

ainda ressoam os trovões provocados pelos raios trazidos pela tempestade. Aqui está dito o modo em que o céu concede sua dádiva à terra.

Mas é na segunda estrofe que é nomeada a “onipresente natureza” de “beleza divina” (*göttlichschöne*). Uma natureza que determina a própria disposição do poeta por ser “poderosa” (vs. 12-13), pois quando Ceres se recolhe compelida pelo retiro de seu fruto, “assim também se entristece a face dos poetas, pois eles parecem estar só” (vs. 16-17). Contudo, é então na indignância de ser que os poetas pressentem (vs. 17-18). E o que eles em perseverança pressentem é o sagrado que chega à palavra (vs. 19-20). É o que diz já a terceira estrofe.

A “natureza” “está sobre os deuses” porque “é mais velha que as épocas” em que estes se manifestam” (vs. 21-22). “Parida do sagrado caos” (v. 25), é o próprio modo originário de dizer a temporalidade, condição de possibilidade para o epocal histórico. Este é o sentido pelo qual pode ser entendida como “onicriadora” (v.27).

O que o poeta vê lhe inflama os olhos (v. 28) e anima o espírito (v. 26), pois renova “os sinais e as ações do mundo” (v. 30): “e o que antes acontecia, o que mal se sentia, somente agora é manifesto” (vs. 32-33). Assim são reconhecidas “as forças dos deuses” (v. 36) que “lavraram o campo” (v. 34), que cultivaram a “terra” (v. 37) a partir da qual surge “o que por toda parte vive” (v. 36). Segundo a quinta estrofe, estas forças “permutam entre céu e terra e entre os povos” (v. 42) “terminando em silêncio na alma dos poetas” (v. 44). “Terminar” significa aqui dizer que é nos extremos de seu ser que o poeta recolhe o que lhe torna pesada sua palavra.

A sexta estrofe nos diz que a “natureza” é “inflamada por raios sagrados” (v. 47) e que seus “frutos” são “obras” da reunião entre “deuses e homens” (v. 48), mas que esta reunião, chamada de “amor” pelo poeta (v. 48), é ao modo da “tormenta” (v. 53).

Encontramos declamado na sétima estrofe o próprio “ser-no-mundo” do poeta. “Filhos da terra”, “bebem sem medo fogos celestes” (vs. 54-55) justamente por “estarem com as frentes descobertas sob a tempestade dos deuses” (vs. 56-57). Esta condição determina a própria tarefa dos poetas: levar, do céu à terra, os “raios do pai” enquanto “dádivas celestes” (vs. 58-60), como se fossem “crianças sem culpa” (v. 61).

---

ou ao “semeador em campo solitário sob amplo céu” que em “cada instante de seu passo reservado”, tão “inaparente” quanto “o pensador que abriga a verdade do ser”, abriga na terra o que surgirá em seu tempo. Afinal, “quem ainda pode realizar isto no pensamento como a mais originária [*das Anfänglichste*] de sua força e como seu mais elevado futuro?” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 19)

Raios que, segundo reza a última estrofe, não podem consumir a pureza daqueles que, com corações firmes, se compadecem dos pesares dos deuses (vs. 63-65).

O poema canta o irromper do sagrado em meio ao manifestar da “natureza”. Isto faz desta última o “mote” do próprio poema como um todo: “O que Hölderlin aqui ainda chama de ‘natureza’ perpassa todo o poema até sua última palavra”<sup>32</sup> Mas não somente isto, pois “o que aqui ainda nomeia a há muito conhecida e desgastada palavra ‘natureza’, deve se determinar somente por este único poema.”<sup>33</sup> Contudo, entre estas duas citações subsiste uma questão intrigante: o que quer dizer este “aqui ainda”? A resposta pode ser depreendida do “desgaste” (*verbrauchte Wort*) denunciado na segunda afirmação.

Segundo consta, Norberth von Hellingrath, principal curador da obra de Hölderlin, teria indicado que o poeta, num “trabalho de revisão” (*Überarbeitung*) do poema “*Am Quell der Donau*”, teria “riscado” (*gestrichen*) “o termo ‘natureza’.”<sup>34</sup> Se “atesta com a observação que Hölderlin, desde então, não mais se satisfaz com o termo ‘natureza’.”<sup>35</sup> Assim, “já no hino ‘*Wie wenn am Feiertage...*’, o termo ‘natureza’ é superado como palavra fundamentalmente poética. Esta superação [*Überwindung*] é a conseqüência e o sinal de um dizer alçado mais originariamente.”<sup>36</sup> Contudo, este é um ponto subsidiário em relação à nossa principal meta que é extrair o sentido radical (originário) das palavras. Por conseguinte, o que cabe antes de tudo é observar que “Natureza, ‘natura’, significa em grego *φύσις*. Esta palavra é a palavra fundamental dos pensadores na origem do pensamento ocidental. Porém, já a tradução de *φύσις* por ‘natura’ (natureza) transfere de imediato algo posterior para o originário e assenta algo estranho no lugar daquilo que só é próprio da origem.”<sup>37</sup> Com tudo isto, devemos a partir daqui nos considerar autorizados a inferir que “a palavra de Hölderlin ‘a natureza’ compõe [*dichtet*] sua essência neste poema segundo a verdade velada da originária palavra fundamental *φύσις*.”<sup>38</sup>

<sup>32</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 52.

<sup>33</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 55.

<sup>34</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

<sup>35</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

<sup>36</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

<sup>37</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 56. Cf. tb. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 10 [trad. port., p. 22; trad. bras., pp. 43-44]. Obs.: o que se afirma não é que os gregos não pensaram a “natureza” através da *φύσις*, mas que estes só puderam pensar a “natureza” num sentido próprio porque antes o ser se lhes abre num horizonte mais amplo designado pela *φύσις*. (cf. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 11 [trad. port., p. 23; trad. bras., p. 45])

<sup>38</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 57.

A força da “natureza” está originariamente relacionada ao divino. Não queremos com isto reincidir num “naturalismo deísta” ou, o que dá no mesmo, numa “deificação da natureza”, mas indicar uma proximidade essencialmente originária entre φύσις e “deidade” intermediada pela dinâmica ontológica. Por isto não devemos tomar aqui a “natureza” como uma determinada divindade, mas na medida em que já está em tudo que é e deixa de ser, é também o que está presente nos deuses, ou seja, o que toma parte na essência da deidade.

A φύσις é “onipresente” (*allgegenwärtig*) porque está fundamentalmente “presente” (*anwesend*) na conjugação do ente em sua totalidade. “Ela não se deixa encontrar em algum lugar dentro da realidade como parte desta.”<sup>39</sup> Ela antes “se manifesta essencialmente [*west*] nas obras do homem e no destino dos povos, nas constelações e nos deuses”.<sup>40</sup>

A “natureza” aqui pensada “se retrai” (*entzieht sich*) a todo esclarecimento ôntico. Por isso ela não pode ser de todo “cultivada” (*erzieht*); pois do contrário, anularia sua “maravilha”.<sup>41</sup> Sua retração é inclusive o modo em que a φύσις “a tudo perpassa [*durchzieht*] com seu caráter de presença [*mit seiner Anwesenheit*].”<sup>42</sup>

Na amplitude de sua abrangente presença, a “natureza” “sustenta as mais extremas oposições entre o céu mais elevado e o abismo mais profundo.”<sup>43</sup> Por ser essencialmente antagônica, a φύσις é o originário espaço de jogo da tensão essencial entre surgir e declinar. Ela é “maravilhosa” justamente por ser este espaço que abre para o espanto de ser, para o “extra-ordinário”. “De tal tipo, o que se manifesta ‘ao extremo’ é o que há de mais fenomenal. O que assim se manifesta é o que encanta. Ao mesmo tempo, porém, os que se contrapõem estão, através da onipresença, retraídos na unidade de sua copertença.”<sup>44</sup> Esta relação entre “o que encanta” (*das Berückende*) e “o que se retrai” (*das Entrückende*) é para Heidegger “a essência do belo”: “E ‘divinamente bela’ se chama a natureza porque um deus ou uma deusa de súbito ainda em seu manifestar

<sup>39</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 52. Assim como “também nunca é o resultado da composição de realidades isoladas.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 52)

<sup>40</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 52.

<sup>41</sup> *Die wunderbar Allgegenwärtig* (vs. 11-12). O problema da “realidade” é sua “unilateralidade” (*Einseitigkeit*), contrária à “abrangência” (*Umfangen*) da natureza! (cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 53)

<sup>42</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 53.

<sup>43</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 53.

<sup>44</sup> *Das solcherart zu “äusserst” Erscheinendes ist das Erscheinendste. Das so Erscheinende ist das Berückende. Zugleich aber sind die Gegensätze durch die Allgegenwart in die Einheit ihres Zusammengehörens entrückt.* (Ibid., p. 53)

despertam o encantamento e a retração.”<sup>45</sup> Está é a modalidade originária em que os deuses se acercam dos homens.

Contudo, enquanto “semideus”,<sup>46</sup> o poeta será abarcado de modo privilegiado pela φύσις. Os poetas são “incluídos” (*einbezieht*) nas cercanias da “natureza”. “Esta inserção [*Einbezug*] situa os poetas no traço fundamental de sua essência.”<sup>47</sup> Deste modo, ser recolhido pela φύσις é o que “cunha o destino dos poetas”.<sup>48</sup> Mas a φύσις se recolhe em seu próprio recolhimento deixando só o poeta. Nesta condição, o poeta se depara com sua indigência de ser que lhe compele à ausência da palavra que não alcança o recolhimento senão pelo silêncio.

A “natureza” só é “em si” enquanto “advir”.<sup>49</sup> Ela só pode ser ausente justamente por instar em toda parte como surgir e declinar e por nunca se apresentar em si. Por isto ela torna próximo o distanciamento. Ela sempre deixa advir a possibilidade do ausentar. A dinamicidade originária da φύσις é a condição vital para tudo que é somente ao seu modo: entre surgimento e declínio. “Cada coisa, também cada entidade humana, ‘é’ somente segundo a ‘maneira’ como a natureza que se manifesta essencialmente a partir de si, o sagrado, lhes permanece presente.”<sup>50</sup> Daí o que cabe ao poeta é “pressentir” (*ahnen*). “Assim intuindo, os poetas perseveram na pertença à ‘natureza’”.<sup>51</sup> Dispostos entre o surgir e o declinar, “os poetas’ são os vindouros”,<sup>52</sup> pois suas palavras correspondem ao porvir quando recuam diante do aberto a partir do qual o sentido é. Em resposta, a palavra do poeta clama pela abertura que a ele se subtrai o recolhendo em sua profundidade abissal, infundada.

O nomear poético diz aquilo que o que é chamado compele o poeta a dizer a partir de sua essência. Assim compelido, Hölderlin chama a natureza “o sagrado”. No hino concebido pouco depois, “*Am Quell der Donau*”, diz Hölderlin: “A ti nomeamos, sagradamente compelidos, nomeamos a ti, natureza!, e nova, como do banho surgida, tu, de toda nascida do divino.”<sup>53</sup>

Em nota, Heidegger indica que “o *sagrado*” é “o ‘de onde’” (*das “woher”*).<sup>54</sup> A fonte da qual promana a palavra do poeta e para a qual se volta a mesma. Contudo,

<sup>45</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 54.

<sup>46</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 163 ss. [trad. port., pp. 157 ss.].

<sup>47</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 54.

<sup>48</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 54.

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 55.

<sup>50</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 65.

<sup>51</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 55.

<sup>52</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 55.

<sup>53</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

<sup>54</sup> Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

esta “proveniência” é retirante.<sup>55</sup> Daí a necessidade do pressentir: “Contudo, por que ‘o sagrado’ deve ser a palavra do poeta? Porque aquele que está ‘sob propícia tempestade’ tem por nomear somente aquilo que lhe permanece em pressentimento: a natureza. Tão logo ela se desperta, ela desvela sua própria essência como o sagrado.”<sup>56</sup>

A possibilidade de sempre se pressentir a natureza como “nova” está determinada pela concessão originária da φύσις. É justamente por poder ser sempre nova que a “natureza” é “mais velha que as épocas”, porque as precede em determinância, dado ser a fonte velada de sentido que dispõe o ser do ente em seu caráter essencial de transitoriedade. Por isso também está “sobre os deuses”, que originariamente surgem e declinam no espaço aberto pela φύσις. Esta conjuntura essencial entre tempo e deidade talvez seja inclusive a mais originária das referências em que se situa o sagrado.<sup>57</sup> “Mas a ‘sacralidade’ [“*Heiligkeit*”] de forma alguma é a propriedade concedida a um deus estabelecido. O sagrado não é sagrado porque é divino, mas o divino é divino porque em seu modo é ‘sagrado’.”<sup>58</sup>

A φύσις é o espaço de jogo originário que intermedia o encontro entre mortais e imortais ao modo da alternância entre velamento e revelamento. Não obstante, “o aberto mesmo não é mediável. Por isso, nada mediável, seja um deus ou um homem, pode alcançar de imediato o que não é mediável.”<sup>59</sup> Esta “impossibilidade” é determinada pela própria “profundidade da essência do todo.”<sup>60</sup> Acerca disto, ouçamos o que diz o próprio poeta:

O imediato, tomado estritamente, é impossível tanto para os mortais quanto para os imortais; o deus deve distinguir diversos mundos, conforme sua natureza, porque bens celestes, graças a si próprio, devem ser sagrados, incólumes. O homem, como conhecedor, deve também distinguir diferentes mundos, porque conhecimento só é possível por contraposição. Por isso, o imediato, tomado estritamente, é impossível, tanto para os mortais quanto para os imortais.

A estrita mediaticidade é porém a lei.<sup>61</sup>

O sagrado é o “in-aproximável” (*das Un-nahbare*).<sup>62</sup> Ele é deste modo porque “desloca [*aussetzt*] toda experiência de sua habituação e lhe subtrai [*entzieht*] assim a

<sup>55</sup> Em “*Sein und Zeit*”, é apontado que a “proveniência” do *Dasein* lhe “permanece às escuras.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 134 [trad. port. vol. I, p. 189])

<sup>56</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 58-59.

<sup>57</sup> “Hölderlin chama a natureza ‘o sagrado’ porque ela ‘é mais velha que as épocas e está sobre os deuses’.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59)

<sup>58</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

<sup>59</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61.

<sup>60</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61.

<sup>61</sup> Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 62.

posição. Assim ‘des-locando’ [*ent-setzend*], o sagrado é o espantoso [*das Entsetzliche*]. Porém, este seu caráter [*seine Entsetzlichkeit*] permanece velado”.<sup>63</sup> Aqui o sagrado se mostra então em sua modalidade que mais favorece nossa interpretação: ele é o próprio “extra-ordinário”.

A “lei”, pensada originariamente, δίκη, é a “junção”. Junção em correlação com disjunção; do contrário, a “natureza” não seria engendrada pelo χάος (v. 25), pela abertura originária; pois “pensado a partir da ‘natureza’ (φύσις), o caos se mantém como o abissal, a partir do qual o aberto se abre para que ele preserve para cada diferença sua presença delimitada. Por isso Hölderlin chama de ‘sagrado’ o ‘caos’ e a ‘confusão’. O caos é o próprio sagrado.”<sup>64</sup> É graças às “firmes leis” que a filiam ao caos, isto é, à sua abertura originária, que a “natureza” é sempre “como outrora” (v. 25), ou seja, é sempre como φύσις. E “o sempre outrora é o sagrado;”<sup>65</sup> Ambos precedem tudo que se manifesta. “O sagrado é a própria intimidade [*Innigkeit*], é “a intimidade de outrora” e o “outrora” é “o originário”.<sup>66</sup> Por isso também a φύσις é sempre “nova”, porque antecede o porvir que, ao ser, reporta à sua fonte de maneira velada ou revelada. Esta remissão só pode ser mediada pelo ordinário, pois é nos “sinais do mundo” (v. 30) que o sagrado se desdobra em sua essência. Os poetas pertencem ao sagrado na medida em que “estão eles próprios abertos para o aberto.”<sup>67</sup> Este aberto é a própria abertura de mundo.<sup>68</sup>

São os sinais que no despertar da “natureza” inflamam os olhos do poeta e lhe animam o espírito.<sup>69</sup> Os sinais, enquanto fenômenos do indicativo, são a mediação para o sagrado preservado em seu caráter de não mediável, pois “os sinais e as ações do

<sup>62</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

<sup>63</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

<sup>64</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

<sup>65</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63. “‘Antes’ significa aqui [v. 32] aquela mais velha das épocas que precede todo real e que outrora só foi percebido em um primeiro fulgor: o surgir originário daquilo que desde então está presente, mas que também desde então cai em inversão no esquecimento, a ‘natureza’ (φύσις). Como porém isto que é originário regia antes de ser ‘novamente’ despertado e de se tornar conhecido?” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 64-65) Regia através das “forças dos deuses” [v. 36]: “Verdade é que esta palavra é dita sobre as forças dos deuses.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 65)

<sup>66</sup> Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73.

<sup>67</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 64.

<sup>68</sup> “A abertura do aberto articula-se ao que chamamos ‘um mundo’. Somente por isso os sinais e ações do mundo entram em uma luz para estes poetas.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 64)

<sup>69</sup> “Como o alto projeto do homem de sentido reflete em seu olhar, assim resplandece uma luz ‘na alma do poeta’ quando o sagrado se revela chegando.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 64)

mundo” nunca são completamente aquilo que propriamente deve adentrar o aberto do qual surgem e para o qual remetem ao desaparecer diante do mesmo. Por isto o poeta mal pode sentir (v. 32), porque “a riqueza do que é originário destina à sua palavra a superabundância de significação que mal pode ser dita. Daí se lhes é posta ‘uma carga de frustração’ sobre os ombros. Por isso também há para eles ‘muito por conservar’ e ‘muito por dizer’.”<sup>70</sup>

O modo essencial em que a “natureza” e o sagrado se fazem presentes é no porvir.<sup>71</sup> “Por isso também eles nunca podem ser representados ou apreendidos como um objeto.”<sup>72</sup> Não podendo ser mediado pela objetivação, o sagrado exige do poeta uma palavra que corresponda a esta recusa. Contudo, o que acompanha a renúncia da palavra só pode ser o próprio silêncio, isto é, o passo atrás diante do dizer último que preserva a abertura de sentido em sua profusão. É assim que “o poeta preserva a oscilação do sagrado no silêncio”,<sup>73</sup> pois sua palavra é uma ressonância do aberto, ela é o “fruto” que “testemunha” a “obra dos deuses” (vs. 48-49). A essência da palavra poética é o sacrifício de si própria, pois “na medida em que o sagrado torna-se palavra, oscila sua essência mais íntima.”<sup>74</sup> Por isto “o poeta, não obstante, nunca pode por si nomear o sagrado de imediato.”<sup>75</sup> Os deuses são aqueles que têm força suficiente para através de um lampejo levar o sagrado à palavra do poeta. É nesta *dinâmica do sagrado* que são reunidos deuses e homens: “porque nem os homens e nem os deuses podem por si realizar a referência imediata ao sagrado, carecem os homens dos deuses e os deuses carecem dos mortais”.<sup>76</sup> Esta é a condição pela qual “os deuses devem ser deuses e os homens devem ser homens e pela qual nunca um pode ser sem o outro”.<sup>77</sup> Esta relação é a própria referência de copertença ao sagrado, é a “lei” (“junção”) originariamente intermediadora.<sup>78</sup> É a preservação da possibilidade de que “o raio sagrado atinja o poeta

<sup>70</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 66.

<sup>71</sup> *Die Art ihrer Gegenwart ist das Kommendes.* (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 67)

<sup>72</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 67.

<sup>73</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 67.

<sup>74</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73.

<sup>75</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 68.

<sup>76</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 68. *Nicht vermögen/ Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen/ Die Sterblichen eh' in den Abgrund.* (Hölderlin: *Mnemosyne.* Apud HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69)

<sup>77</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69.

<sup>78</sup> “O sagrado é o Aberto se abrindo. Enquanto tal, é o que mediatiza tudo: os homens e os deuses, a terra e o céu, que abre o espaço movimentando (litígio, combate) de sua ‘mediatização’, de suas relações. (DUBOIS: *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 217)

subitamente.”<sup>79</sup> Esta pertença se desvela simplesmente quando “a palavra vem a ser.”<sup>80</sup> Quando o sentido irrompe o “silêncio” (*Schweigen*), “isto é o abrir-se do sagrado.”<sup>81</sup> Todavia, surgir do silêncio implica de imediato a exposição ao ser que é também declinar. É quando o raio cai fulminante sobre aquele que “ansiava ver o deus”, “fruto da tormenta” (vs. 50-53). Por isso a palavra é de localidade originariamente ambígua, pois através dela “o sagrado perdeu o caráter de ser pleno de perigo para os filhos da terra. O estremeamento do caos, que não oferece amparo algum, o pavor do não mediável, que malogra todo impulso, o sagrado, através do silêncio guardado pelo poeta, é transformado na moderação da palavra mediável e mediadora.”<sup>82</sup>

Esta ambigüidade da palavra radica o poeta “no perigo mais extremo”.<sup>83</sup> No estar lançado no ser que oscila entre surgir e declinar, na exposição da fugacidade de sentido. No entanto, é justamente diante desta retração que “eles devem estar onde o próprio sagrado se abre de maneira mais preparatória e originária.”<sup>84</sup> Esta é a dinâmica da habitação poética enquanto tarefa de ser ao aberto, de assumir na palavra a instância entre o que é e deixa de ser. Esta tarefa consiste no “dever deixar ao que não é mediável sua imediaticidade e ao mesmo tempo, contudo, assumir sua mediação como a única.”<sup>85</sup> Assim, “a ‘carga de fracasso’ não é atenuada, mas elevada ao que mal é suportável.”<sup>86</sup> Este é o modo de ser no qual o poeta persiste. Logo, o “coração” (vs. 61, 65) da poesia é a reunião entre a “essência mais própria” do poeta e “o silêncio da pertença ao envolvimento do sagrado.”<sup>87</sup> A “pureza” (v. 63) desta reunião é “de determinação decisivamente originária”,<sup>88</sup> na medida em que implica se compadecer pelo pesar de um deus (vs. 64-65).<sup>89</sup> Por isso este padecer provém da origem.<sup>90</sup> Porque “se compadecer [*mitleidet*] por um deus.”<sup>91</sup> Este comum “padecer” (*Leiden*) é “instável pertença”

<sup>79</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69.

<sup>80</sup> A frase é simplesmente: *Das Wort wird.* (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69)

<sup>81</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69.

<sup>82</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 70-71.

<sup>83</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>84</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>85</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>86</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>87</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>88</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

<sup>89</sup> “Nem mesmo o sofrimento lhes é de todo poupado, já que os ‘bem-aventurados’ com freqüência choram a morte de seus favoritos humanos. Sim, também eles podem sofrer.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 117)

<sup>90</sup> “O padecer é o permanecer firme na origem.” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 75)

<sup>91</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 75.

(*inständige Zugehören*).<sup>92</sup> O compadecimento pelo pesar de um deus é inclusive a dádiva celeste com a qual se encerra o poema.

Mas como Hölderlin pensa a essência do padecer revela-se em uma modificação posterior da concepção tardia daquele hino que é intitulado “O Único”, hino que tem por dever justamente dizer que o deus dos cristãos não é o único. Aqui Hölderlin fala que “padecer é permanecer em inocente verdade”.<sup>93</sup>

O sagrado só pode ser dito em seu padecimento. O ser só pode se manifestar enquanto ser do ente. Também o originário só se dá pelo próprio sacrifício da origem. “Outra origem” só pode ser a partir da renúncia de uma “primeira origem” enquanto abertura que se dispõe a deixar de ser para que o pensamento essencial se volte para ela como recolhimento de suas possibilidades. Logo, o que deve permanecer é a possibilidade de vir a ser pelo incessante surgir que retorna a si enquanto possibilidade de sempre vir a ser. “Porém, o que permanece, o instituem os poetas.”<sup>94</sup> Mas só o instituem por estarem, enquanto “semideuses”, dispostos numa trágica condição: entre a fuga dos deuses e a retração do ser.

## 5.2 Θαυμάζω como a *Grundstimmung* originária do sagrado

Enquanto palavra essencial do vocabulário de Heidegger, palavra inclusive que, ao que nos parece, perpassa o todo de sua obra, a *Grundstimmung* é de significação abrangente, o que impossibilita uma definição para a mesma sem que esta se reduza em sua amplitude. Todavia, esta espécie de “disposição fundamental”, ao menos naquilo que toca mais de perto a questão da origem, nos pareceu de fato poder ser indicada nos seguintes termos: “Ela é o modo em que se faz ouvir aquela necessidade que, brotando de uma carência, de uma indigência (*Not*), dispõe o homem à fundação de um determinado questionar acerca do ente e à força de um início, de uma história.”<sup>95</sup>

A disposição fundamental da origem é o θαυμάζειν, “o espanto”.<sup>96</sup> Isto não se justifica somente pela “gênese” tradicional da filosofia, mas antes pela condição trágica do grego, pois a disposição fundamental é a força que compele o homem a se deparar com a impossibilidade de escapar de seu próprio ser-no-mundo. O simples fato de ser já abre para esta disposição fundamental. Em reciprocidade, “o espanto gera o acesso do

<sup>92</sup> Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 74.

<sup>93</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 74.

<sup>94</sup> Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 75.

<sup>95</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 5, p. 9. Cf. tb. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 45-46.

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 46.

homem ao aberto do ser”.<sup>97</sup> Deste modo, o espanto se mostra como a modalidade originária de efetivação do ser que abre para o trânsito entre o ordinário e o extraordinário.<sup>98</sup> É o “tomar distância” do ser do ente que remete para o abismo originário do ser.<sup>99</sup> É a própria impossibilidade de se portar com imposição diante do índice fático de estar disposto pelo ser sem dispor do mesmo.<sup>100</sup>

Aproximado das palavras da origem, o espanto provém do simples fato bruto do ἔστιν γὰρ εἶναι. O que, por sua vez, “coincide *tout court* com a experiência de abertura e de não ocultação do ente; ou seja, com a experiência essencial da verdade como ἀλήθεια. Mas isso significa que o próprio estupor faz parte do incomum, isto é, pertence essencialmente à determinação daquilo diante do qual se experimenta estupor – ao ser como origem.”<sup>101</sup>

Também a partir da dinamicidade da φύσις aqui conquistada, devemos ao menos poder entender que o pensamento poético da origem não dispõe ainda da presença constante do ente, isto acarreta o fato de que “o homem grego não faz comparecer o ente perante ele, ele não o conduz em primeiro lugar e antes de tudo a si. O ente em totalidade compreendido como *physis*, quer dizer, como o que se expande livremente e se abre a partir de si mesmo, dirige-se ao homem.”<sup>102</sup> As palavras fundamentais que dispõem o pensar originário revelariam um sentido que excede à apreensão objetiva. Quanto a isto, segundo cita ainda o mesmo autor, Heidegger é bem explícito: “os gregos são a humanidade que vive imediatamente na abertura dos fenômenos – pela expressa capacidade extática de se pôr em diálogo com os fenômenos”.<sup>103</sup> O que isto nos deixa entender é que os gregos, mais próximos da fonte, estariam originariamente expostos à abertura radical do ser.<sup>104</sup> “Desse ponto de vista, não existe no mundo natural uma firme substância. Os traços característicos dos entes

<sup>97</sup> BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, p. 34.

<sup>98</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 8-9 [trad. port., p. 17].

<sup>99</sup> “Aquilo que não é familiar é aqui visto e observado como o extraordinário, e sua alteridade é reconhecida.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 5, p. 11)

<sup>100</sup> Cf. ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 5, p. 12.

<sup>101</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, textp-aula 5, p. 12.

<sup>102</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, pp. 195-96.

<sup>103</sup> Heidegger *apud* HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 196.

<sup>104</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, pp. 172-75. Assim, a questão leibniziana (“Por que o ente e não antes o nada?”), que para Heidegger é “a mais originária” [*ursprünglichste*], quando reenviada à sua base parmenídica, abre para o seguinte panorama: “a questão está aí porque aqui todas as coisas se modificam e, como da primeira vez, são para nós como se fossem concebidas como antes, de forma que não sendo como são, são justamente o que são.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 1 [trad. port., p. 10; trad. bras., p. 33])

mudam sem cessar; tudo pode mudar-se em tudo.”<sup>105</sup> Os entes, ainda não dispostos pela subjetividade, se mantêm entregues à oscilação de ser entre surgir e declinar. Por isto só podem estar presentes na fugacidade do instante, no lampejo de uma “intuição” que só é enquanto “pressentimento” que só pode ser configurado em linguagem poética, dado que o ser do ente é constante esvaír. Neste sentido, mediado pelo devir, o ente pode ser confrontado com seu ser enquanto sua condição de possibilidade. Em meio a esta tensão, “contido e assim transportado na e para a abertura do ente, agarrado pelo ciclo dos seus contrastes e trazendo a marca da sua dissensão”, “a essência do homem durante a grande época grega”<sup>106</sup> preserva a possibilidade da *Grundstimmung* da origem: o espanto (*thaumazēin*), “a passagem do ente ao ser, a descoberta da maravilha da presença do ente”<sup>107</sup> enquanto θαῦματος se alternando entre velamento e revelamento no ciclo da *physis*. Devido a esta sua exposição trágica de ser no mundo, deveremos, por fim, ao menos poder desconfiar que

Os gregos percebem o fato de que há qualquer coisa que se subtrai à lembrança ou à atenção perceptiva como um traço de todos os entes (de que faz parte o eu) enquanto estão voltados para o parecer, e podem retirar-se desta aparição. A base da atitude grega implica a ocultação, o recobrimento, ou o retiro, tal como a presença manifesta, não depende originalmente de um ato do sujeito. Produz-se um retiro. O homem constata-o. E não atribui a si a causa dele.<sup>108</sup>

O fenômeno da origem exige espaço para ser, este espaço o ser concede através de sua própria retração que o marca como sendo espaço de jogo em que o “a-se-pensar” e o pensamento essencial só vêm ao encontro na mesma oscilação de ser que é já recusa de uma realidade unívoca, de um “em si” concreto, sedimentado. Por isto, todo o “estranhamento” causado até aqui pela tentativa de “definição” em busca da origem deve servir justamente como o prenúncio da principal modalidade a ser desvelada na dimensão do sagrado, pois o espantoso “aí está, sempre que nos estranhemos das coisas antigas e distantes, ou estas se estranham de nós. Então, pouco ou nada importa que grande ou pequena seja a distância ao ‘aqui’, ou maior ou menor seja a antigüidade,

<sup>105</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 6.

<sup>106</sup> Heidegger *apud* HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 196.

<sup>107</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 196.

<sup>108</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, pp. 197-98. “O homem grego experimenta como espantosa ou perigosa a sua relação com esta presença, simultaneamente forte e frágil, luminosa e oculta. [...] o que Heidegger interpreta na *Introdução à Metafísica* como o confronto com os limites enigmáticos da presença. Inicialmente o homem grego é ‘trágico’ – ainda que Heidegger só utilize a palavra com reticências e raramente”. (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 198) É justamente esta confrontação com os limites de ser que abre para o “extraordinário” (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 272 [trad. port., p. 254]).

relativamente ao ‘agora’. Não importa.”<sup>109</sup> Deste modo, esta “estranheza, se pode ser encarada como sinal de confrangedor alheamento ao mundo cujos contornos são delineados pela experiência vulgar e comum, também deve ser considerada como sinal de que [...] transpusemos o limiar de outro, a que, no fundo de nós, não éramos alheios.”<sup>110</sup>

As “forças superiores” com as quais tem de se confrontar o ser-no-mundo grego é o próprio sobrepujamento do ser que se lhe subtrai em sua presença. É Michel Haar que continua a descrever com beleza este espaço crítico do ser grego, lançado entre ser e nada-ser, entre vir a ser e deixar de ser, que se revela quando

Ele percebe, com efeito, os limites de todas as coisas, onde estão compreendidos também os seus próprios limites, como perante seres descobertos, arrancados ao velamento e conquistados ao preço dum combate com e contra todo o poder desta *physis* que o sustenta no ser. A sua ruptura com o ser é o seu destino inicial. O homem, ao qual o *gnôti sauton* délfico incita a procurar o seu lugar, não se situa em nenhuma essência determinada por antecipação, mas na fronteira onde emerge da *physis*, se separa dos outros entes e faz frente aos deuses.<sup>111</sup> O trágico último prende-se com o fato de o homem ser necessariamente quebrado pelo movimento em que conquista a sua essência. A essência originalmente grega do homem é a de sair de si, de ‘arriscar’ os seus limites e de soçobrar perante o ser todopoderoso. O homem pós-platônico preocupa-se sobretudo com a sua alma. O homem pré-platônico disputa à *physis* o espaço das suas obras, nas quais constrói, esculpe e inscreve a sua fratura essencial.<sup>112</sup>

Em que medida se poderia, em resposta, exigir um pensamento que dê conta de apontar esta precária condição indicada? Através de um dizer que se constitua pela mesma precariedade: o poético.

No comentário do “*Der Rhein*”, de Hölderlin, Heidegger procura por uma *Grundstimmung* que disponha o dizer poético. Chega a quatro “expressões-chaves”, das quais aqui nos interessa destacar duas que, conjugadas, sustentam nosso propósito: a “abertura de mundo” (*Welteröffnung*) que remete à “retrocesso dos deuses” (*Entrückung zum Göttern*).<sup>113</sup> “Assim, a tonalidade é aquilo que leva às fronteiras do

<sup>109</sup> SOUSA: *Mitologia II: história e mito*, p. 7.

<sup>110</sup> SOUSA: *Mitologia II: história e mito*, p. 7.

<sup>111</sup> Também para Walter Otto a referida máxima implica antes de tudo a observância para a distância entre homens e deuses (cf. OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 217).

<sup>112</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, pp. 198-99. “Aqui, na origem, em contrapartida o ser do homem é fundado na abertura do ser do ente.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 134 [trad. port., p. 192; trad. bras., p. 196]) “Esta exterioridade da finitude encontra-se admiravelmente descrita no célebre comentário do primeiro coro da *Antígona* de Sófocles”. (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 199) Este comentário encontra-se em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 112 ss. [trad. bras., pp. 170 ss., trad. port., pp. 161 ss.].

<sup>113</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 223, cf. tb. p. 181 [trad. port., pp. 210, 173].

ente e por isso nos coloca em relação com os deuses”.<sup>114</sup> Compreendemos que é fundamentalmente por este ponto que se pode dizer tratar “de uma experiência do sagrado.”<sup>115</sup>

Por fim, o *θαυμάζειν* se apresenta ainda como uma significativa chave de leitura para se diagnosticar a “passagem” histórica da dimensão originária à metafísica em Heidegger, dado que esta última, em sua essência, consiste na recusa em preservar o ser em aberto: “o limite da metafísica, limite da história do primeiro início, é simplesmente a incapacidade de permanecer no ‘entre’.”<sup>116</sup> Em resposta, o espanto se nos apresenta como a longínqua recordação do passo atrás diante do ser. Todavia, diante da impossibilidade “técnica” de se resgatar o espanto em sua modalidade originária, o que nos resta é a reserva diante de tudo que é.<sup>117</sup> A angústia surge então como condição efetivadora do acesso a esta espantosa condição de ser através da impossibilidade originária visada: “um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem.”<sup>118</sup> Assim, a angústia se nos apresenta como a condição potenciadora da estranheza de ser no mundo.<sup>119</sup> É a ausência de sentido último, presente como horizonte em que se irrompem as possibilidades, que expõe o homem ao espanto de ser no mundo.<sup>120</sup> A *φύσις* enquanto instância originária dispõe o “ser-no-mundo” grego na impossibilidade de deitar causas para o que surge e se esvai.<sup>121</sup>

Agora vem à tona que, de todos os entes, o homem é deslocado para o inseguro. Isto deixa supor que o homem, e em verdade na sua relação com sua essência, está colocado em jogo de maneira mais primordial. Com isso, se desanuvia a possibilidade de que o ente enquanto tal possa essencializar-se de tal forma que coloque tudo em jogo: de que esse jogo mesmo seja “jogo de mundo”...<sup>122</sup>

<sup>114</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 8.

<sup>115</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, pp. 7-8.

<sup>116</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 5, p. 13.

<sup>117</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 227.

<sup>118</sup> HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 249. “Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade.” (HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 237) “No espanto detemo-nos. É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira.” (HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 220)

<sup>119</sup> “Eis porque Heidegger relaciona a proximidade do Ser com a experiência do estranho, do espantoso (Ungeheure)”. (SILVA: *Obras Completas*. Vol. I. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964, p. 316)

<sup>120</sup> “A origem da angústia é o estar-no-mundo como tal.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 186 [trad. port., vol. I, p. 249])

<sup>121</sup> “A origem da angústia é completamente indeterminável.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 186 [trad. port., vol. I, p. 250])

<sup>122</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 242 [trad. port., pp. 269-70].

Cumpra agora perguntar que modalidade de ser no mundo é instituída por este deslocamento originário.

### 5.3 “Semideuses, penso eu agora”

Quando Heidegger, por ocasião da leitura dos “Hinos de Hölderlin”, pergunta pela “essência da poesia”,<sup>123</sup> ele sente novamente a necessidade de se reportar ao grego. Parte de uma já conhecida referência, a saber, que “poético provém do grego ποιῆϊν, ποιήσις”,<sup>124</sup> para aproximá-lo do alemão antigo *tihôtôn*, para então através disto retornar a uma outra palavra grega: “apesar disto podemos nos valer de uma indicação que subjaz na significação originária [*ursprünglichen*]<sup>125</sup> da palavra *tihôtôn* – *dicere*. Esta palavra é da mesma raiz que o grego δείκνυμι. Esta significa ‘mostrar’, tornar algo visível, manifesto, não em sentido geral, mas de um modo próprio.”<sup>126</sup>

A partir disto, Heidegger apresenta não uma “definição”, “mas somente uma ajuda para compreender o que Hölderlin diz do poetar e dos poetas”: “poetar é um dizer ao modo do indicativo tornar manifesto.”<sup>127</sup> Mas o que o poeta tem por tornar manifesto? Uma vez mais, e sobretudo aqui, devemos suplantar o *que* pelo *como*. Aquilo que o poeta deve trazer à palavra é seu próprio “ser no mundo”, e este “nada mais é que a *exposição à sobrepujança do ser*.”<sup>128</sup> O que, posto em termos trágicos, ou originariamente falando, é o mesmo que “estar sob a tempestade dos deuses com a cabeça descoberta”.<sup>129</sup> Isto significa que o poeta está essencialmente disposto pelos sinais dos deuses.

Hölderlin, “na carta a seu amigo Böhlendorf”,<sup>130</sup> escreve o seguinte sobre “o antigo pai sagrado que despeja raios das nuvens avermelhadas”: “pois dentre tudo

<sup>123</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 25-42 [trad. port., pp. 33-47]. Cf. tb. “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 33-48).

<sup>124</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 29 [trad. port., p. 36].

<sup>125</sup> Obs.: na obra em questão neste tópico, Heidegger se referirá à origem enquanto *Ursprung*.

<sup>126</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 29 [trad. port., p. 37].

<sup>127</sup> *Dichten: ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens*. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 30 [trad. port., p. 37])

<sup>128</sup> *Dasein ist nichts andere als die Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 30-31 [trad. port., p. 38]) Para saber mais sobre a “violência” que o ser divino exerce sobre o *Dasein*, ver o artigo de STRUBE: “Die transzendente Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger.” *Theologie und Philosophie*. Freiburg: Herder, 1982, pp. 81-89.

<sup>129</sup> É o que dizem os versos 56-57 do poema de Hölderlin em questão neste capítulo. “Aí se proclama: tudo que é grande é perigoso e pode causar dano ao homem que não está sob sua proteção. Nos domínios dos deuses mora o perigo. Muitas vezes eles irrompem como uma tempestade na bem ordenada vida dos homens.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 222) Esta é uma disposição trágica: “Nada de grande ocorre na vida dos homens sem infortúnio.” (SÓFOCLES: *Antígona*, p. 48 [vs. 613-14])

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 31 [trad. port., p. 38].

aquilo que posso contemplar do deus, é este sinal o meu dileto.”<sup>131</sup> Poetar deve então passar a ser compreendido como “acolher os acenos dos deuses e reacená-los aos homens.”<sup>132</sup> No próximo tópico veremos em que medida estes acenos “são a linguagem dos deuses”.<sup>133</sup> Mas por enquanto basta pressupor que

*dizer, ao modo do tornar manifestamente indicativo, corresponde ao caráter da linguagem dos deuses, como Hölderlin a compreende no saber de uma antiga sabedoria. Assim diz ele no poema “Rousseau”:*  
... e acenos são  
desde antigamente a linguagem dos deuses.<sup>134</sup>

Não é inclusive, por outro motivo que o poeta suporta “a linguagem como o mais perigoso dos bens.”<sup>135</sup> Não obstante, esta mesma linguagem é ao mesmo tempo uma espécie de “proteção do homem diante do deus”,<sup>136</sup> pois permite que o poeta afronte o deus com a palavra que persegue sua fugacidade. Esta é a forma que o poeta encontra para “a renúncia ao apelo dos antigos deuses como modo de sustentar o conflito.”<sup>137</sup> Esta renúncia é também ao mesmo tempo o modo através do qual o poeta preserva o distanciamento constitutivo da deidade: “por lhe serem caros estes deuses, ele os deixa mortos, pois a fuga destes não aniquila o ‘ter-sido essencial’ [*Gewesensein*] dos mesmos, mas o conquista e o mantém.”<sup>138</sup>

Esta é a “disposição fundamental” (*Grundstimmung*) do poeta que deve ser pensada aqui. Contudo, pergunta Heidegger, “em que âmbito do ser se movimenta este pensar?”<sup>139</sup> Mais ainda: “que ser é aqui instituído?”<sup>140</sup> Os semideuses são seres intermediários, ou melhor se poderia dizer que têm sua essência no “entre”.<sup>141</sup> Quanto a isto, em suas “contribuições para a filosofia”, Heidegger chegou a assumir o seguinte:

<sup>131</sup> Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 31 [trad. port., p. 38].

<sup>132</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 31 [trad. port., p. 38].

<sup>133</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 31 [trad. port., p. 38].

<sup>134</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 31-32 [trad. port., pp. 38-39].

<sup>135</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 60 [trad. port., p. 63].

<sup>136</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 66 [trad. port., p. 69].

<sup>137</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 81 [trad. port., p. 82]. Obs.: esta renúncia não implica uma forma de niilismo, pois “quem nada tem e nada pode ter, também não pode renunciar, sequer pode realizar a experiência do dever de uma renúncia.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 81 [trad. port., p. 82]) É deste conflito inclusive que trata o fragmento 53 de Heráclito.

<sup>138</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 94 [trad. port., p. 94]. Contrariamente, “o querer ressuscitar, a transgressão violenta dos limites da morte, isto somente os arrastaria para uma proximidade inautêntica e não divina, e no lugar de uma nova vida, traria a morte.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 94 [trad. port., p. 94])

<sup>139</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 164 [trad. port., p. 158].

<sup>140</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 164 [trad. port., p. 159].

<sup>141</sup> *Halbgötter – das sind also Zwischenwesen.* (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 164 [trad. port., p. 158])

o ser se manifesta essencialmente [*west*] como o “entre” [*das Zwischen*] para o deus e o homem. Porém, isto de um modo tal que este espaço intermediário [*Zwischenraum*] aloja [*einräumt*] para o deus e para o homem a possibilidade da essência destes. Um “entre” que transborda suas margens e que a partir disto se deixa irromper como margem sempre pertencente à torrente do acontecer próprio,<sup>142</sup> sempre velado na riqueza de suas possibilidades, o oscilar das referências inesgotáveis em cuja clareira se articulam e se abismam mundos, em que terras se abrem e sofrem a destruição.<sup>143</sup>

É na diferença entre homens e deuses que o poeta, segundo sua essência, institui “a dimensão do ser.”<sup>144</sup> É precisamente neste exercício de sua existência que o poeta se faz “semideus”.<sup>145</sup> Por conseguinte, “perguntar pelos semideuses é a questão ‘de-cisiva’ [*das ent-scheidende Fragen*] no sentido estrito da palavra, porque somente nela a diferença [*Unterscheidung*] entre homens e deuses torna-se questão e o pensar na diferença como tal alcança seu fundamento (diferença = instituir limites).”<sup>146</sup> É inclusive a partir deste litígio que Heidegger buscou em Heráclito a pergunta pela determinação da essência do homem: “quem seria o homem só se expõe (ἔδειξε, mostra-se), segundo a palavra de Heráclito, no πόλεμος, na divergência entre deuses e homens, no acontecer da irrupção do próprio ser. Quem seria o homem, isto não está escrito para a filosofia em alguma parte do céu.”<sup>147</sup>

Segundo declama Hölderlin, em sua elegia “Brot und Wein”, o semideus é aquele que “mal sabe dizer com um nome quem são aqueles que se aproximam com as

<sup>142</sup> “É como se quando nos aproximássemos da *Ereignis*, ainda que possa ser obscura em sua essência, não obstante mostraria que se desdobra essencialmente [*west*] um ‘entre’ entre nós e o ser, e que este próprio ‘entre’ pertence ao modo essencial [*Wesung*] do ser.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 368)

<sup>143</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 476. “Quando por isto o ser é pensado como o ‘entre’, ao qual os deuses são compelidos, de forma que seja uma necessidade para o homem, então não podem deuses e homens serem tomados como ‘dados’.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 476.)

<sup>144</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 165 [trad. port., p. 159]. Esta “diferença” deixa-se dizer pelo seguinte: “Os deuses e os homens não são familiares naquilo que lhes é familiar, e por não serem familiares, também são inquietantes. Para aqueles que não são familiares, permanece indecيدido o que é estranho e o que é próprio. Nem um nem o outro são encontrados.” Obs.: nesta delimitação, Heidegger explora um jogo de palavras que não é suscetível de tradução em sua riqueza de sentido: *Die Götter und die Menschen sind unheimisch in ihrem Heimischen, und weil unheimisch, deshalb auch unheimlich. Den Unheimischen bleibt unentschieden, was fremd und was eigen. Weder das Eine noch das Andere ist gefunden.* (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 188)

<sup>145</sup> Como já se pode ver, esta temática é tratada por Heidegger na segunda parte de seu principal curso dedicado a Hölderlin, parte esta em que analisa minuciosamente o poema *Der Rhein* (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 163-86 [trad. port., pp. 157-77]) Para um apanhado desta leitura, cf. o artigo de BRITO: “L’Être des Demi-Dieux d’Après les Leçons Heideggeriennes sur ‘Le Rhin’ de Hölderlin.” *Revue Théologique de Louvain*. Vol. 25. Louvain, 1994, pp. 310-47.

<sup>146</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 167 [trad. port., p. 161].

<sup>147</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 107, cf. tb. p. 110 [trad. port., pp. 155, 159; trad. bras., pp. 164, 168]. Obs.: “a determinação da essência do homem *nunca* é resposta, mas questão essencial.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 107 [trad. port., p. 155; trad. bras., p. 164])

dádivas.”<sup>148</sup> O semideus, postado diante da fuga dos deuses, só intui o rastro desta fuga. Assim, o poeta, enquanto semideus, se dirige não para uma divindade presente, como o faz mor parte dos homens, mas para o *ponto de fuga do divino*. Esta dimensão se deixa pensar a partir da origem, pois “repensando os deuses distantes, o poeta, ‘inadvertidamente’, é puxado para trás, para perceber e, percebendo, pensar algo completamente outro. Este pensamento o assalta, não é forçado de maneira artificial e arbitrária.”<sup>149</sup> Assim, é nesta sua *Grundstimmung* voltada para a origem, para onde os “antigos deuses” se retraem, que o poeta enquanto semideus se encontra “no interior da retração para o passado essencial”.<sup>150</sup>

A condição originária do poeta na qualidade de semideus é essencialmente trágica, posto que sua necessidade (*Notwendigkeit*) de perseguir o divino advém de sua própria “insuficiência” (*Not*) em alcançá-lo como tal.<sup>151</sup> No fundo, esta condição trágica é ontológica, dado estarmos lançados no ser sem conhecer seu trajeto. Quanto a isto, tudo que podemos saber, e isto costuma ser “privilégio” de poetas e pensadores, é que este trajeto é oscilante. É nesta condição tragicamente originária que o poeta enquanto semideus padece entre a fuga dos deuses e o retiro do ser.<sup>152</sup> É esta disposição fundamental que determina seu ser no mundo.<sup>153</sup>

Tal ser, que segundo sua essência é *padece por si próprio*, também pode, por isto, ter sua experiência adequada por ter a capacidade para tal padece, isto é, a capacidade de estar à altura da grandeza de uma precariedade. Este padece, no qual o ser se torna manifesto enquanto destino, não é, contudo, uma mera capacidade de aceitar um destino, por assim dizer, existente, mas este padece é criador. Ele descerra e desenvolve a precariedade.<sup>154</sup>

<sup>148</sup> HÖLDERLIN: *Poemas*, p. 212. Heidegger aponta para esta passagem (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 163 [trad. port., p. 157]) em virtude do fato de aparecerem no poema *Der Rhein* os seguintes versos (135 ss.): “semideuses penso eu agora/ e devo conhecer os caros,/ pois tantas vezes sua vida/ me comovera o peito saudoso.” (HÖLDERLIN: *Poemas*, p. 336)

<sup>149</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 170 [trad. port., p. 164].

<sup>150</sup> *Innerhalb der Entrückung zum Gewesenen* (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 170 [trad. port., p. 164]). “O traço interno do pensamento dos semideuses se sustenta, por conseguinte, justamente na dimensão de uma *retração essencial entre o ser divino e o humano*.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 181 [trad. port., p. 173])

<sup>151</sup> É inclusive através desta precariedade que o poetas se aproxima do pensar, pois ambos, em sua pertença mútua, constituem “um instituir originariamente projetante” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 226 [trad. port., p. 212]). E a essência dos semideuses “é projetada, aberta e ditada poeticamente. Em tal dizer se anuncia a originária copertença em igual precariedade do poeta pensador e do pensador poeta.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 226 [trad. port., p. 212])

<sup>152</sup> “Este padece, grandioso e singularmente essencial, pode trespassar a existência como aquela disposição na qual se abre sobretudo a sobrepujança do divino que se aproxima enquanto foge e a disposta precariedade do ser humano.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 182 [trad. port., p. 174])

<sup>153</sup> “A disposição não é ocasional, mas esta precariedade e este dever constituem a estância de sua existência; a disposição é disposição fundamental.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 183 [trad. port., p. 175])

<sup>154</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 175-76 [trad. port., p. 168].

É deste modo que o semideus transita do ordinário ao extraordinário “no sentido de estar além do cotidiano apenas habitual.”<sup>155</sup> É deste modo ainda que o *semideus*, por ser, enquanto poeta, essencialmente no mundo, não se aparta de todo do ordinário, mas antes o confronta em sua reserva de sentido. Tanto assim é que Hölderlin se viu obrigado a confessar, de maneira extremamente bela, que

A habitualidade é uma deusa tão poderosa que ninguém se lhe torna infiel impunemente. A concordância com outros, que tão facilmente granjeamos quando nos mantemos juntos ao que aí está, esta consonância de opiniões e costumes se nos mostra então justificada em sua significância quando temos de passar sem ela, e nosso coração provavelmente nunca mais encontra um justo repouso quando nos livramos de velhos laços; pois depende tão pouco de nós atar os novos, especialmente aqueles que dizem respeito aos mais sutis e elevados. No entanto, os homens que se elevam a um novo mundo do conveniente e do bom, também se mantêm inseparavelmente juntos.<sup>156</sup>

Além dos poetas-pensadores, da parte dos homens, é Dioniso, “visto da outra extremidade”,<sup>157</sup> o “testemunho do ser divino e humano.”<sup>158</sup> Mas em meio a tantos semideuses que transitam no mundo grego, por que em especial Dioniso? É Hölderlin quem responde em “Brot und Wein”: “porque ele permaneceu e ele próprio traz para baixo o vestígio dos deuses fugidios para aqueles que estão sem deus sob a escuridão.”<sup>159</sup>

Dioniso é o deus implicitamente designado por Hölderlin nos últimos versos de seu poema contemplado neste capítulo. Dioniso indica para Hölderlin “a essência e a vocação do poeta.”<sup>160</sup> Dioniso é “fruto da tormenta” dos deuses porque sua mãe, Semele, uma mortal, “desejou ver o deus”.<sup>161</sup> Dioniso não é somente a indicação do conflito transitivo entre deuses e homens,<sup>162</sup> mas é a própria estância entre surgir e declinar.<sup>163</sup>

Ele é um na medida em que é o outro, ou seja, ele é na medida em que ele ao mesmo tempo não é; na medida em que ele não é, ele é. Ser, porém, significa para os gregos “presença” - παρουσία. Se apresentando, se ausenta este semideus, e se ausentando, ele se apresenta. A imagem sensível do que se

<sup>155</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 176 [trad. port., p. 169].

<sup>156</sup> Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 177 [trad. port., p. 169-70].

<sup>157</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 279 [trad. port., p. 260].

<sup>158</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 187 [trad. port., p. 178].

<sup>159</sup> *Weil er bleibt und selbst die Spur der entflohenen Götter/ Göttenlosen hinab unter des Finsterne bringt.* (HÖLDERLIN: *Poemas*, p. 218) “Trazer os vestígios – aquele reacena dos deuses aos homens, aquele ‘estar-em-meio’ [*In-der-Mitte-sein*] ao ser do homem e dos deuses.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 188 [trad. port., pp. 179-80])

<sup>160</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 188 [trad. port., pp. 180].

<sup>161</sup> HÖLDERLIN: *Wie wenn am Feiertage...*, vs. 50-53.

<sup>162</sup> Cf. OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 143.

<sup>163</sup> “Na figura de Dioniso se encarna toda a ambivalência dos semi-deuses”. (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 7)

ausenta se apresentando e do que se apresenta se ausentando é a máscara. Este é um símbolo destacado de Dioniso. Isto, compreendido a partir da metafísica grega, significa: a relação originária entre ser e não-ser (presença e ausência). Por outro lado, é justamente este símbolo enquanto Dioniso uma confirmação decisiva de nossa interpretação da experiência grega do ser.<sup>164</sup>

Talvez isto ajude compreender melhor porque o fulminado Dioniso tenha sido chamado por Sófocles “Polionomástico”.<sup>165</sup> A precariedade dos semideuses “se origina sempre da força, da plenitude e da riqueza”<sup>166</sup> que se mostra ao poeta “até que tão logo a falta de deus o ajude” quando ele se encontra “sozinho diante de deus”.<sup>167</sup> Isto é o que diz Hölderlin da “vocação do poeta” (*Dichterberuf*, IV, 147).

Mas o que quer dizer aqui a “falta de deus”? “Em todo caso, a ‘falta’ aqui é própria do deus e deve inclusive ajudar e amparar.”<sup>168</sup> A “falta” é o modo em que “tão logo o deus nos permanece próximo.”<sup>169</sup> A falta é o que os deuses trazem da origem, da necessidade de suportar o que é próprio da mesma.<sup>170</sup> “Onde a origem é algo de divino”.<sup>171</sup> Voltado para a mesma, o semideus se ressentido da necessidade de “se tornar íntimo de sua proveniência” enquanto “condição originária [*anfängliche*].”<sup>172</sup> Isto porque “o poético só permanece forte se ele próprio sempre somente está essencialmente [*west*] na origem, da origem ‘nunca se esquecendo’.”<sup>173</sup>

<sup>164</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 189-90 [trad. port., pp. 180-81]. Jean-Luc Marion tentou levar adiante esta interpretação (cf. MARION: *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2002). Para uma assunção positiva da ausência de deus a partir de uma influência heideggeriana, ainda que não direcionada para o universo grego, cf. WELTE: *Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Knecht, 1997. Mas é ao *Dyonisos* de Walter Otto que Heidegger se reporta diretamente (cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 190 [trad. port., p. 181]), obra em que o autor “evoca com sutileza, a sombra dançarina de Dioniso como que a esconder-se atrás do horizonte do mundo todo nítido onde que aqui se apresenta ao leitor uma radiosa procissão divina.” (Ordep Serra, *apud* OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. xix). Mas mesmo na obra de Walter Otto que aqui tomamos como referência ele já destaca que sobre a “admissão da venerável dignidade dos excluídos, a perder-se de vista na vastidão e na profundidade, que essa atitude, no dramático segredo de seu ser, decorre de uma determinada valoração e de uma vontade resolvida, com a máxima clareza se evidencia ao considerar-se a figura mais importante desse círculo, a saber, *Dioniso*.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 138) Para Heidegger é ainda significativo “saber que a última, e ao mesmo tempo porvindoura, interpretação ocidental do ser através de Nietzsche também designa Dioniso.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 191 [trad. port., p. 182])

<sup>165</sup> SÓFOCLES: *Antígona*, p. 83 [v. 1115].

<sup>166</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 209 [trad. port., p. 197].

<sup>167</sup> Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 211 [trad. port., p. 198].

<sup>168</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 211 [trad. port., p. 199]. “Já a partir desta dupla determinação está claro que a falta não significa falha ou mera imperfeição.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 211 [trad. port., p. 199])

<sup>169</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 211 [trad. port., p. 199].

<sup>170</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 233 [trad. port., p. 219].

<sup>171</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 263 [trad. port., p. 246]. “Esta usurpação antecipadora do deus é a força da origem na forma da reservada contenção.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 263 [trad. port., p. 246])

<sup>172</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 265 [trad. port., p. 248].

<sup>173</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 266 [trad. port., p. 248].

Todavia, esta constrição que compele o semideus a se voltar para a origem é o que determina sua antagônica disposição intrínseca, pois a origem se lhe furta. É então que ele projeta sua origem enquanto criação: “o que cria é o caráter antagônico e somente o conflito peleja a grandeza.”<sup>174</sup> Finalmente, “é este o ser dos semideuses. É este o aspecto do centro do ser – antagônico por ambos os lados, mas antagônico somente para preservar originariamente a referência aos deuses e aos homens, à origem e ao que dela se originou.”<sup>175</sup>

Ainda no poema “Der Rhein” (v. 20), Hölderlin também declamou a necessidade de “suportar o desigual”. Para Heidegger, isto é o que há de mais misterioso (*das Geheimnisvolle*) em Hölderlin,<sup>176</sup> posto que aqui “o pensar do poeta se eleva a um dos cumes mais elevados e isolados do pensamento ocidental, o que igualmente significa: o ser.”<sup>177</sup> Quanto a isto, devemos observar que neste momento “trata-se do ser dos deuses e de sua relação com o ser dos homens.”<sup>178</sup> Mas cumpre também advertir que, no referido poema, “este ser não é descrito”.<sup>179</sup>

Por fim, a justificativa última para a importância da presença dos semideuses neste capítulo acarreta a própria deposição destes mesmos semideuses:

O ente que aqui é nomeado sendo questionado não são os deuses, mas o divino, “divinamente tolo”, somente a partir desta plenitude tal que tem sua origem no divino e que, permanecendo somente nesta origem, a esta deixa esvair, a divina origem, mas não propriamente o que dela se origina, isto é, o que se evade deste ser dos deuses ou mesmo aqueles que se insurgem contra eles. Nenhum semideus propriamente, nenhum “entre”, dos quais o antagonismo é a essência, muito antes a constante e ininterrupta harmonia com os deuses e com o ser em geral – a *natureza*.<sup>180</sup>

<sup>174</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 267 [trad. port., p. 249].

<sup>175</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 267 [trad. port., p. 249]. “Agora intuimos em que medida estes semideuses são os mais cegos – porque eles têm um olho a mais: o olhar para a origem. Tal olhar não é uma olhadela descompromissada, mas a realização de uma ligação originária. Este antagonismo de sua essência fundado na própria origem, que impele à audácia visando a preservação da origem, - eis a falta.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 267 [trad. port., pp. 249-50]) Logo, “quem é cego para as excelsas potências se lança no abismo.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 215)

<sup>176</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 268 [trad. port., p. 250].

<sup>177</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 269 [trad. port., p. 251]. “É a mais elevada dignidade de questão na essência do ser, como ele se abre em nossa história, mas como também é recorrentemente soterrado.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 269-70 [trad. port., p. 251])

<sup>178</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 271 [trad. port., p. 252].

<sup>179</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 271 [trad. port., p. 253]. “Este pensamento é assim extraordinário [*ungeheuer*]”. (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 272 [trad. port., p. 254]) Isto significa que “na máxima rigidez do dizer o *conflito* é deposto para o fundamento do próprio ser. Mas este antagonismo originário é a mais verdadeira intimidade, que nós, sem dúvida, não podemos, e antes de tudo não devemos, avaliar com os critérios dos sentimentos humanos.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 273 [trad. port., p. 254])

<sup>180</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 278 [trad. port., p. 259].

Isto tudo porque ao “ser dos semideuses só vem de encontro a *possibilidade* de um tal ser intrinsecamente divino, mas isto permanece como questão, e isto significa igualmente que o ser dos semideuses, e com isto o ser do próprio poeta, permanecem fora disto. Aquele por quem se pergunta é um estranho,<sup>181</sup> enquanto o poeta conhece diretamente os semideuses”.<sup>182</sup> E finalmente isto permitiu a seguinte inferência: “Na verdade, o sagrado é o próprio ser, a própria origem, que se constitui no *Zwischen* onde celestes e mortais podem se encontrar, mas que enquanto tal escapa necessariamente tanto aos deuses quanto aos homens.”<sup>183</sup>

#### 5.4 A relação originária entre ser e deidade a partir da dinâmica do sagrado

Em Homero, ao qual, junto com Sófocles, devemos poder chamar “poeta da origem”,<sup>184</sup> são significativas as inúmeras passagens que corroboram a tese aqui explorada acerca dos deuses gregos. Isto inclusive pode ser confirmado a partir de uma recolha feita na obra de Walter Otto: “Os Deuses da Grécia”. Obra que segue “trilha divergente das linhas de pensamento que até então predominavam na área de estudos clássicos.”<sup>185</sup> Obra que para nós se apresentou de suma importância por ter influenciado Heidegger de maneira assumida por ele e por ter sido influenciada por Hölderlin.<sup>186</sup> Como se evidencia quando ele, por exemplo, destaca do poema “*Germanie*”, lido por Heidegger na primeira parte de seu principal curso dedicado a Hölderlin, os seguintes versos (99-100): “nomes de antanho ressoam de novo o divino passado...”<sup>187</sup>

<sup>181</sup> “Aquele estranho que depreende o divino e justamente depreendido nele permanece. Este estranho, tanto quanto os homens, sustenta diferentes maneiras de referência aos deuses em seu ser.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 280 [trad. port., p. 261])

<sup>182</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 278 [trad. port., p. 259].

<sup>183</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 15. “Por isso, de qualquer maneira, os deuses precisam dos mortais, para que a abertura do ser possa ser salvaguardada na sua natureza conflituosa. Uma vez que esta abertura é sempre dual, é sempre unidade contrastante do surgir e daquilo que surge, os poetas devem assumir o dissídio. E é por isso que Hölderlin como pensador da cisão trágica é para Heidegger o poeta por excelência.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 10)

<sup>184</sup> “O poeta institui o ser. Esta instituição do ser se realizou para o Ocidente em Homero, a quem Hölderlin chama o ‘poeta de todos os poetas’.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 184 [trad. port., p. 175]) Esta instituição é “a grande poesia” (*die grosse Dichtung*), sobre a qual Heidegger disse o seguinte: “Os gregos criaram e realizaram a experiência desta poesia através de Homero.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 131 [trad. port., p. 189; trad. bras., p. 193]) Já para “o diálogo poético entre Hölderlin e Sófocles”, cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 69-74)

<sup>185</sup> Ordep Serra, *apud* OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. viii.

<sup>186</sup> “Fonte mais fecunda em que Walter Otto encontrou inspiração”. (Ordep Serra, *apud* OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. xvi) Quanto a isto cumpre destacar um “ponto decisivo: ele confere até maior autoridade aos poetas que aos estudiosos do assunto, os especialistas em religião antiga.” (Ordep Serra, *apud* OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. xvii, cf. tb. pp. xiv, xv)

<sup>187</sup> “É a primeira revelação do divino que, como toda revelação do ser, tem lugar em sua forma (Gestalt) que não figura, não simboliza (die Gestalt verbildicht nicht, sie symbolisiert nicht): é o próprio ser do

O pressuposto básico de Otto, o qual aqui procuraremos explorar de maneira sucinta, deixa-se resumir na seguinte afirmação: “há sempre uma distância entre a divindade e o homem,”<sup>188</sup> e esta é *natural* no sentido de que “é evidente que tampouco falta, neste caso, a experiência natural do regular, do normal. Mas o interesse apaixonado pelo extraordinário denuncia um conceito muito mais restrito do natural. Seu domínio é cortado de modo abrupto pelo prodigioso.”<sup>189</sup> Isto é o que basicamente constituirá a “cosmovisão que chamamos de especificamente grega”,<sup>190</sup> o que significa “a capacidade de ver o mundo à luz do divino”.<sup>191</sup> Segundo entendemos, é justamente esta concepção que sustenta junto aos gregos o “zelo na vigilância das leis sagradas da natureza”.<sup>192</sup>

Como advertência prévia, cumpre indicar aqui que, ao destacarmos a dimensão de velamento dos deuses gregos, isso não deve implicar uma falta de nitidez na forma desta intuição, pois justamente este sombreamento que delineia os “traços concisos com que, a cada vez, o deus é apresentado a nossos olhos é que são as indicações mais preciosas de seu modo de ser”.<sup>193</sup>

É bem sabido que os deuses gregos se originaram do próprio embate entre si: “confronto entre os deuses antigos [Titãs] e os novos [Olímpicos].”<sup>194</sup> Essa dissensão originária é o que marcará nos deuses gregos em geral “sua essência mais íntima.”<sup>195</sup> Essa essência perdura pelo fato de que nela

se confrontam duas ordens do mundo cujo antagonismo não tem solução. Entre os traços distintivos de maior monta do pensamento grego, aqui representado por Ésquilo, reside o fato de que esta contradição é deixada

---

*divino, sua manifestação imediata, assim como se mostra ao homem; é a língua na qual lhe fala. É, pois, o nome o primeiro mito*”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. xvi)

<sup>188</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 1. “Celestes são e vivos uns juntos aos outros todo o tempo. Também um grande no céu anseia por outro sobre a terra. O que vale é sempre isso, que todo dia o mundo seja por inteiro. Mas freqüentemente parece que um grande não serve para reunir os grandes. Estes sempre estão uns ao lado dos outros como que junto a um abismo.” (Hölderlin *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 185 [trad. port., p. 176])

<sup>189</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, pp. 5-6. “É certo que, quando intervêm os deuses gregos, coisas extraordinárias e maravilhosas acontecem. Isso não significa que uma força capaz de um alcance irrestrito se pronuncia, mas que uma realidade com múltipla expressão em nosso entorno se manifesta de modo vívido como uma grande forma essencial de nosso mundo. O que tem o primado e a supremacia não é o poder que consuma a ação, mas o ser que se desvela”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, pp. 6-7)

<sup>190</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 7.

<sup>191</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 9. Quanto a isto Michel Haar explica que “para Heidegger, a proximidade dos deuses nos Gregos” nos diz mais que “a relação grega ao *théion* não é tanto, como costumamos dizer, a consciência dos ‘limites’ entre os homens e os deuses, mas inscreve-se primeiro na compreensão do ser.” (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 210)

<sup>192</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 14.

<sup>193</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 12.

<sup>194</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 15.

<sup>195</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 15.

sem resolver. Nenhuma sentença de autoridade coloca de um lado o certo e do outro o errado. A própria Atena, a deusa, declara que não lhe cabe pronunciar a palavra decisiva neste litígio.<sup>196</sup>

Já desde a parte titânica desta contenda é possível depreender que “o divino não é imagem ou pessoa, mas sim obscura força.”<sup>197</sup> A partir desta obscuridade originária, os deuses gregos serão marcados por um caráter fugaz, sem que os mesmos percam em consistência;<sup>198</sup> “e com essas imagens de contornos fluidos poderemos aprender muito mais do que com muitas proposições a respeito do caráter do poder do deus.”<sup>199</sup> Queremos então a partir deste reconhecimento poder pressupor aqui que o *caráter de fugacidade* “é a essência comum a todos esses seres que os torna deuses”.<sup>200</sup> Quanto à aceitação deste pressuposto, é bem válida a recomendação de que “é preciso estar preparado, ser capaz de ir além dos pressupostos da cosmovisão judaico-cristã e abrir-se à consideração do ser e do acontecer de um ponto de vista totalmente novo.”<sup>201</sup> A partir deste prisma, que aqui não escapa de ser denunciado como “heideggeriano”, poderíamos inclusive no fim das contas assumir que tudo que procuramos fazer ao longo deste trabalho também foi “indagar de que modo uma humanidade como a grega, em sua genial aurora, teria compreendido a divindade”,<sup>202</sup> lembrando, para isto, que compreender é aqui muito mais um “deixar compreender”.

A partir do conflito já apontado, o “abismo” se fez morada para “as antigas potestades”.<sup>203</sup> Neste recuo, “eles se tornam, porém, mais ocultos”.<sup>204</sup> Em resposta, “os

<sup>196</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 16. Vale lembrar que quanto a este litígio, “no centro está a própria Terra, como deusa primordial, sob muitas denominações. Toda a vida e toda a abundância brota de seu seio e para ele retorna. Nascimento e morte lhe pertencem, e nela fecham o círculo sagrado. Por isso a sua vitalidade é tão inesgotável, tão ricas e benéficas suas dádivas, tão sagradas e invioláveis suas leis.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 17)

<sup>197</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 18. “Um mito cheio do espírito arcaico vem a ser o de Cronos e Urano (Hesíodo, *Teogonia*, vs. 154 ss.): Urano não deixa vir à luz os filhos que Gaia está a ponto de parir, e em vez disso os oculta nas profundezas.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 29)

<sup>198</sup> “O rio divino é esta água concreta que vejo fluir”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 25) Segundo deixa entender o poeta Jorge Luis Borges em seu poema “Heráclito” (vs. 13-14), era esta “fuga” que tomava de espanto sagrado o efésio (cf. BORGES: *Obras Completas*. Vol. III. Buenos Aires: Emelé, 1989, p. 156).

<sup>199</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 57.

<sup>200</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 113. Obs.: essa não é a “tese forte” de Otto, mas a nossa.

<sup>201</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 113. Isto porque “a essência do divino tem agora de ser procurada em uma esfera bem distinta.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 135)

<sup>202</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 113.

<sup>203</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 118.

<sup>204</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 134. “Porém, essa realidade sagrada e obscura que, nas gerações antigas, era tão próxima da noite, havia de recuar timidamente para o seio de suas sombras.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 134) Obs.: Otto chama a atenção para o fato da Noite (“a grande Nýx”) ser tão respeitada pelos antigos poetas gregos, pois “a Noite ainda é sagrada”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 135) Não obstante, como não poderia deixar de ser próprio daquilo “que irrompe com o rosto escuro”, a Noite “não tem lugar entre as divindades que recebem culto” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 135).

novos deuses, ao contrário, são livres o bastante para não eliminarem os antigos. Reconhecem-lhes a verdade”.<sup>205</sup>

Outro argumento forte decorrente do que está sendo dito e que podemos destacar acerca da divindade grega é o fato de que “ela tampouco se manifesta de modo unilateral no vasto mundo que compreende”.<sup>206</sup> Isto porque entre estas divindades “tudo é móvel e distante”.<sup>207</sup>

O acontecer dos deuses gregos, naquilo que os mesmos se deixam compreender através da palavra do poeta (aqui sobretudo Homero), conserva sempre a particularidade de suceder “de modo misterioso”.<sup>208</sup> Por isto eles abrem para uma dimensão “onde em sua profundidade e amplitude encanto e espanto se confundem.”<sup>209</sup>

Na *Odisséia* (XIII, 317), Ulisses percebe que Palas Atena se dispersou quando ele não mais recebe qualquer sinal da deusa. É ainda mais célebre o retorno de Odisseu à Ítaca violada, onde o guerreiro é velado pela deusa que só o revela a poucos que, por respeito ao fato do porvir pertencer aos deuses, guardam o segredo silenciando sobre o mesmo (*Odisséia*, XIX, 485; cf. tb. XXI, 279; XXII, 288).

Ainda na *Odisséia*, no livro XXIII (vs. 297 ss.), a mesma Atenas, após falar ao mesmo Odisseu, que em meio à turba é o único a escutá-la, se retira. Todavia, “nada nos é dito acerca do aspecto da deusa, nem se fala do modo como partiu.”<sup>210</sup> Além destes exemplos da *Odisséia*, também na *Iliada* se multiplicam os relatos em que os deuses surgem e desaparecem de maneira velada.

Esta atestação não é, contudo, privilégio exclusivo de Homero, pois Sófocles, outro que bem poderíamos chamar de “poeta da origem”, declama no verso 625 de sua afamada *Antígona* que “*Deus inclina à perdição.*”<sup>211</sup> Mas não é só isso, pois quando a divindade se revela como o que se vela, ela abre os olhos de quem a contempla para o acontecer próprio dos deuses.<sup>212</sup> Assim, quando ela “torna manifesta a forma de sua desapareição”,<sup>213</sup> leva “o acontecer ao ponto do extraordinário.”<sup>214</sup> Por isto Apolo, no

<sup>205</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 142. “Não obstante, o mistério manteve seu direito sagrado. Recuou para sua profundidade, e a curiosidade não o seguiu até lá. Só no contraste com a luz a escuridão encontra seu fundo mais profundo.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 143)

<sup>206</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 145. “Nisso se reflete a multiplicidade e a contradição do ser”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 152)

<sup>207</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 146.

<sup>208</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 146.

<sup>209</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 147.

<sup>210</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 163.

<sup>211</sup> SÓFOCLES: *Antígona*, p. 49.

<sup>212</sup> “O modo de apresentar-se e de atuar da divindade.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 184)

<sup>213</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 192.

livro XX da *Iliada*, desdenha do poderoso Aquiles nos seguintes termos: “Oh rebento da raça humana, é um deus que estás perseguindo! Isso não te ocorreu à mente quando te precipitaste?”<sup>215</sup> Este é o “efeito” da “proximidade divina”.<sup>216</sup>

O que sustenta a condição trágica do grego é aquilo que há de mais imperscrutável em seus deuses, tanto quanto “também o descomedimento pode ser uma manifestação genuína do ser divino.”<sup>217</sup> Por isso devemos a partir de agora procurar enxergar em que medida a tese de Heidegger é ainda mais radical do que o que até aqui tentamos demonstrar. Tese esta que, todavia, não deixou de ser impositiva também para Walter Otto quando este aponta para a necessidade de “tomar conhecimento mais preciso de outro tipo de epifania divina, a saber, aquele em que o homem percebe e sente o advento da divindade apenas quando ela se afasta, sem identificar o deus.”<sup>218</sup> Não se trata aqui somente do deus que surge “e imediatamente desaparece”,<sup>219</sup> mas também do “deus que se esconde” enquanto é.<sup>220</sup>

Vimos que a carência que compele o poeta é aquela que “vela-se no ausentar do apresentar-se do divino.”<sup>221</sup> Segundo Heidegger, na última estrofe da elegia de Hölderlin intitulada “Heimkunft”, “esta ausência alcança uma palavra simples e totalmente clara, não obstante, plenamente misteriosa: ‘faltam nomes sagrados;’.”<sup>222</sup>

O que é próprio desta “falta” deve ser compreendido “através da experiência de sua proveniência que supostamente se vela em uma reserva do sagrado e recusa um nome adequado que esclareça a si próprio.”<sup>223</sup> Para Heidegger, “compreender” (*verstehen*) esta falta é simplesmente a “expor” (*ausstehen*).<sup>224</sup> Por conseguinte, compreendê-la a partir de sua proveniência é expô-la a partir de onde ela surge

<sup>214</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 201. “Quando o extraordinário faz explodir a estreiteza”. (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 211)

<sup>215</sup> Homero, *apud* OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 180. “Mas neste caso sucede que, no ermo, a alucinação mostra de súbito o seu rosto eterno ao enganado e o faz reconhecer que sua vontade furiosa foi apenas a trilha de uma ação superior.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 180)

<sup>216</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 185.

<sup>217</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 225.

<sup>218</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 187.

<sup>219</sup> “Se reconheceu o divino personagem pela forma miraculosa de sua desapareção.” (OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 190)

<sup>220</sup> Cf. OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 187. Os exemplos são numerosos: *Iliada*, I, 198 ss; II, *passim*; V, 135, 174, 344, 449, 512, 765, 845 ss; XIII, 62 ss; XV, 262, 290 ss., 308, 318; XX, 380 ss; XXI, 284 ss; XXIV, 463 ss; *Odisséia*, VII, 286 ss; XXII, 233 ss;

<sup>221</sup> HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232.

<sup>222</sup> HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232. Com o ser como tal não é diferente: “A saga do ser deve permanecer na falta de nomes; ela acontece propriamente [*ereignet*] assim como se ela nunca acontecesse propriamente.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 129)

<sup>223</sup> HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232.

<sup>224</sup> Cf. HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 234.

“originariamente” (*anfängliche*): do “velar-se (Λήθη) do que há de próprio do ser enquanto apresentar.”<sup>225</sup> Todavia, nos esforçamos para tentar fazer entender que não se trata de uma “falha” (*Mangel*) histórica, mas antes mais tragicamente do seguinte:

Quando a clareira do ser, a Ἀλήθεια, se retém, ela priva o pensamento do que ocorria na origem do pensamento ocidental, e desde então isto caracteriza as épocas da história do ser até a hodierna era tecnológica que, sem saber disto,<sup>226</sup> cumpre o esquecimento do ser como seu princípio. A reserva da clareira do apresentar como tal interdita a possibilidade de realizar a experiência da falta de “nomes sagrados” como falta propriamente.

Não obstante, é esta “falta” que pode nos abrir o olhar para a originária “região de encontro”:

Contudo, enquanto nos é recusado voltar o olhar para o fato de como também na retração e na reserva rege um modo próprio de apresentar,<sup>227</sup> permanecemos cegos e intocados pelo impositivo apresentar que torna própria a falta que abriga [*birgt*] em si o nome do sagrado e que vela [*verbirgt*] este mesmo. Somente uma estada na aberta região de encontro [*Gegend*], a partir da qual se apresenta a falta, garante [*gewährt*] a possibilidade de uma visada [*Einblick*] naquilo que hoje é na medida em que falta.<sup>228</sup>

Talvez seja isto que justifique a condição de que, “segundo uma antiga determinação grega”, “o homem é o que ele é na medida em que ele constantemente *não* é o que ele é. Este ‘não’ é tanto o fundamento da honra quanto da desmedida.”<sup>229</sup>

Nas “*Beiträge*”, quando se prepara para a questão do “último deus”, Heidegger afirma que “o pensamento histórico do ser, a partir de sua necessidade, pode, numa interpretação própria, ser digno de *questão* sob quatro aspectos:” o primeiro deles, “a partir dos deuses.”<sup>230</sup> Isto não por causa do argumento meramente factual de que a filosofia partiu do politeísmo, mas antes por conta da “indicação ao caráter indeterminado do ser dos deuses, seja um ou muitos. Esta indeterminação compreende em si a dignidade de questão: se sobretudo algo como o ser pode ser atribuído aos deuses sem destruir toda deidade.”<sup>231</sup>

<sup>225</sup> *Das Sichverbergen (Λήθη) der Eigentümlichkeit des Seins als Anwesen.* (HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 234)

<sup>226</sup> “Nós estamos hoje muito longe da possibilidade de trazer esta problemática ao conhecimento e de deixá-la imperar reconhecida como tal.” (HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 235)

<sup>227</sup> *Was sich entzieht, west an...* (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 129 [trad. port., p. 116])

<sup>228</sup> HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 235.

<sup>229</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 375 [trad. port., p. 382].

<sup>230</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 437.

<sup>231</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 437.

Em sua análise da “concepção onto-teológica da metafísica”,<sup>232</sup> Heidegger basicamente denunciou que a partir da desconsideração histórica da diferença ontológica o ente é elevado à sua condição máxima, pois a metafísica colocou a pergunta pelo ente como tal em sua totalidade. Desta maneira, o ente tornou-se fundamento primeiro. “Com isto é aludido o conceito metafísico de Deus.”<sup>233</sup> Assim, Heidegger conclui que “a metafísica ocidental é, desde seu *começo* junto aos gregos, ontologia e teologia, mesmo quando não posta nestes termos.”<sup>234</sup> No fim deste “processo histórico da metafísica”, o que vem à cabo é a morte do “Deus da filosofia, o Deus enquanto *causa sui*”.<sup>235</sup> Ainda nesta referida conferência, Heidegger antevê que o problema denunciado radica no pensar da diferença, pensar que é levado à termo de maneira radical nas suas “contribuições para a filosofia”, onde responde ao referido problema com o seguinte:

A negação do ser aos “deuses” significa antes de tudo somente isto: o ser não está “sobre” os deuses; mas estes também não estão “sobre” o ser. Porém, bem precisam “os deuses” do ser, apelo com o qual a essência “do” ser já é pensada. “Os deuses” não carecem do ser como sua propriedade, na qual eles encontrariam um lugar. “Os deuses” carecem do ser, que não lhes pertence, para através dele pertencerem a si próprios. O ser é aquilo necessitado pelos deuses; ele é a carência deles, e a necessidade do ser designa seu modo essencial de ser, necessitado pelos deuses, mas nunca causável e condicionável. Na medida em que os deuses carecem do ser, eles se voltam para o abismo (a liberdade) e explicitam a renúncia a todo fundar e comprovar. E tão obscuro ainda deve permanecer a necessidade do ser para o pensar para que isto dê o primeiro amparo para se pensar “os deuses” como aqueles que carecem do ser. Com isto percorremos o primeiro passo da história do ser...<sup>236</sup>

Em meios às aulas que em muito contribuíram para a preparação desta nossa investigação, lançamos mão de uma minuciosa tentativa de elucidar esta complexa relação lançada por Heidegger:

Não é tão importante determinar quem é Deus, mas a partir do que Deus pode ser Deus, isto é, a sua deidade. A existência de Deus se torna aqui um fato secundário, na medida em que a existência é um acréscimo à pura essência divina.<sup>237</sup> Portanto, segundo uma intuição a que Eckhart, para Heidegger, não conseguiu ser fiel, o ser não é necessariamente um predicado

<sup>232</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, 1978, pp. 19-42 [trad. port. em HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*, pp. 387-400].

<sup>233</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 32 [trad. port., p. 394].

<sup>234</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 28 [trad. port., p. 392]. Obs.: grifo nosso.

<sup>235</sup> Cf. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 40 [trad. port., p. 399].

<sup>236</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 438.

<sup>237</sup> “Uma demonstração de Deus [...] pode ser construída com todos os meios da lógica formal mais rigorosa, e no entanto não demonstra nada porque um Deus de que se precisa primeiro demonstrar a existência é no fundo um Deus muito pouco divino; e a demonstração da sua existência termina por ser no máximo uma blasfêmia.” (HEIDEGGER: *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1998, p. 327)

divino.<sup>238</sup> Mais precisamente, Deus não é o ser. E a deidade é a pura possibilidade que, diferindo de todo ente existente, faz de Deus de qualquer modo um nada; segundo uma dinâmica análoga àquela pela qual, segundo Heidegger, o ser é o não-ente (nada) do ente. Sendo assim, “Deus é por si mesmo o seu ‘não’, ou seja, é a essência mais universal, *a mais pura possibilidade ainda indeterminada de todo possível*, o puro nada. Ele é nada respeito ao conceito de todas as criaturas, respeito a cada determinação possível ou atualizada”. A *Gottheit* não é desta maneira senão o âmbito em que algo como Deus pode resultar possível: é sempre e apenas o aberto em que algo pode chegar à presença ou à manifestatividade. Esta condição não diz ainda nada da existência, pois se assim fosse, Deus não seria em nada diferente dos outros entes, mas mesmo assim representa o essencial do ser-Deus, isto é, a extrema relutância a toda forma de presentificação e entificação. Uma vez que é precisamente isso que diferencia (no sentido dinâmico do termo) o ser do ente, é neste nível que deverá ser colocada a questão da relação entre ser e Deus.<sup>239</sup>

Para responder mais diretamente como se deu esta inscrição na relação com os elementos que ao longo desta dissertação procuramos desdobrar, quem pode nos ajudar agora é o francês Michel Haar:

os deuses, os *théoi*, na leitura heideggeriana, são os que, mantendo-se invisíveis, iluminam todas as coisas a partir do seu simples “olhar” (*théa*), o “olhar” dos deuses é a maneira como o homem grego compreende a luz do ser que faz surgir no cotidiano e no normal (*geheuer*) o enorme (*ungeheuer*): o inaudito não é diferente do surgimento do ente na totalidade, a *physis* captada no seu lar. Eis porque podem pertencer os homens e os deuses igualmente à *physis*...<sup>240</sup>

Mas então como poderíamos concluir nossas investigações perguntando pelo que nos resta de possível acerca da relação originária entre ser e divindade à luz da fenomenologia de Heidegger? Já vimos que aquilo que soçobrou da fuga histórica dos deuses é apenas o rastro deixado por esta mesma fuga. A partir disto procuramos denunciar que a fugacidade constitui o traço essencial da deidade em geral. Por fim, o

<sup>238</sup> “Esta singular transformação da essência em ente é o pressuposto para que se possa atualizar aquilo que se chama ‘especulação mística’. Por isso Meister Eckhart fala a maioria das vezes de ‘essência super-essencial’: a ele não interessa Deus – Deus é para ele ainda um objeto provisório -, mas a deidade. Quando Meister Eckhart diz ‘Deus’, ele entende a ‘deidade’, não *deus*, mas a *deitas*, não o *ens* mas a *essentia*, não a natureza, mas aquilo que está além da natureza, a essência, aquela essência à qual por assim dizer é contestada toda determinação de existência, da qual deve manter distante toda *additio existentiae*.” (HEIDEGGER: *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo, 1999, pp. 86-87) Talvez o “problema” de Mestre Eckhart tenha sido o da “predicação finita”, dado que para Heidegger o ser não pode ser um predicado, assim como sequer os deuses podem escapar à finitude: “O único que procurou a solução, Mestre Eckhart, diz: Deus de modo algum ‘é’, porque ‘ser’ é um predicado finito e não pode ser dito de Deus. (É claro que isso foi apenas um ponto de partida no desenvolvimento posterior do pensamento de Eckhart, isso desapareceu, mesmo tendo permanecido vivo em seu pensamento numa outra perspectiva).” (HEIDEGGER: *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 52-53)

<sup>239</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 16.

<sup>240</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 211.

que temos de configuração possível desta retração essencial são os *acenos* da mesma. Isto tudo porque

Acenar é, por exemplo, na despedida, manter a proximidade na distância que aumenta, e é, reciprocamente, na chegada, o revelar da distância que ainda impera na proximidade que nos assalta. Os deuses acenam, porém, simplesmente na medida em que eles *são*. A partir da correspondência a esta essência do acenar e de sua transformação essencial, devemos compreender o acenar como a linguagem dos deuses e, por conseguinte, a poesia como o acenar envolto na palavra.<sup>241</sup>

Por fim, devemos advertir que tudo aquilo que foi dito neste tópico justifica de fato a questão do niilismo. Contudo, esta justificativa não é de modo algum uma *prescrição* do mesmo, mas o respaldo para uma investigação que procura seu fundamento infundado, ou seja, que se caracteriza por uma confrontação que não busca expungar a questão, mas voltá-la para uma dimensão em que a mesma pode ser pensada livre de qualquer tipo de ranço humanista. Logo, “que os deuses escapem, não significa que também a deidade desapareceu da existência do homem, mas significa aqui que justamente ela ainda rege, mas não mais como realizada, mas como crepuscular e obscura, porém, poderosa.”<sup>242</sup> Que fique bem claro então que, caso aqui pudéssemos ousar uma *recomendação*, esta consistiria muito mais em indicar a necessidade de uma postura de recolhimento diante da dinamicidade própria do ser da deidade. Esta sugestão tem o seguinte respaldo: “levar verdadeiramente a sério os deuses fugidios enquanto fugidios é em si justamente um perseverar junto aos deuses, a saber, junto à sua divindade enquanto não mais de todo realizada.”<sup>243</sup> Afinal, esta foi a única possibilidade admitida e legada por Heidegger quanto a “ingressar e se manter no espaço possível de um novo encontro com os deuses.”<sup>244</sup>

Este capítulo final pode ser resumido nos seguintes termos: é na poesia, sempre sobretudo a de Hölderlin, que todo pensar pode se deslocar da concretude do ente para a

<sup>241</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 32 [trad. port., p. 39]. Poesia é então, enquanto “instituição do ser”, “sustentar os acenos dos deuses.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 33 [trad. port., p. 40])

<sup>242</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 95 [trad. port., pp. 94-95]. “Quem pretendesse se colocar fora da dimensão da divindade, caso isto fosse possível, para este alguém sequer poderia se dar deuses mortos. Quem diz a sério que ‘Deus está morto’ e assenta nisto uma vida, como Nietzsche, não é ateuista. Este significaria somente aquele que procede com seu deus como se manuseasse um canivete. Caso se o perca, ele desaparece. Mas perder o deus significa algo diferente, e isto não somente porque deus e canivete são coisas de conteúdo distintos. Assim se tem então um contexto sobretudo próprio com o ateísmo; pois muitos que se assentam na jaula de uma confissão transmitida que nunca os faz vacilar porque para eles é muito cômoda ou porque eles são suficientemente hábeis para ela, são mais ateuistas que os maiores céticos. O dever renunciar aos velhos deuses, o suportar esta renúncia, é *preservar* sua divindade.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 95 [trad. port., p. 95].)

<sup>243</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 97 [trad. port., p. 96].

<sup>244</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 97 [trad. port., p. 96].

abissalidade do ser. Este caráter abissal do ser trazido à palavra remete o pensar ao próprio infundado da origem. “As elevadas possibilidades da verdade de um poetar e pensar pertencem à essência do dizer essencial que, enquanto essencial, diz respeito à sua própria origem e é inesgotável”.<sup>245</sup> Por isto a poesia de Hölderlin pôde remeter o pensamento de Heidegger à origem, porque dela recebe sua herança. Mas deveríamos agora poder ver que esta herança da origem só pôde ser historicamente recebida em virtude do jogo possível a partir das palavras originárias.

Em “*Über den Anfang*”, Heidegger aproximou explicitamente os termos que justificam a importância de sua aproximação com Hölderlin a partir da tarefa de se pensar uma outra origem através da seguinte afirmação: “O Sagrado e o ser designam a mais própria história da outra origem.”<sup>246</sup> Mas é na conferência dedica à consideração do poema em que Hölderlin designa o sagrado que Heidegger desdobrou melhor esta relação indicada na afirmação anterior: “O sagrado, ‘mais velho que as épocas’ e ‘sobre os deuses’, funda em seu advir uma outra origem de uma outra história. O sagrado antes decide originariamente sobre os homens e sobre os deuses, se eles são, quem eles são, como e quando eles são.”<sup>247</sup> Mas esta relação só pôde ser levada à termo quando pensada a partir da dimensão da origem, isto não só basicamente porque “a essência originária do ser coloca a questão da referência do ser à humanidade e à deidade em uma dimensão totalmente outra”,<sup>248</sup> mas também porque para Heidegger “o sagrado é a intimidade de outrora”.<sup>249</sup> E quanto a isto, “nada mais originário que o outrora pode ser pensado.”<sup>250</sup> Por isto é que, quanto ao vínculo entre Hölderlin e os pensadores originários, Heidegger também foi taxativo ao afirmar que

Hölderlin não poderia ser o poeta precursor, que somente e primeiramente ele é, se na outra origem os pensadores, a partir da mais originária fundamentação da questão do ser enquanto pergunta pela verdade do ser, não *pensassem previamente* para este poeta único, pré-determinado pela outra origem, o até então não pensável, abrindo somente assim o espaço-de-tempo para sua poesia. Do contrário, sua palavra permaneceria inaudível.<sup>251</sup>

É a originária abertura radical do ser, que exige sempre o criar enquanto constante recriar, que uniu os “pensadores-poetas” da origem a Hölderlin. Isto porque,

<sup>245</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 163.

<sup>246</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157. Cf. tb. WAHL: *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, p. 56.

<sup>247</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 76.

<sup>248</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 29.

<sup>249</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73.

<sup>250</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 75.

<sup>251</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 159.

tanto os pensadores originários, quanto Hölderlin, estão essencialmente expostos à “primícia da palavra” (*Erstlinge des Wortes*) que os aproxima de uma abertura que “nos transpõe sempre de novo para uma nova margem.”<sup>252</sup> Por isto Hölderlin é para Heidegger aquele que “pode já ter projetado uma primeira comoção” da “mais extrema possibilidade de decisão da história ocidental: a possibilidade de que o próprio ser surja como a necessária precariedade [*Notschaft*] dos deuses que carecem da guarida do homem. Esta possibilidade é mesmo a origem ‘do’ ser.”<sup>253</sup>

Em relação ao tratamento dispensado às “palavras da origem”, nos esforçamos por deixar evidente que estas palavras fundamentais são palavras que devem deixar dizer o ser a partir de sua abertura originária, mas que neste deixar dizer também devem deixar indicado de alguma forma que o ser é o que se furta à palavra para que a mesma seja. Por isto, poeticamente pensados, tanto o ser quanto a deidade são sacrificados no dizer, sucedidos pela palavra. Esta contribuição pode ser estendida à poesia como um todo ao fazer da mesma um dizer em confrontação com a própria precariedade que se funda na palavra predestinada ao fracasso. Fracasso que guarda a grandeza da diferença. Exposto a este abismo, o dizer poético é essencialmente ambíguo, tanto quanto o próprio ser.<sup>254</sup> Palavra fugaz, que oscilando entre o vir a ser e o deixar de ser, é indicativo das instâncias que se deixam dispor pelo mesmo compasso.<sup>255</sup> Por isto a poesia é, originariamente, saudação, ode, aceno aos deuses, conclamação da divindade que se esquivava ao olhar e que nesta reserva abre para a apropriação poética.

Assim, neste capítulo nos colocamos como tarefa voltar a poesia de Hölderlin para a origem. Entendemos que isto foi possível em virtude do fato de tanto Hölderlin quanto os pensadores originários terem instituído o ser não somente na medida em que se dispuseram a oferecer à sua verdade “um lugar e um instante para o seu acontecer”,<sup>256</sup> mas antes por estarem envolvidos por uma dimensão em que este lugar oferecido é a própria origem que possibilita pensar o ser como tal em sua doação primeira ao pensamento. “Este modo essencial [*Wesung*] de desvelar e velar vem à palavra dos gregos em cada ente, em toda parte e sempre em todo ser. É o dito

<sup>252</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 18.

<sup>253</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 485.

<sup>254</sup> “Este dizer nunca é unívoco”. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 484)

<sup>255</sup> “Este dizer [*Sagen*], porém, nada enuncia sobre entes, mas diz o ser, é *saga* [*Sage*], ou seja, ‘poesia’ no sentido originário, que somente se deixa determinar a partir do próprio ser enquanto acontecer próprio [*Ereignis*].” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 51)

<sup>256</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 3.

originário”.<sup>257</sup> A Hölderlin teria sido legado este dito, pois sua palavra poética, tanto quanto as palavras originárias, têm como seu fundamento e distinção próprios a mesma dinamicidade de velar e revelar o sentido que deixa manifestar o aberto de ser dos entes, daí o íntimo contato de sua poesia com os gregos. Estas palavras fundamentais são os modos essenciais pelos quais os poetas da origem preservaram a possibilidade fundamental da referência do ser que se revela velando a si mesmo. São palavras que abrem para que o homem se relacione com o ente em sua totalidade, ou seja, em sua possibilidade essencialmente constitutiva de ser e deixar de ser. Entendemos que é por isso que Heidegger afirmou que a palavra, em sua “experiência essencialmente originária”, é “a guarida [Wahrung] da referência do ser ao homem”.<sup>258</sup>

Auscultada em Hölderlin, por sua vez, “a palavra é o acontecer próprio [Ereignis] do sagrado.”<sup>259</sup> Isto nos indicou de certa forma que a verdade do ser em seu acontecer próprio se recolheu no vínculo poético promovido historicamente em torno da questão do sagrado em sua dimensão originária. Como se não bastasse, esta não foi a única vinculação fundamental que só pôde ser essencialmente pensada a partir da origem, pois foi também radicados nesta dimensão que pensar e poetar se aproximaram mais estreitamente para alguém de qualquer cisão teórica.

Basicamente, o que alcançamos através deste capítulo conclusivo foi o reconhecimento de que o sagrado é a designação poética da origem. O sagrado não esgota a origem, ao contrário, remete para sua abertura. E é justamente por estar em aberto que a origem dispõe do sagrado. O sagrado é o que há de originário na origem por ser o que põe em suspenso a palavra do ser correspondendo ao revelamento de sua ocultação. Movido por este revelamento, Heidegger empreendeu uma busca que não cessou de se radicalizar cada vez mais ao longo de toda sua vida, a tentativa de resgatar o “fenômeno da tradição em seu sentido mais originário”.<sup>260</sup>

Contudo, aqui também não pode ser casual o fato de que esta experiência pré-metafísica leia-se tão bem nos primeiros poetas e nos trágicos (Homero, Sófocles), como nos pré-platônicos (Anaximandro, Heráclito, Parmênides). Em suma, esta

<sup>257</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 99.

<sup>258</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 1. “Se acha tudo em ordem quando já entre os gregos, desde cedo, a ἀλήθεια esteja precipuamente em conexão com o ἔπος e com o εἰπεῖν, com a palavra e com o dizer. Mas o fundamento para este ‘fato’ não radica no ‘caráter expressivo’ da linguagem, mas na essência da ἀλήθεια que, enquanto essência do próprio ser, reivindica para si a essência do homem como aquele ‘ser’ [“Wesen”] que se relaciona com o ente enquanto tal.” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 102)

<sup>259</sup> HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 76-77.

<sup>260</sup> HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 85.

experiência não pôde, em sua origem, ser dissociada do caráter poético do pensar. Todavia, ao termos explorado a proximidade essencial entre pensar e poeitar procuramos sempre atentar para a observância de que “interpretar (indicar) a *poesia* não significa tornar unívoca sua multivocidade essencial para colocá-la nos trilhos, mas compreender a multivocidade em sua própria legitimidade e articulação; mais precisamente: aprender a ouvir plenamente a palavra plurívoca e assim tomar parte em sua inesgotabilidade própria.”<sup>261</sup> Esta postura implicou uma hermenêutica que teve de se distanciar das análises teóricas da poesia: “a plurivocidade da interpretação descende das pluralidades possíveis que são estranhas na perspectiva das concepções e esclarecimentos que se imputam à poesia.”<sup>262</sup> Este “tomar-distância” (*Fern-stellung*) que caracterizou o interpretar deve corresponder à própria abertura do ser.<sup>263</sup> Por isto o interpretar teve que ser assumido aqui justamente como o exercício de extrair determinado estranhamento.<sup>264</sup> Este “extrair” não é um despojar, mas muito antes pelo contrário, é desvelar uma dimensão essencial do fenômeno que até então permanecera encoberta sob a ótica do “esclarecedor”.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 166.

<sup>262</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 154.

<sup>263</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 149.

<sup>264</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 147, 164, 165.

<sup>265</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 148. “Em geral é preciso dizer que o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem é a experiência do choque que um texto nos causa – seja porque ele não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas.” (GADAMER: *Verdade e Método*, p. 357)

## CONCLUSÃO

*Todos os dias tenho  
que invocar de novo a  
divindade desaparecida.*

HÖLDERLIN

Partimos do pressuposto de que “a unidade do mundo grego está na indissolubilidade que vincula homens e deuses, na qual se preserva o caráter específico da divindade, o mistério inerente ao Sagrado, a dimensão do Ser.”<sup>1</sup> Já chamamos a atenção para o fato de que isto foi o que mais fundamentalmente determinou “essa cosmovisão que chamamos de especificamente grega”,<sup>2</sup> ou seja, “a capacidade de ver o mundo à luz do divino”.<sup>3</sup> A partir disto, dito de um modo geral, o objetivo de nosso trabalho foi alcançado caso tenhamos conseguido justificar a necessidade da pergunta pela origem em Heidegger de uma maneira tal que a filosofia da religião tenha se mostrado imprescindível para o benfazejo desta tarefa. Não obstante, devemos resumir aqui qual foi o ganho estrutural que acreditamos ter obtido com esta questão.

Vimos que não há uma “origem” em si mesma,<sup>4</sup> e que tal constatação acarretou a assunção de que a dimensão da origem só é ao modo de uma recusa que abre para o exercício hermenêutico de apropriação. Conseqüentemente, nos deparamos com o problema de pensar algo que só se doa ao pensamento a partir de seu encobrimento. Para nós, isto significou o seguinte: como pensar a dimensão originária de uma história que é essencialmente ao modo do encobrimento? Ainda em outros termos: como buscar a condição de possibilidade de um fenômeno histórico-ontológico que tem no encobrimento sua condição de efetivação? E o que é ainda mais grave: como buscá-la deixando-a repousar em sua essência originariamente velada?

---

<sup>1</sup> BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, p. 36.

<sup>2</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 7.

<sup>3</sup> OTTO: *Os Deuses da Grécia*, p. 9. Respeitada a seguinte tensão: “Não é improvável que, embora impensada, a luz divina seja experimentada como a luz do ser? A teologização do ser, a par com a ontologização do divino, identifica a relação homem/deus com a relação do homem com o ser, e apaga, de maneira paradoxal, uma diferença entre o ser e o divino, que, de resto podemos encontrar no pensamento heideggeriano.” (HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 212)

<sup>4</sup> “Se pensarmos o próprio ente histórico em sua dimensão originária, então permanece errado tanto imaginar um ente em si quanto um ente dado somente para a consciência.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 118)

Na verdade, só vimos uma saída possível. Esta consistiu em aceitar o velamento como o modo essencial do ser doar-se ao pensamento, ou seja, como condição de possibilidade para o “re-velamento”. Condição esta que desafia o pensamento ontológico essencialmente voltado para a dimensão da origem, isto é, o pensamento que pensa o ser a partir da diferença em seu momento primeiro. Isto só nos pareceu possível caso nos concentrássemos na verdade do ser; o que aqui significa dizer: caso voltássemos as palavras fundamentais da origem para uma chave de leitura em comum. Com isto apenas nos propusemos dar o devido destaque àquele que foi um dos maiores empreendimentos do pensamento de Martin Heidegger.<sup>5</sup>

Ora, parece então que poderíamos ter simplificado a questão nos seguintes termos: Heidegger descobriu um “lapso” do pensamento histórico e, por conseguinte, se propôs a retificá-lo para resolver o problema da metafísica. Mas a questão não é bem esta! O esquecimento histórico do ser não se funda numa falha contingencial do pensar, mas antes na própria disposição essencial do ser. Sendo assim, deveríamos admitir inevitavelmente que não há “solução” possível para o caso da metafísica em Heidegger? Na verdade, aquilo que deve antes de tudo ser admitido é que não se trata aqui de encontrar “soluções”, mas de reconhecer o problema em sua base irrevogável. Logo, poderíamos afirmar que o “pensamento heideggeriano” tem como principal tarefa a exposição do fundamento inacessível da história. Tarefa que só nos pareceu honestamente exequível quando este fundamento é respeitado neste seu estatuto de “inacessível”.<sup>6</sup> E se, por conseguinte, “o caráter deste pensar foi por diversas vezes caracterizado como o ‘passo atrás’”,<sup>7</sup> não teve de necessariamente incorrer constantemente a radicalização deste passo na dimensão da origem?

Será para isso necessário uma renovação da filosofia grega? De modo algum. Uma renovação, mesmo se isto fosse possível, em nada nos ajudaria; pois a história velada da filosofia grega repousa desde sua origem no fato de

<sup>5</sup> “A experiência, que em *Sein und Zeit* pela primeira vez se tenta anunciar e que no questionamento transcendental ainda tem, de certo modo, de falar na linguagem da metafísica, consiste no fato de que aquilo que é pensado e posto em conceitos em toda a metafísica é na verdade o ser do ente, de forma que também com isto a verdade do ente se tornou visível, de forma, porém, que em todas as manifestações do ser sua verdade nunca viesse à linguagem como tal, mas permanecesse esquecida. A experiência fundamental de *Sein und Zeit* é, com isto, a do esquecimento do ser. Esquecimento, porém, significa aqui em sentido grego: velamento e velar-se.” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 12 [trad. port., p. 475])

<sup>6</sup> “Entretanto, para a compreensão correta, trata-se de saber reconhecer que o não-saber, assim pensado até aqui, não é uma negligência, mas que deve ser pensado como a consequência da verdade do ser. A ocultação do ser pertence, enquanto sua privação, à clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou motivação para *Sein und Zeit*, pertence à essência do próprio ser. Com isto coloca-se como tarefa pensar o ser de maneira tal que o esquecimento lhe pertença essencialmente.” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, pp. 12-13 [trad. port., p. 475])

<sup>7</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 13 [trad. port., p. 476].

que ela não permanece adequada a essência da verdade que resplandece na palavra ἀλήθεια e ao fato de seu saber e dizer da essência da verdade mais e mais ter de se deslocar para a discussão de uma essência derivada da verdade. A essência da verdade enquanto ἀλήθεια permanece impensada no pensamento dos gregos e com mais razão na filosofia posterior. O revelamento é para o pensar o mais velado na existência grega, mas ao mesmo tempo o que desde cedo determina todo apresentar do que se apresenta.<sup>8</sup>

Devemos concluir então que aquilo que a origem nos legou de mais próprio é uma espécie de sacrifício de si mesma. Resgatar este acontecer, o que significa aqui, desvelá-lo em suas bases veladas, é o que torna próprio o acontecer do ser em sua verdade que se abre para o pensar como aquilo que se fecha para o conceito.

Dentre as palavras fundamentais do pensamento originário, de nossa parte também não houve como deixar de transmitir o destaque central dado por Heidegger a uma delas, não porque se buscou algum tipo de relação hierárquica entre a mesmas, mas porque esta condensou de maneira mais vigorosa no pensamento de Heidegger a dinâmica que determinou a modalidade própria de cada uma das demais palavras da origem. O que se justificou por “isto e somente isto, a saber, que a essência da verdade se origina como ἀλήθεια, de modo tal que ela ao mesmo tempo se dissimula, é o acontecimento próprio [das Ereignis] da história do ocidente.”<sup>9</sup>

O “sentido do ser” é a própria “verdade do ser”.<sup>10</sup> Por conseguinte, se pôde dizer que o Ocidente está determinado originariamente porque é “na Grecidade matinal” que o ser surge como verdade.<sup>11</sup> Nos aproveitando desta importância, nosso propósito foi denunciar como esta mesma importância não pode ser entendida em sua máxima amplitude caso a “verdade” em Heidegger não seja originariamente pensada em referência a deusa que habita o poema de Parmênides. Isto se fez núcleo de nosso trabalho.<sup>12</sup>

Uma vez tendo procurado evidenciar que a ocultação não é “limite do conhecimento, mas a origem [Anfang] da clareira”,<sup>13</sup> onde este conhecimento se torna

<sup>8</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 37 [trad. port., p. 50].

<sup>9</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 218.

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, pp. 129, 132 [trad. port., pp. 139, 142]. Também o “*Da-sein* – que é assim chamado em *Sein und Zeit*, somente a partir da experiência da essência originária da verdade do ser é que pode ser posto na palavra do pensamento.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 143)

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 107.

<sup>12</sup> “O revelamento é aquele núcleo [Innere], isto é, a referência dominante entre φύσις e λόγος em sentido originário.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 145 [trad. port., p. 207; trad. bras., p. 209])

<sup>13</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 39 [trad. port., p. 53].

possível, acreditamos poder expor o ente em geral ao prisma do “extra-ordinário”.<sup>14</sup> “Contudo, devemos agora olhar ao redor de modo ainda mais diversificado e pensar no âmbito mais estreito e mais amplo, no qual nos detemos diariamente e a toda hora, consciente e inconscientemente, um âmbito que constantemente desloca seus limites e que repetidamente é rompido.”<sup>15</sup> Neste horizonte, o ente se mantém em aberto através de suas referências possíveis a partir de sua localidade de mundo.<sup>16</sup> Ao expor o ente ao seu aberto de ser, a obra de Heidegger sustentou “o inabitual: a *Ereignis*”.<sup>17</sup> Uma vez lançado para além de si, o ente “está em aberto no silencioso abalo daquele ‘que’”.<sup>18</sup> Foi perseguindo esta “destituição” que procuramos aqui nos colocar em referência ao extra-ordinário. Por conseguinte, “seguir esta remoção significa: modificar as referências habituais ao mundo e à terra e daí deter todas as relações habituais com o fazer e apreciar, com o conhecer e olhar para se demorar na verdade que acontece na obra.”<sup>19</sup> Este, inclusive, é o modo de “preservação” (*Bewahrung*) da verdade (*Wahrheit*) mantida em seu deixar-ser. É uma entrega à abertura originária do ser (“campo do extra-ordinário”)<sup>20</sup> que nada mais é que “uma lúcida insistência no extraordinário da verdade que acontece na obra.”<sup>21</sup> Foi por buscar tal localidade que nosso projeto pode talvez ser configurado como uma tentativa de contribuir para uma *topologia originária do ser*.

Foi inclusive desenvolvendo esta tentativa que nos deparamos com o fato iniludível de que o modo essencial de preservação da verdade originária é a poesia: “a partir da essência poética da arte,<sup>22</sup> ocorre que ela estabelece um lugar aberto em meio aos entes, em cuja abertura nada é como antes.”<sup>23</sup>

A poesia se nos mostrou como o dizer que se projeta no aberto de ser. “O dizer projetante é aquilo que, na preparação do dizível, ao mesmo tempo traz para o mundo o

<sup>14</sup> “No círculo mais próximo do ente, acreditamo-nos em casa. O ente é confiável, familiar, ordinário. Não obstante, um constante velar perpassa a clareira na dupla figura do renunciar e do deslocar. O ordinário, no fundo, é extra-ordinário. A essência da verdade, ou seja, do revelamento, rege através de uma recusa.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 40 [trad. port., p. 54])

<sup>15</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 26 [trad. port., p. 42; trad. bras., p. 61].

<sup>16</sup> “O mundo insurgente traz à luz o ainda não decidido e o desmedido e abre assim a necessidade velada de medida e resolutez.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 49 [trad. port., p. 65])

<sup>17</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 52 [trad. port., p. 69].

<sup>18</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 52 [trad. port., p. 69].

<sup>19</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 52-53 [trad. port., p. 70].

<sup>20</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 55 [trad. port., p. 72].

<sup>21</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 54 [trad. port., pp. 71-72]. “O pôr-se-em-obra da verdade topa com [*stössst auf*] o extra-ordinário e ao mesmo tempo choca [*stössst*] o ordinário e aquilo que é tido como tal.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 61 [trad. port., p. 80])

<sup>22</sup> “*Toda arte*, enquanto deixar acontecer da chegada da verdade do ente como tal, é *em essência poesia*.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 58, cf. tb. pp. 59, 61, 63, [trad. port., pp. 76, 77, 80, 83])

<sup>23</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 58 [trad. port., p. 76].

indizível como tal.”<sup>24</sup> Daí termos acreditado poder ver em que medida a poesia é “instituição da verdade” enquanto jogo entre velamento e revelamento.<sup>25</sup> A origem, neste momento, pôde então ser explicitamente assumida por nós como o que não é mediável (*das Unvermittelte*).<sup>26</sup> A origem não pode ser acessada diretamente. “Pelo contrário, a origem contém sempre a plenitude descerrada do extraordinário, e isto significa, do combate com o ordinário.”<sup>27</sup> Quanto a esta instituição da localidade da verdade colocada em obra, Heidegger assumiu explicitamente que foi “na Grecidade que ela aconteceu pela primeira vez no Ocidente.”<sup>28</sup>

Para Heidegger, a origem se põe em obra sempre que acontece encanto pela retração.<sup>29</sup> Procuramos fazer entender a partir disto que foi esta contemplação que motivou os pensadores originários. Em que medida podemos nos sentir autorizados a imputar uma motivação a um pensamento por demais distante? Justamente apenas buscando evidenciar que os pensadores da origem serão sempre “transitórios e, segundo a essência, ambíguos”, por isto sempre “incompreensíveis” para um só tempo.<sup>30</sup> São pensadores que não garantem para si um discurso determinado, são “peregrinadores originários que chegam do mais amplo e por isso trazem consigo o mais elevado futuro.”<sup>31</sup> Por isto é que nem mesmo os pensadores originários - principalmente eles - não puderam esgotar a “ambigüidade do pensar transitório”. Isto não é um déficit, ao contrário, é justamente uma grandeza, pois o critério aqui não se apoia no esgotar, mas no deixar pensar de maneira radical, como o que remete ao mais originário, à raiz da questão. Por isto em momento algum nos arriscamos a dizer que tudo que Heidegger quis foi “apenas” restituir ao pensar e ao poetar suas “competências” (*Befugnis*) originárias.<sup>32</sup> Assim, se nos foi deixada alguma possibilidade de falar em “restituição”, esta, “no presente do abandono do ser, dá-se apenas na possibilidade de *rememorar* a pertença ao ser”.<sup>33</sup> Pertença enquanto possibilidade aberta pela própria recusa em se

<sup>24</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 60 [trad. port., p. 79].

<sup>25</sup> “Compreendemos o instituir aqui em um triplo sentido: instituir enquanto doar, instituir enquanto fundar e instituir enquanto originar [*Anfangen*].” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 61 [trad. port., p. 80])

<sup>26</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 62 [trad. port., p. 82].

<sup>27</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 62 [trad. port., p. 82].

<sup>28</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 63 [trad. port., p. 82].

<sup>29</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 63 [trad. port., p. 83].

<sup>30</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 435. Esta determinação pode ser justificada se a remetermos a uma frase lapidar de Heidegger: “Toda forma essencial do espírito está na ambigüidade.” (*Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit.*) HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 7 [trad. port., p. 18; trad. bras., p. 40].

<sup>31</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 435.

<sup>32</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 227.

<sup>33</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 9.

deixar de todo apreender. O que, por um lado, não difere da condição trágica dos gregos, exceção feita ao fato de que estes puderam assumir esta condição no pensamento poético que lhes distingue.<sup>34</sup> Assunção em virtude da qual se tornou necessário um diálogo entre um poeta e o pensar. Em que medida esta necessidade foi atendida? “A saber, quando o pensar se reportou à origem essencial e teve de colocar ainda mais originariamente a questão do ser. Então, a saber, quando um poeta teve de dizer em sua palavra somente o prelúdio da verdade do ser, porque o ente foi abandonado pelo ser e feito de si próprio o mais ôntico, pondo os deuses em fuga.”<sup>35</sup> Esta reação, pensada mais radicalmente, isto é, radicada na questão da origem, fica por se configurar nos seguintes termos: “A questão totalmente outra, contudo, é se a essência velada da história à qual pertencemos é necessária a partir de uma essencial precariedade [*Not*] de um diálogo com aquilo que para os gregos foram seus θεοί.”<sup>36</sup>

A partir desta premência, devemos ter atingido o ponto que tornou possível reconhecer junto com Heidegger que é na “essência fundamental do ser” que se dá a “luta dos deuses”:

Esta luta se desdobra em torno da chegada e fuga dos deuses, luta somente na qual os deuses são [*göttern*]<sup>37</sup> e põem em decisão seus deuses. O ser é a comoção destes deuses, comoção como ampliação do espaço-de-jogo-no-tempo [*Zeit-Spiel-Raumes*] em que ela mesma acontece propriamente [*sich ereignet*] como a rejeição de sua clareira (o aí).<sup>38</sup>

Foi justamente esta “comoção” (*Erzitterung*) que nos permitiu entrever a “inesgotabilidade” do ser pensado em sua intimidade abissal.<sup>39</sup> Mas este horizonte só se abriu através dos acenos dos deuses que acontecem ao modo da renúncia de si.

Em contrapartida, nossas investigações acerca deste ponto nos permitiram entender que o maior problema da metafísica é que “a mais íntima inessência do cristianismo (enquanto metafísica e a título de cultura) consiste no fato de que ele não pode admitir uma rejeição [*Verwerfung*] de Deus por parte do ser”.<sup>40</sup> Segundo uma das maiores denúncias de Heidegger, foi justamente a imiscuição histórica entre ontologia e

<sup>34</sup> Poderíamos, com isto, aventar a tese de que os gregos configuraram a essência mais autêntica do homem, pelo menos em Heidegger, dado que para este, “nós somos o que somos sobretudo somente se somos aqueles que indicam o que se retrai. Este indicar é nossa essência. Nós somos na medida em que apontamos o que se retrai.” (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 129 [trad. port., p. 116])

<sup>35</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 162.

<sup>36</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 15 [trad. port., pp. 29-30].

<sup>37</sup> Heidegger “verbaliza” o substantivo “deus”. Evitamos empregar “divinizar” e “deificar” porque aqui não se trata de ação divina sobre algo, mas do ser próprio dos deuses, isto é, do modo essencialmente divino de ser.

<sup>38</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244.

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244.

<sup>40</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 132.

teologia que fundamentou a morte de Deus levada à termo na consumação da metafísica.<sup>41</sup> Mas isto também contribuiu para nos permitir e exigir entender que a questão da origem como um todo só pode ser sondada em sua integral amplitude confrontada com a metafísica, tanto quanto a origem, por sua vez, se mostra imprescindível para uma profunda sondagem da metafísica. É inclusive a partir desta observância que esta questão pode ser avistada em sua íntima relação com um problema essencial para Heidegger: “a experiência da *Gottlosigkeit*”, consumada no niilismo moderno, que obstrui a outra origem e que, em resposta, exigiu de Heidegger auscultar Hölderlin como o poeta que mais propriamente declamou esta penúria (ou melhor dito, a penúria da falta de penúria, dado que, em meio ao esquecimento do abandono que marca nossa época, a mesma sequer é reconhecida como tal). Então “é nesta luz – ao mesmo tempo crepuscular e auroral – que a palavra da poesia e do pensamento de Hölderlin apareceu para Heidegger”.<sup>42</sup>

A necessidade de um diálogo com Hölderlin nos ofereceu a possibilidade de reconhecer a extensão da origem no pensamento de Heidegger, pois Hölderlin é “necessário” por ter sido o poeta que precedeu a fuga dos deuses.<sup>43</sup> Contudo, a assim chamada fuga dos deuses, configurada metafisicamente na consumação do niilismo através da morte de Deus, tem seu fundamento originário na própria retração da divindade. Correlativamente, aquilo que se consuma metafisicamente com a morte de Deus a partir da fuga dos deuses é o mesmo acontecer metafísico do esquecimento histórico do ser a partir de sua retração originária. Por conseguinte, aquilo que o ser tem de mais próprio, talvez só se deixe avistar como tal justamente na tensão de uma aproximação com o modo de ser originário da divindade<sup>44</sup>:

Nesta idéia aparentemente simples, e no entanto decisiva, segundo a qual a vertente que permaneceu secreta no par inicial não permaneceu assim por um acaso ou por uma negligência do pensamento, mas por causa do que ele “é”. Por outras palavras, o ser, não meditado nem sequer considerado no decurso da história, “esquecido” pela metafísica, não deve esse esquecimento a razões contingentes, mas ao fato de lhe ser inerente um

<sup>41</sup> Sobre a concepção onto-teológica da metafísica, cf. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, pp. 19-42 [trad. port., pp. 387-400]. Sobre a “Palavra de Nietzsche: Deus morreu”, cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 205-63 [trad. port., pp. 241-305].

<sup>42</sup> BRITO: *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 33.

<sup>43</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 353.

<sup>44</sup> De modo intrigante, como é típico do estilo aforístico das “*Beiträge*”, Heidegger indicou a possibilidade de os deuses serem menos ônticos do que o próprio ser, isto porque os mesmos sequer chegariam a ser: *Das Seyn ist nicht und nie seiender als das Seiende, aber auch nicht unseiender als die Götter, weil diese überhaupt nicht “sind”*. (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244)

*retiro*, inseparável da sua manifestação como ser – melhor ainda: que constitui a única modalidade possível desta manifestação.<sup>45</sup>

Esperamos também ter deixado transparecer que a importância de termos procurado enfatizar a retração do ser enquanto condição originária da mostraçõ fenomenológica não se restringe à questão da origem, mas antes ao contrário, indica como esta dinamicidade é uma chave de leitura que estende o alcance da dimensão originária. Tanto assim é que este elemento determina em Heidegger a relação do homem com o ser de uma forma que torna quase confundível tanto aquilo que nos pareceu ser a condição tragicamente originária dos gregos quanto nossa própria situação frente à questão do niilismo:

De imediato, porém, o ser se nos retrai [*entzieht*] quando tentamos propriamente dizê-lo. Nos relacionamos [*beziehen*] então somente com o ente. O ser propriamente rompe nossa própria essência humana. Pertencemos ao ser e, contudo, não lhe pertencemos. Nos detemos na dimensão do ser e não estamos, contudo, diretamente a ele entregues; somos como apátridas na própria pátria, de forma que somente assim podemos nomear nossa essência. Nos detemos em uma dimensão que constantemente é trespassada [*durchzogen*] sobretudo pelo atirar-se [*Zuwurf*] do ser e pelo seu retirar-se [*Verwerfung*]. Na verdade, vez ou outra mal observamos este traçado [*Gezüge*] de nossa estada, agora porém perguntamos: “onde” estamos nós quando somos depostos em uma tal estada?<sup>46</sup>

Se a intenção de Heidegger nunca foi oferecer respostas prontas e acabadas para perguntas fundamentais como estas, esta também não poderia ter sido nossa pretensão que aqui foi pautada mais por uma tentativa de denunciar a proveniência essencial das principais questões que marcam o pensamento de Heidegger: “a essência do homem está no interior da questão do ser conforme a indicação velada da origem que deve ser fundada e compreendida como o *lugar* em que se faz necessária a abertura do ser.”<sup>47</sup>

Sempre se voltando para a questão da origem, Heidegger, de fato, “leva o pensamento aos limites do dizível e do pensável.”<sup>48</sup> Tendo sido esta sua tarefa pungente, sua questão última não poderia deixar mesmo de ser aquela da experiência do sagrado localizada entre sua máxima necessidade diante da total *Gottlosigkeit* da Modernidade e

<sup>45</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 352.

<sup>46</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 89. Isto se deixa entender ainda mais profundamente através da categórica afirmação de Heidegger em que o ontológico reclama diretamente o existencial: “A essência e o modo do ser humano, porém, só podem ser determinados pela essência do ser.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 106 [trad. port., p. 154; trad. bras., p. 163])

<sup>47</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 156 [trad. port., p. 222; trad. bras., p. 226].

<sup>48</sup> NUNES: *Passagem para o poético*, p. 289. “Mas quando um pensador chegou, ou pensou ter chegado, à região da origem – essa origem de onde provém a história inteira, a partir da qual ela se reúne, e à luz da qual pode ser ressituada –, chegou, ao mesmo tempo, aos limites extremos do dizível.” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 174)

a radicalidade do “último deus”, o deus da outra origem.<sup>49</sup> Mas para que se alcance este panorama, entendemos que é antes imprescindível perguntar, ainda em confronto com o horizonte metafísico, pela deidade da primeira origem, isto é, pelas divindades gregas, naquilo que as mesmas têm propriamente para contribuir com toda esta experiência possível.

Por tudo isto podemos deixar implicado que a superação da metafísica está essencialmente ligada à origem.<sup>50</sup> Logo, entendemos que o modo de “re-verter” a metafísica, ou seja, de voltá-la para seu fundamento encoberto, é depreender o fato de que, pensado através das palavras originárias, o ser não é designado em sua presença, mas em seu acontecer essencial. É por isto também que o “preparo para o debate com a origem” é motivado pela própria “necessidade da história”.<sup>51</sup>

Quanto a esta necessidade, outro ponto que tivemos de ressaltar foi o fato de que o “passado originariamente essencial” (*das anfänglich Gewesene*) é *Unvergängliche*.<sup>52</sup> Isto nos exigiu assumi-lo como um passado em aberto, ou seja, sempre ainda em seu caráter de acontecimento próprio e não como uma conjuntura de fatos que ficaram para trás e que só poderiam ser considerados como um dado historiográfico.

Antes de ser tomado como o que se apresenta (*das Anwesende*), o ser deve ser muito mais radicalmente pensado como o “deixar-apresentar” (*Anwesen-lassen*).<sup>53</sup> Em relação ao ser, que só acontece no tempo, “deixar apresentar mostra o que lhe é próprio, de forma que ele venha a ser revelado. Deixar apresentar significa desocultar [*Entbergen*], trazer ao aberto. No desocultar está em jogo um dar, a saber, que no deixar apresentar se dá o apresentar, isto é, o ser.”<sup>54</sup> Isto exige que pensemos o ser como o que se mostra se dando no ente. Correlativamente, sobretudo no quarto capítulo, vimos claramente como para Heidegger os θεοί são os que se deixam entrever através dos acenos de mundo que irrompem em meio à clareira do ser que se abre entre os entes em

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 403-17.

<sup>50</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, pp. 20, 81.

<sup>51</sup> HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 9.

<sup>52</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundbegriffe*, p. 87.

<sup>53</sup> Quando Heidegger pergunta “de onde porém tiramos o direito de caracterização do ser como apresentar?”, responde de imediato que “desde a origem do pensamento ocidental junto aos gregos, todo dizer do ‘ser’ e do ‘é’ atêm-se em pensar a determinação do ser como apresentar.” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 3 [trad. port., p. 458]) Em contrapartida, na metafísica, o ser sendo, isto é, o dar-se do ser, é tomado como aquilo mesmo que se apresenta, ou seja, como o próprio ser. Desta maneira, o ser é reduzido ao ôntico, pois somente o ente pode ser como tal. Deste modo é suprimida a diferença ontológica!

<sup>54</sup> HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 3 [trad. port., p. 457].

sua totalidade. Tanto no dar-se do ser quanto da deidade originariamente pensada, este “se” permanece obscuro, indeterminado.<sup>55</sup>

Em contrapartida, segundo deixamos contrastar, todas as determinações metafísicas do divino “não se originam da deidade do deus, mas da essência do ente como tal, tão logo este foi pensado absolutamente em si como presença-constante e imputado em esclarecimentos objetiváveis e representativos como o mais claro frente ao deus como objeto.”<sup>56</sup>

A correlação que buscamos como resposta a isto pode finalmente ser concluída através do seguinte argumento básico: é bem sabido que em Heidegger, “o ser não se deixa alcançar por nenhum ente.”<sup>57</sup> Com os deuses, pensando radicalmente, não pode ser diferente, ao contrário, dado que, como já ressaltamos, “o ser nunca é mais ôntico que o ente, mas também não é menos ôntico que os deuses, sobretudo porque estes não ‘são’.”<sup>58</sup> Daí Heidegger ter procurado deixar entender que a poesia é o modo mais próprio para o pensamento se colocar em referência essencial aos deuses, devido ao fato do dito poético colocar em jogo a fugacidade do ser: “não fosse a *palavra silenciadora* [das *schweigende Wort*], então o deus nunca poderia aparecer ao olhar como contemplação da escultura e dos traços de sua forma; o templo que não estivesse no âmbito de desocultação nunca poderia se expor como a casa dos deuses.”<sup>59</sup> Como se não bastasse, é a partir disto que se pôde inclusive inferir que, no sentido originário dos termos, “poesia” é “teoria”. Isto porque θεωρία significa para Heidegger “a experiência grega fundamental do ser”.<sup>60</sup> Esta palavra se compõe de θέα (“olhar”, “ver”, “contemplar”) e ὁράω (também “ver”). Por isto Heidegger entendeu este termo como um “deixar entrever ao aberto de ser”.<sup>61</sup> Daí a fundamental importância originária da “verdade” (“revelamento”) como deusa (θεά). Mais importante ainda é o fato de que esta conjugação tenha justificado porque “os gregos, somente os quais são os atalaias da

<sup>55</sup> Por conseguinte, o que devemos fazer é “ter em vista que o ‘se’ [do dar-se] designa, em todo caso na interpretação aqui disponível, um apresentar do ausentar [ein Anwesen von Abwesen].” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 8 [trad. port., p. 465]) Isto é o que determina a copertença entre ser e tempo na “dimensão do aberto que lhe é própria.” (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 8 [trad. port., p. 465])

<sup>56</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 438.

<sup>57</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 110.

<sup>58</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244. “Por isso faríamos bem em não falar tanto, nem muito alto, nem com muita frequência sobre os deuses.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 24 [trad. port., p. 39])

<sup>59</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 172-73.

<sup>60</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 220.

<sup>61</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 220.

origem do ocidente, realizaram na θεωρία a imediata experiência da relação essencial com os θεάοντες, com o θεῖον e com o δαιμόνιον.”<sup>62</sup>

O que os gregos deixaram por pensar é fruto de sua “fidelidade” (*Treue*) à experiência de uma “origem que ainda se retrai”, ou seja, de sua pertença ao “*originário da origem*”.<sup>63</sup> Não é por outro motivo que “o homem grego nomearia então os deuses segundo a essência da *alèthéia*”.<sup>64</sup>

Basicamente, o que procuramos fazer foi seguir o rastro de uma dimensão desdobrada por Heidegger, perseguir aquilo que Lévinas chama “vestígios do passado irreversível” que “são tomados por sinais que asseguram a descoberta e a unidade de um Mundo” que “constitui o conhecimento enquanto compreensão do ser”<sup>65</sup> Este vestígio, em sua autenticidade, ou seja, essencialmente, é o sinal que “inscreve-se na própria ordem do mundo”, mas que “transtorna a ordem do mundo.”<sup>66</sup> Por isso, “*ser* na acepção de *deixar um vestígio* é passar, partir, absolver-se.”<sup>67</sup> Os vestígios deixados pela origem remetem à mesma sem que necessariamente terminem por levar a ela, indicando assim a amplitude de suas possibilidades e revelando que aquilo que pode ser, na atualização destas possibilidades, ou seja, na constante de suas manifestações, se mantém velado enquanto fonte, retraído, ausente em significação última em sua confrontação com a ausência que é sempre iminente. A resultante disto, foi, em suma, o seguinte: tomar o ausente enquanto modo próprio de estar presente contribuiu para reconhecer que o revelamento enquanto fenômeno ontológico abriga como sua condição de possibilidade o velamento. Inclinado para aquém do que está presente, a partir deste mesmo, o pensamento originário abriu para a amplitude do que é, pois reúne (recolhe) e preserva as possibilidades de ser e nada ser. Guarda e preserva (*gewahren und verwahren*) a abertura de sentido em sua “verdade” (*Wahrheit*) originária, em sua essencial ambivalência, “que é a própria guarida [*Wahrnis*] do ser.”<sup>68</sup> Esta “resistência ontológica” configurou a “insistência” essencialmente constitutiva da demora do que está presente na região de encontro aberta no revelamento, sendo que esta abertura guarda ainda a possibilidade do retorno ao velamento. Esta disposição abre então para a própria possibilidade constitutiva “da decisão (*Entschlossenheit*) do *Dasein*”, de forma

<sup>62</sup> HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 220.

<sup>63</sup> Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 202.

<sup>64</sup> HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 207.

<sup>65</sup> LÉVINAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 228.

<sup>66</sup> LÉVINAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 242.

<sup>67</sup> LÉVINAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 242.

<sup>68</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 344 [trad. port., p. 406].

que a própria condição de possibilidade para sua abertura (*Erschlossenheit*) esteja determinada pela “articulação” de sua “insistência” (*Inständigkeit*) na clareira do ser.<sup>69</sup>

O que foi argumentado, em síntese, é que o caráter de presença do ser do ente é sempre já uma resposta essencial ao movimento de retração do ser como tal. E é justamente a instância nesta condição que nos exige uma determinada resolução acerca do modo de se pensar esta relação. Vimos isto nas palavras do próprio Heidegger:

o que se apresenta, presente no revelamento, neste se demora enquanto região aberta. O que se demora (instando) presente na região de encontro, vem a ela partindo do velamento e chega ao revelamento. Porém, demoradamente é chegado o que se apresenta, tão logo ele também já sai do revelamento e parte para o velamento.<sup>70</sup>

É também a partir desta determinância que se dispôs para o pensamento originário todas as palavras fundamentais.<sup>71</sup> Os pensadores e poetas que atendem a este pensamento, “por este fato, compreendem a amplitude do presente a partir de uma instância perpétua que é a do seu possível ausentar-se, sob a forma de retorno à ocultação.”<sup>72</sup>

Procuramos explorar a assunção explícita de Heidegger de que “o pensamento essencial é originário.”<sup>73</sup> Aquilo que Heidegger deixou entender por “pensamento essencial” é basicamente o pensar que se postou na diferença ontológica a partir de sua radicalidade originária implicando uma “de-cisão” (*Ent-scheidung*). “A decisão é: *ou ser ou o ente* – como doação fundamental da essência da verdade.”<sup>74</sup> Esta decisão é a “possibilidade essencial” que torna própria o pensamento.<sup>75</sup> Contudo, é certo que “a

<sup>69</sup> Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 344 [trad. port., p. 407]. Para a *Entschlossenheit*, vide todo o segundo capítulo da segunda seção de “*Sein und Zeit*”: “Die daseinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnen und die Entschlossenheit.” Para a *Erschlossenheit*, da mesma obra, o §44: “Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 267-301, 212-230 [trad. port., vol. II - pp. 52-92, vol. I – pp. 280-300])

<sup>70</sup> HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 345 [trad. port., p. 408]. Nesta passagem há um jogo de palavras: *verweilen* (“demorar”) e *Weilige*, adjetivo substantivado de *Weile* (“instante”), que tornamos gerúndio (“instando”) para facilitar a tradução.

<sup>71</sup> “Desde o início do pensamento, ‘ser’ designa o apresentar do que se apresenta no sentido da reunião do que abriga no que é pensado e nomeado como Λόγος. O Λόγος (λέγειν, colher, unir) tem sua experiência a partir da Ἀλήθεια, o abrigar revelador. Em sua dupla essência vela-se a essência pensada entre Ἐρις e Μοῖρα, nomes pelos quais ao mesmo tempo é nomeada a Φύσις.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 348 [trad. port., p. 411]) É também inclusive “no interior da linguagem destas palavras fundamentais, que são pensadas a partir da experiência do apresentar, que falam as palavras na sentença de Anaximandro: δίκη e ἀδικία.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 348 [trad. port., p. 411])

<sup>72</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 118.

<sup>73</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 73. “Por isto, se o próprio ser deve ser fundado e aberto em sua diferença originária para com o ente, então ele carece da abertura de uma perspectiva originária.” (HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 156 [trad. port., p. 221; trad. bras., p. 225])

<sup>74</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 73.

<sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 74.

decisão vem do ser, mas se desdobra essencialmente [*west*] como a origem no acontecer próprio [*im Ereignis*].”<sup>76</sup> Isto nos permitiu entender que a “origem do pensar” consiste em “estar no íntimo” (*Innesteheren*) do ser.<sup>77</sup> Este reconhecimento também permitiu a Heidegger inferir que “o pensamento originário pensa a diferença [*Unterscheidung*] entre ser e ente”.<sup>78</sup> Pensa a partir de uma necessidade intrínseca e abrangente: “Mas como ela deve acontecer? Onde pode a filosofia se colocar a pensá-la? Contudo, não devemos aqui discursar sobre mobilização, mas devemos *retomá-la* [*nachvollziehen*]; então ela é realizada a partir da necessidade da origem sob a qual estamos.”<sup>79</sup> Foi a partir disto que Heidegger pôde concluir diretamente que “a origem é diferença entre ser e ente”.<sup>80</sup> Sendo este delineamento essencial para a filosofia de Heidegger e uma vez tendo conseguido inculcar a necessidade de se pensar a questão da origem a partir da dinâmica do sagrado, acreditamos ter também contribuído para uma maior aproximação do pensamento de Heidegger com a filosofia da religião. Aproximação que nos parece imprescindível para atender a reivindicação básica de que “tudo consiste no fato de pensarmos o modo essencial do próprio ser de maneira originariamente satisfatória.”<sup>81</sup>

Tentamos também denunciar o seguinte: o ser tomou distância da origem quando foi excessivamente aproximado do ente. Contudo, esta distância é o distender-se da condição de possibilidade de que o pensamento voltado para a origem pense a mesma a partir desta distância preservada como tal. Mas pensar esta distância a partir de nossa posição que se deixa traduzir pelo niilismo sustentado pela morte de Deus implica reconhecer que, se retraindo na origem, os deuses gregos se ausentam da história.<sup>82</sup> Mas “se os deuses deixam escapar a origem, o escutar do poeta a persegue, a acompanha em seu surgir.”<sup>83</sup> Por isto, somente a modalidade poética do pensamento é que pôde voltar a

<sup>76</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 73.

<sup>77</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 54. “Origem do pensar” em momento algum significou aqui “o começo da execução do ato de pensar.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 54)

<sup>78</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 73. “Diferenciação que, enquanto essência de toda diferencialidade [*Unterschiedlichkeit*], pertence ao que há de originário na origem.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 73)

<sup>79</sup> HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 156 [trad. port., p. 221; trad. bras., p. 225].

<sup>80</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 82.

<sup>81</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 123.

<sup>82</sup> Poderia se objetar que o classicismo teria “revivido” os deuses gregos, o que, contudo, é no fundo uma “reificação” dos mesmos, o que por conseguinte só faria com que o classicismo possa ser visto como a “morte de deus” em sua modalidade clássica. Talvez disto se explique o fato de Heidegger afirmar tão contundentemente que “*Goethe ist ein Verhängnis*” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 208). Para outros juízos de Heidegger acerca de Goethe, cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, pp. 21, 89, 107, 230, 299, 370 [trad. port., pp. 35, 102-103, 118, 242, 309, 377]. Para uma curta menção ao classicismo em geral, cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 69 [trad. port., p. 84] e HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, pp. 47-48 [trad. port., pp. 52-53].

<sup>83</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, pp. 7-8.

liberar a origem, de forma que, em reciprocidade, “a origem é o fundamento para o caráter poético do ser.”<sup>84</sup> Todavia, tendo em conta a própria dinâmica fenomenal comum entre a deidade grega e a dimensão da origem, esta perseguição é trágica, pois “trata-se, com efeito, de uma experiência arriscada, incerta, exposta à possibilidade de mudanças radicais”.<sup>85</sup> Contudo, como tentamos apontar, tal dinamicidade só pode ser própria aos deuses da origem porque antes é já essencialmente constitutiva do ser. Isto basicamente porque o fenômeno, em seu movimento primeiro, tem já como sua condição de possibilidade uma *trágica aporia ontológica*, pois o ser deve ser essencialmente retração para se revelar no ente, ou seja, naquilo que ele não é como tal.

É em virtude de toda esta dinamicidade que o ser tornou-se difícil para o pensamento: “pois o ser exige a renúncia [*Absage*] ao auxílio de qualquer tipo de correspondência.”<sup>86</sup> Contudo, “mais difícil ainda que a escuta do próprio ser e a recusa de correspondências ônticas é porém a conformação do ser ao que há de originário na origem.”<sup>87</sup> Mas caso tenhamos alcançado esta “conformação” (*Verwindung*), ela permitirá, em resposta, uma modalidade originária de “correspondência” não-ôntica: “no dizer, que na proveniência histórico-ontológica, diz o acontecer próprio [*das Ereignis*] da origem, rege a ‘co-respondência’ [*Ent-sprechung*].”<sup>88</sup> A “postura” (*Gemüt*) que “exige” (*zumutet*) esta renúncia é aquela que suporta a “indigência” (*Armut*). Esta precariedade é o próprio “estar em aberto” para a abertura originária.<sup>89</sup>

Antes de finalizar, julgamos necessário nos precaver de alguns riscos. A apropriação hermenêutica do que fica por pensar a partir do que foi pensado por um pensador não pode em caso algum se arrogar a presunção de “retificação”; muito antes o contrário, possibilita conceder a este pensador sua “grandeza” própria, que talvez resida mais no inaudito do “por dizer” do que no que foi expressamente enunciado em sua restrição epocal.<sup>90</sup> Antes, todavia, devemos observar que isto só é possível porque “o

<sup>84</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 29.

<sup>85</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 8.

<sup>86</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 23.

<sup>87</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 23.

<sup>88</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 25.

<sup>89</sup> “A indigência essencialmente originária é a coragem [*Mut*] para o simples e para o originário, que não necessariamente tem que depender de algo. Esta indigência abre para a essência da riqueza e reconhece nisto seus limites e os modos como esta riqueza se oferece. Nestes modos vela-se a essência da riqueza. Logo, a riqueza não se deixa apropriar diretamente.” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 174)

<sup>90</sup> Neste sentido, “talvez também um pensador pense mais do que ele sabe, acredita saber ou anuncie. Talvez seja este ‘mais’ aquilo que traz o pensador para o pensamento que primeiramente lhe é dado pensar. Talvez devamos conceder isto que assim está para um pensador, caso antes sobretudo o tomemos

originário rege além e aquém de suas conseqüências, então o originário não é nada que se encontraria atrás de nós, mas o único e o mesmo, que antes e sobre nós advém em uma verdade plenamente misteriosa.”<sup>91</sup>

Se o fenômeno fundamental da história se sustenta de fato através do próprio caráter de abertura do ser, logo, o que é mais próprio da história são suas possibilidades de apropriação. A partir destes pressupostos, se houve aqui algum “saber da história”, este só pode ser entendido “como uma espécie de ciência do possível”.<sup>92</sup> Na “ciência do possível” o que deve predominar é a “abordagem modal”.<sup>93</sup> Esta “ciência” enquanto saber hermenêutico voltado para a história do ser se deparou com seus limites radicais na própria “origem do pensamento ocidental”. A questão que se impôs, por conseguinte, foi se “a essência da história pode vir ao saber apenas se o ser é colocado em questão, ou seja, compreendido na sua mais íntima e escondida verdade.”<sup>94</sup> Por tudo isto a investigação da origem deve ser chamada fundamentalmente de “ciência do possível”, pois desde “*Sein und Zeit*” a tarefa essencial da fenomenologia “regula-se primariamente pelo fato de poder *trazer ao encontro* do compreender de maneira descoberta o ente temático que lhe pertence na originariedade de seu ser.”<sup>95</sup> Por conseguinte,

O projeto de uma destruição do conteúdo tradicional da ontologia antiga nasce assim da necessidade de demonstrar a origem dos conceitos ontológicos e de dirigir-se novamente às experiências originárias em que as primeiras determinações sobre o ser foram alcançadas. Torna-se possível, desta maneira, conclui Heidegger, “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e da delimitação, assim pressignada, do campo da investigação possível.”<sup>96</sup>

Quando Heidegger tratou da “*deidade na outra origem*”, em “*Über den Anfang*”, afirmou “não sabermos a história desta deidade” e que por isso só podemos “intuir o deus da ocultação.”<sup>97</sup> Logo, qualquer pretensão de projetar uma “perspectiva

---

a sério como um pensador.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 307, cf. tb. pp. 63-64 [trad. port., pp. 316, 78-79]).

<sup>91</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 43 [trad. port., p. 57].

<sup>92</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 5. Cf. tb. ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 29, 349.

<sup>93</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 9.

<sup>94</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 6.

<sup>95</sup> HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 395 [trad. port., vol. II – p. 202].

<sup>96</sup> ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 1, p. 12. A citação é de HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 22 [trad. port., vol. I, p. 51].

<sup>97</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 132.

da possibilidade de uma filosofia pós-metafísica<sup>98</sup> não apenas somente pode ser pensada em confronto com a própria tradição metafísica,<sup>99</sup> como sobretudo deve se recolocar para *aquém* dela. Por conseguinte, devemos observar uma sutileza pouco respeitada como tal por boa parte dos estudiosos de Heidegger: “Aquilo que deve ser superado não é tanto a metafísica mesma, mas a concepção metafísica da metafísica.”<sup>100</sup> Neste âmbito, a contribuição que nossa investigação da origem pode ter oferecido para a “superação” (“conformação”) da metafísica se resume no seguinte: “remeter a metafísica à sua própria essência, de saltar para trás no âmbito do dar-se mesmo do ser, para penetrar no impensado (a origem, a proveniência)”.<sup>101</sup> Mas para isto, o dizer da origem teve de ser um dizer que harmonizasse o ser com a sua verdade, ou seja, que o preservasse enquanto “re-velamento”.<sup>102</sup>

Em termos de objetivo, Marlène Zarader foi aquela que mais se aproximou do principal problema com o qual tivemos de nos confrontar acerca do ser que

manifestando-se unicamente *na* história e *como* essa própria história, não pode ser clarificado senão por meio dela. Quer isto dizer que basta abraçar a história para nela encontrar o ser? A coisa é mais sutil: se é de fato preciso abraçar a história, é justamente para não o encontrar nela, quer dizer para reconhecer nela a sua ausência, ao mesmo tempo que a singular ignorância dessa ausência. Em termos heideggerianos: para reconhecer, na história e como essa própria história, o retiro do ser ao mesmo tempo que o esquecimento desse retiro – ou seja a *dupla* ocultação do ser.

Afim de captar algo como este ser que, não sendo nada fora da história, só se encontra nela como duplamente ocultado, convém saber dissociar esta duplicação. Por um lado, não pode tratar-se, para o pensador, de arrancar o ser ao seu retiro, [...] mas, pelo contrário, de o manter aí mais firmemente do que nunca, ou seja, de o reconhecer como esse próprio retiro; mas, por outro lado, como é possível reconhecer o retiro, senão arrancando-o ao esquecimento em que foi mantido ao longo de uma história duas vezes milenar?<sup>103</sup>

Logo, o desafio consistiu em assumir o “abandono como evento originário do ser”.<sup>104</sup>

Como já assumimos, não procuramos defender a tese de que de algum modo o ser não foi pensado já como ser do ente, pois o ser só se doa ao pensamento sendo.

<sup>98</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 1.

<sup>99</sup> “Um início para ser realmente outro, deve radicar-se na compreensão e domínio da história que o precedeu.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 1)

<sup>100</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 5. “Pois o conceito metafísico da metafísica permanece sempre atrás de sua essência.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 259 [trad. port., p. 301])

<sup>101</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 4, p. 15.

<sup>102</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 103.

<sup>103</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 21.

<sup>104</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 1. “Assumir a tarefa de suportar o hesitante revelar-se do ser, a corresponder assim adequadamente à sua recusa.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, p. 1)

Contudo, o que defendemos é que, na dimensão da origem, o ser do ente pode ser entrevisto numa determinada dinâmica que escapa à metafísica.<sup>105</sup> Isto porque “apenas nesta retração há de fato a verdadeira proximidade, porque ela deixa ser o ser assim como ele se desdobra, sem se assegurar ou torná-lo presente.”<sup>106</sup>

A “superação da metafísica” significa para Heidegger um “*vir de encontro* [*Entgegen-kommen*] em um sentido histórico essencial.”<sup>107</sup> Este vir de encontro abre para o inusitado. Por isso buscamos na origem “o inabitual” (*das Ungewöhnliche*), que traz ao dizer aquilo que falta às práticas historiográficas.<sup>108</sup> Nesta nossa transição hermenêutica, o que se exigiu foi “disposição para o antigo e liberdade para o novo.”<sup>109</sup> Contudo, o “novo” aqui precisou “ser mais *antigo* que o antigo.”<sup>110</sup>

Em “A superação da metafísica”, Heidegger assumiu explicitamente que “o pensamento do ser é desligado [*abgeschnürt*] de sua origem” quando torna-se “filosofia”, isto é, “metafísica”.<sup>111</sup> Daí a necessidade de superação da metafísica como condição de rememoração (*Andenken*) da origem.

Mas em que medida este rememorar nos permitiu “pensar em grego”? Com isto não visamos a justificativa para que nos arroguemos a absurda pretensão de pensar de maneira idêntica aos gregos, mas antes de buscar uma experiência possível a partir da condição originária que dispõe o pensamento destes em confronto com o fenômeno ontológico em seu trágico movimento de retração. É nestes termos que “pensar em grego” nada mais significa que realizar a experiência do ser em seu “manifestar” originário.<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Do contrário, não se poderia ter percebido que “no curso do próprio pensamento grego – na passagem do pensamento à filosofia –, e depois sempre mais, ao longo de todo curso da metafísica, a relação entre ser e presença paulatinamente se cristaliza”. (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 2, pp. 8-9) “Também aqui vige uma conotação temporal, mas a presença como aquilo que deixa-ser (*Anwesen, Anwesen-lassen*) é substituída pelo próprio presente, aquilo que, permanecendo, está disponível ao olhar e à utilização.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 2, p. 9)

<sup>106</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 10, pp. 1-2. A localização desta “inversão” não pôde vir dissociada da tarefa de pensar a reversão da mesma. Tarefa inclusive para a qual Heidegger chegou a designar um termo grego - μεταβολή - chamando-o *metaontologia*. (Cf. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 199)

<sup>107</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 39 [trad. port., p. 56].

<sup>108</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 463.

<sup>109</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 434.

<sup>110</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 435.

<sup>111</sup> Cf. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 162 [trad. port., p. 167].

<sup>112</sup> Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 25 [trad. port., p. 39]. “Se nós sobretudo deitarmos importância em pensar também ‘em grego’ o que se nomeia nas palavras gregas fundamentais, então o que nos move não é a intenção de copiar de maneira historiograficamente correta um mundo passado, mas buscamos acentuar sempre no ‘grego’ somente o essencialmente velado, que sustenta e decide a nossa e a futura história.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 298 [trad. port., p. 307])

O que buscamos aqui foi adentrar em uma espécie de “fenda”: “a fenda [*die Zuklftung*] é em si o desdobramento permanente na interioridade [*Innigkeit*] do próprio ser na medida em que ‘realizamos sua experiência’ [*“erfahren”*] enquanto recusa e negação [*Verweigerung und Umweigerung*].”<sup>113</sup> Não é diferente com os deuses da origem: “a necessidade de renunciar aos antigos deuses, o suportar desta renúncia, é o preservar da sua deidade”.<sup>114</sup> Daí ter se dado nesta fenda a tensão da proximidade entre ser e deidade: “Muito antes devemos tentar pensar a fenda a partir daquela essência fundamental do ser em virtude da qual está o âmbito de decisão para a luta dos deuses.”<sup>115</sup>

A tentativa de “aproximar” (que aqui deve ser entendido muito mais no sentido de “colocar em tensão”) ser e deidade no pensamento de Heidegger, para fora da constituição onto-teológica da metafísica,<sup>116</sup> só pode ser mediada pelo sagrado na maneira aqui buscada:

Nesta proximidade realiza-se, caso isto aconteça, a decisão se e como o deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como o dia do sagrado amanhece, se e como no surgimento do sagrado pode recomeçar uma manifestação do deus e dos deuses. O sagrado, porém, que somente é o espaço essencial da deidade, o mesmo que, por sua vez, apenas garante a dimensão para os deuses e para o deus, se manifesta então somente se antes e após longa preparação o próprio ser se iluminou e proporcionou a experiência de sua verdade.<sup>117</sup>

Todavia, o pressuposto básico para a compreensão desta relação exigiu de nós a própria assunção da tarefa que é imposta ao nosso “ser-no-mundo” em sua facticidade: “assumir o próprio caráter de possibilidade, que é o ser mesmo.”<sup>118</sup> Logo, o que valeu

<sup>113</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244.

<sup>114</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 95 [trad. port., p. 95]. Isto é o mesmo que dizer que “levando a sério a fuga dos deuses é possível preservar sua deidade”. (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 9) “Assim, a renúncia é a vontade de persistir e manter-se no espaço de uma possível modalidade de relação aos deuses – aquela de sua ausência.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 9)

<sup>115</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244.

<sup>116</sup> “Contudo, somente para indicar de que forma o pensar que pensa a partir da questão da verdade do ser pergunta mais originariamente [*anfänglicher*] do que a metafísica pode perguntar.” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 351) É justamente por esta distinção que o próprio Heidegger teria afirmado que “a passagem da *carta sobre o humanismo* fala exclusivamente do Deus do poeta, e não do Deus da revelação.” (KEARNEY/O’LEARY: *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980, p. 336) Para uma recessão desta obra, ver o artigo de ANDIA: “Heidegger et la question de Dieu.” *Revue Thomiste*. Paris: 1982, pp. 90-99.

<sup>117</sup> HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 338-39 [trad. port., HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 360]. Ainda na “Carta sobre o Humanismo”, Heidegger sintetiza esta passagem: “Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. Somente a partir da essência do sagrado deve se pensar a essência da deidade. Somente à luz da essência da deidade pode ser pensado e dito o que a palavra ‘deus’ deve designar.” (HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 351 [trad. port., p. 366])

<sup>118</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 6.

ainda mais, no fundo, foi pensar o sentido “daquilo que não ocorreu originariamente.”<sup>119</sup> Isto que não ocorreu é o que compele o pensamento a se voltar para o que está *retido* na origem enquanto reserva histórico-hermenêutica. O que está retido é o “a-se-pensar” (*das Zudenkende*). A razão disto melhor se entende nas palavras do próprio pensador: “o não ocorrido, no âmbito do essencial, é inclusive mais essencial do que o ocorrido, porque ele nunca pode ser indiferente, mas está sempre cada vez mais na possibilidade de se tornar mais necessário e mais impositivo [*notwendiger und nötiger*].”<sup>120</sup>

Por tudo que julgamos aqui necessário conduzir para dentro das principais questões que giram em torno do “originário” em Heidegger, devemos concluir dizendo que o ganho maior que se pode depreender desta incursão pela dimensão da origem é o próprio “fracasso” do pensamento que, se pertencente a esta “região”, ou seja, se voltado para a mesma, não pode pensá-la senão se apropriando de sua recusa essencial.<sup>121</sup> Com isto, segundo pretendemos deixar transparecer, é somente em sua penúria constitutiva que o pensamento originário pode dar-se a conhecer em todo seu vigor. Isto é necessário porque, segundo o próprio Heidegger, pensar o ser a partir de uma origem em aberto é preservar a única possibilidade de pensá-lo “para quem de toda forma de cunho metafísico (‘entidade’)”.<sup>122</sup> Esta nos parece ser a mais indispensável resposta que pode ser dada ao fato de que “a consumação da metafísica tornou a primeira origem inacessível”.<sup>123</sup> A tentativa de recondução empreendida deve ser compreendida enquanto “transição como superação da metafísica.”<sup>124</sup> Transição é “regresso” (*Zurückgehen*) enquanto “interpretação” que, por sua vez, é reconfiguração.<sup>125</sup> Isto porque “na transição se manifesta essencialmente [*west*] a união entre o passado essencial [*Gewesene*] e o que vem em sua preparação.”<sup>126</sup> Logo, o que deve ressoar na outra origem é a própria abertura originária do ser. Nos valem disto para fazer entender que o que buscamos não foi o começo de um pensamento uma vez acontecido, mas o próprio acontecer originário do pensar. Assim, se há alguma possibilidade de restituição da filosofia em Heidegger, esta possibilidade consiste em saber que “filosofia na outra origem é história em essência e neste horizonte se deve dar

<sup>119</sup> HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 123.

<sup>120</sup> Cf. HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, p. 123.

<sup>121</sup> “A *saga* [*Sage*] do pensar estaria aquietada em sua essência se ela se tornasse impotente para dizer [*sagen*] aquilo que deve permanecer impronunciado. Tal impotência traria o pensar para diante de sua questão.” (HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 83)

<sup>122</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 9.

<sup>123</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 159.

<sup>124</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 187.

<sup>125</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 187.

<sup>126</sup> HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 187.

também um tipo mais originário de lembrança da história da primeira origem.”<sup>127</sup> O que significa o mesmo que dizer que a superação da metafísica implica “o salto em sua primeira origem sem querer renová-la, o que historiograficamente permanece inviável e historicamente impossível.”<sup>128</sup> A repetição da origem teve de abrir distância do que sucedeu historicamente à primeira origem.<sup>129</sup> Conseqüentemente, “a superação da metafísica deve ser por nós sustentada historicamente como preparação para a outra origem.”<sup>130</sup> Em que medida nossa proposta pôde contribuir para esta tarefa só se deixa dizer através do reconhecimento de que “o desafio do pensamento do outro início é ao invés aquele de pensar dinamicamente o ser como aquilo que se coloca em jogo na própria diferença.”<sup>131</sup>

Mas não é somente isto. Para Heidegger, repensar a metafísica implica essencialmente “poder perguntar se o deus se aproxima ou se retrai”.<sup>132</sup> É somente a partir desta questão que se abre o campo de decisão em que “nós, enquanto homens, isto é, enquanto ‘essência eksistente’ [*eksistente Wesen*], devemos poder realizar a experiência de uma referência do deus ao homem”.<sup>133</sup> A partir disto, conclui Heidegger que “esta, porém, é a dimensão do sagrado, que inclusive, já enquanto dimensão, permanece cerrada caso o aberto do ser não se clareie e em sua clareira não se aproxime do homem.”<sup>134</sup>

Entretanto, se ficou claro que aquilo que foi sobremaneira diferente para os gregos foi a experiência destes em relação ao aberto de ser, isto é, à ausência do ser como velamento enquanto fenômeno ontológico essencial,<sup>135</sup> devemos atentar para o fato de que esta referência aos gregos não pôde deixar de ser pensada a partir do horizonte de pensamento do próprio Heidegger, ou seja, de sua “referência ao ser”. Isto ele mesmo assumiu como a “lógica originária” de seu pensamento.<sup>136</sup>

<sup>127</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 359.

<sup>128</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 504. Isto já se encontra indicado em “*Sein und Zeit*”: “A repetição do possível não é uma recolocação do ‘passado’ e nem um reatar do ‘presente’ no ‘antiquado’.” (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 385-86 [trad. port., vol. II, p. 191])

<sup>129</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 504.

<sup>130</sup> HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 97 [trad. port., p. 113].

<sup>131</sup> ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 9.

<sup>132</sup> HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 351.

<sup>133</sup> HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 351.

<sup>134</sup> HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 351-52.

<sup>135</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 340.

<sup>136</sup> HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 372 [trad. port., pp. 378-79]. De fato, para Heidegger “o perguntar pelo ser é antes de tudo e ao longo da história, de Anaximandro a Nietzsche, somente a pergunta pelo ser do ente.” (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 424, cf. tb. p. 232) Contudo, “a primeira sentença do pensamento primevo e a tardia sentença do pensamento tardio trazem o mesmo à linguagem, mas o que elas dizem não é igual.” (HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 328-29 [trad. port., p. 385]) A questão é *como* se

A motivação que nos levou a defender a tese de que a modalidade da ausência é também forma essencialmente autêntica de mostraçã fenomenológica visou um propósito que não deve ser restringido à ontologia,<sup>137</sup> mas deve sobretudo indicar que tal condição é própria também de uma singular fenomenologia da religião, quando pensada originariamente. Mas isto só pôde ser justificado após termos perseguido duas questões interligadas: primeiro, tornar claro que a retração é própria do ser, para só então colocar em jogo, a partir desta mesma dinamicidade alcançada ontologicamente, ser e deidade. Assim, ainda que não se omita que, “a partir da origem, a questão fundamental do ‘sentido do ser’ é estabelecida como a única questão”,<sup>138</sup> não devemos perder de vista que a pergunta pelo modo de ser originário da divindade toma parte de maneira essencialmente decisiva no sentido desta questão fundamental. Tanto assim é que, se é bem sabido que o “sentido do ser” é a “verdade” do ser,<sup>139</sup> aqui tivemos que ver como a divindade presente no poema de Parmênides é para Heidegger a própria “verdade”. Apenas a partir disto é que nos pareceu possível repensar uma fundamentação essencialmente originária para uma filosofia da religião, pois

Se o ser é a necessidade do deus e se o próprio ser só encontra no pensar sua verdade, sendo este pensar a filosofia (na outra origem), então “os deuses” carecem do pensar histórico do ser, ou seja, da filosofia. “Os deuses” carecem da filosofia não como se *eles próprios* devessem filosofar em função de sua divinização, mas deve haver filosofia *quando* “os deuses” ao menos uma vez devem vir à decisão e alcançar a história de seu fundamento essencial. A partir dos deuses se determina o pensamento histórico do ser como aquele pensar o ser que compreende o abismo da necessidade do ser como primeiro e nunca busca a essência do ser na própria deidade enquanto ente supostamente supremo. O pensamento histórico do ser está fora de toda teologia e também não conhece ateísmo algum no sentido de uma “intuição de mundo” ou coisas afins.<sup>140</sup>

---

configura esta interrogação, pois como admite o próprio Heidegger, ainda que o questionar originário pergunte pelo ser do ente, ele o faz “sem, de imediato, estabelecer na questão ‘o que’ é o ente.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 22) Acerca deste ponto, Heidegger distingue bem o problema “de uma pressuposição de que o pensamento de Heráclito e dos pensadores originários já ou somente ainda seria um pensamento metafísico que pergunta pela entidade do ente”: “Esta, contudo, é a questão: se o pensamento originário é metafísica, ainda que somente a proto-forma desta, ou se no pensamento originário acontece algo propriamente outro [*sich andere ereignet*].” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 100 [trad. port., p. 112]) Entendemos que esta questão é uma questão que deve ser mantida em aberto, pois ainda que Heidegger fale explicitamente em “pensamento pré-metafísico” (*vor-metaphysischen Denken*), afirma de imediato que, não obstante, “pouco” se pode “intuir” deste pensamento pré-metafísico enquanto tal. (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 332 [trad. port., p. 339])

<sup>137</sup> “O ser só se dá pela sua ausência; [...] nesse dom de si mesmo no modo do retiro” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 172)

<sup>138</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 88.

<sup>139</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 466, 475.

<sup>140</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 439. “Assim o acesso ao divino (ao Deus divino, contraposto ao Deus tão pouco divino da onto-teologia) não pode ser encontrado na teologia, na fé que

O que tentamos foi, a partir da diferença preservada, colocar ser e deidade numa relação conflituosa, numa copertença que só pode ser “mediada” pelo abismo que se interpõe entre ambos. Acreditamos que se houve algum ganho significativo neste trabalho ele consistiu na tentativa de repensar a relação originária entre ser e deidade como possível somente a partir do pensamento da diferença capaz de colocar em crise a imiscuição onto-teológica que formatou um “Deus” ao qual hoje

não pode o homem rezar nem lhe oferecer sacrifícios. Diante da *causa sui* o homem não pode cair de joelhos por temor, nem pode ele diante deste Deus tocar música e dançar.

Conforme isto, o pensamento sem deus [*das gottlose Denken*], que deve abdicar do Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, talvez se aproxime mais do divino. Aqui isto diz somente que este pensamento está mais livre para o divino do que poderia admitir a onto-teo-logia. Através desta observação se pode projetar uma tênue luz no caminho sobre o qual está o pensar que realiza o passo de volta, de volta da metafísica para a essência da metafísica, de volta do esquecimento da diferença como tal para o destino da ocultação que se retrai...<sup>141</sup>

A principal tarefa de Heidegger: entrever o ser historicamente obnubiado pela metafísica, ou seja, “levantar este encobrimento, e operar assim o descobrimento do impensado inicial”,<sup>142</sup> levada à termo de maneira radical, o conduziu inevitavelmente à dimensão da origem. Entendemos que a observância desta necessidade por parte daqueles que o lêem a partir desta radicalidade, deve levar os mesmos a tentar compartilhar da seguinte experiência:

No caminho de sua questão, Heidegger encontra a necessidade de regressar à destinação inaugural do ser, tal como foi outorgada na alvorada da nossa história. Mas se a atenção que incide sobre a “manhã grega” não visa um retorno ao *pensamento* pré-socrático, o que visa então? A resposta, pelo menos na sua forma global, não oferece nenhuma dúvida: visa explicitar as *experiências* (*Erfahrungen*) iniciais, experiências tornadas possíveis pela *língua* do começo (no caso a língua grega), e que foram depositadas, ao mesmo tempo que conservadas, num certo número de *palavras fundamentais* (*Grundworte*).<sup>143</sup>

Otto Pöggeler notou que esta tarefa é o que se impôs ao pensamento de Heidegger em toda sua abrangência, pois ela marcou tanto o ponto de partida onde Heidegger situa a origem do pensar quanto, por conseguinte, a destinação última deste

---

pensa poder se tranquilizar e, sobretudo, na filosofia, mas apenas nos âmbitos da poesia do pensamento essencial, no pensamento do outro início.” (ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 11, p. 11)

<sup>141</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 40 [trad. port., p. 399].

<sup>142</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 354.

<sup>143</sup> ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 28. Isto porque “pensando através das palavras fundamentais continuamos a experiência da perplexidade [*Verlegenheit*] do pensar, mas também a da dádiva ainda poupada nas riquezas ainda não trazidas à tona em nossa linguagem.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 298, cf. tb. p. 64 [trad. port., pp. 308, 79])

mesmo pensar: “Heidegger busca recuperar a essência inicial da verdade. Ele supõe que este inicial se exprimiu na linguagem o mais cedo possível no início do pensamento. Nesse caso, ele pressupõe que o mandamento sob o qual se encontrava o pensamento grego mais arcaico e o mandamento do ulterior pensamento ocidental são o mesmo.”<sup>144</sup> Mas a tarefa de “deixar ser de novo inicial o inicial do pensamento ocidental”<sup>145</sup>, só se consumará se conseguirmos deixá-la ser em aberto. Só o que permanece em aberto pode preservar a possibilidade de transformação do mesmo enquanto tal. Para isto, segundo o próprio Heidegger, “antes de tudo deve ser preservado o caráter de velamento da origem.”<sup>146</sup> Por conseguinte, o que nos resta de “originário” é apenas a possibilidade de *repensar* a origem.<sup>147</sup> Na medida em que o ser se retrai ao pensar, é também a partir da retração que o pensar deve acolhê-lo, ou seja, deve deixá-lo ser no aberto de suas possibilidades.<sup>148</sup>

Não buscamos aqui a necessidade de reaproximação de uma concepção do divino renovada, ao contrário, “o que se abre para a ocultação é originariamente a distância do que não pode ser decidido acerca do seguinte: se o deus se aparta de nós ou se ele se movimenta em direção a nós. Isto quer dizer que nesta ocultação e na sua falta de decisão mostra-se a ocultação daquilo que nós, em conseqüência desta abertura, chamamos de deus.”<sup>149</sup> Foi justamente na preservação desta indecisão que buscamos uma certa “proximidade” que é muito mais abissal: “O ser alcança sua grandeza somente quando ele é reconhecido como aquilo que o deus dos deuses e todo modo essencial de ser dos deuses [*Götterung*] *carecem*. O que é ‘carecido’ [*Das Gebrauchte*] aqui se opõe a toda utilização [*Nutzung*].”<sup>150</sup> Por isto Heidegger apontou que “Hölderlin chama o sagrado o ‘não utilizável’ [*das Uneigennützig*].”<sup>151</sup> Isto significa antes de tudo

<sup>144</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 194.

<sup>145</sup> PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 195.

<sup>146</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 188.

<sup>147</sup> “Se *somos* históricos e estamos sobretudo em nossa essência, somos os que ‘re-pensam’ [*die Nachdenkenden*]. Se enquanto homens históricos temos a honra de nos juntar a este nosso ser, então nos é dado ‘re-pensar’ o originariamente dito antes de qualquer interesse pessoal. Somente enquanto os que ‘re-pensam’ pensamos antecipadamente nossa própria essência há muito esquecida e nunca propriamente anunciada.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 380 [trad. port., p. 386])

<sup>148</sup> Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 111.

<sup>149</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 382.

<sup>150</sup> HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 243.

<sup>151</sup> HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 84 [trad. port., p. 85]. “A passagem está num tratado extremamente difícil, intitulado “Sobre o modo de proceder do espírito poético” [*“Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes”*].” (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 84 [trad. port., p. 85])

que esta concepção está fora das categorias do útil e do inútil.<sup>152</sup> O que torna o sagrado plenamente não utilizável em Hölderlin é justamente o seu caráter “não unilateral” (*nicht einseitige*), ou seja, o seu caráter de abertura para o jogo das possibilidades de ser.<sup>153</sup> Afinal, foi por este estranhamento provocado pelos deuses que os gregos se aperceberam do ser como aquilo que os sobrepuja.<sup>154</sup>

A retração do ser enquanto seu acontecer próprio é o que mantém as possibilidades de ser em aberto, o que nos aproxima do abismo de ser deslocando nossa existência (ἔξιςστημι) e ao mesmo tempo fazendo com que sobrepujemos os deuses.<sup>155</sup> Mas “Heidegger nos ensinou a ver que o ser do divino é a mobilidade.”<sup>156</sup> Foi justamente tentando respeitar esta oscilação que buscamos manter certa reserva diante de uma tentativa de aproximação que, segundo entendemos, deve muito mais se pautar por um distanciamento da divindade.<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 84 [trad. port., p. 85]. Obs.: não servindo a nenhuma finalidade, se distancia das clássicas concepções do sagrado; inclusive, segundo entendemos, daquelas que de algum tempo para cá marcaram determinadas “fenomenologias da religião”, seja aquelas que partem de uma antropologia cultural, como, por exemplo, em Mircea Eliade (cf. ELIADE: *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 e ELIADE: *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002), quanto aquelas próximas da teologia, representada sobretudo por Rudolf Otto (cf. OTTO: *Das Heilige*, *op. cit.*). Quanto a este último, Heidegger afirmou o seguinte: “O ‘numinoso’, pensado estritamente, nunca toca a essência dos deuses gregos que se manifestam essencialmente na ἀλήθεια;” (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59).

<sup>153</sup> Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 86 [trad. port., p. 87].

<sup>154</sup> “O ser em seu advento como estranho, convoca àqueles que se dispõem a escutá-lo, para construir o seu lar próximo à fonte”. (BEAINI: *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*, p. 42)

<sup>155</sup> Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 486.

<sup>156</sup> GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 67. “E a singularidade da sua posição consiste justamente em reconhecer o deus ausente, sem com isso reduzir tudo ao homem” (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 167).

<sup>157</sup> “Esta conjugação constitui, certamente, uma indicação sobre a essência das divindades gregas; mas, segundo Heidegger, isto não significa que daqui em diante ‘nós’ possamos, por nós mesmos, estar certos da essência dos deuses gregos ou mesmo estar seguros da proximidade destes. Enquanto a essência da ἀλήθεια permanecer encoberta, sequer nos será concedido sustentar o distanciamento dos deuses gregos ou reconhecer este distanciamento como um acontecimento de nossa história (*Geschichte*), de realizar a experiência destes deuses como aqueles que foram. Por conta disto tudo, nos proibimos sempre de nos persuadir que possamos, por via literária ou erudita (notadamente aquelas da história das religiões) ascender a uma abordagem imediata dos deuses gregos.” (BRITO: *Les dieux et le divin d’après Heidegger*, p. 62)

## BIBLIOGRAFIA

- ALEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Recherche de la relation entre poésie et pensée. Trad. François Fedier. Paris: PUF, 1959.
- ANDIA, Ysabel. “Heidegger et la question de Dieu.” *Revue Thomiste*. Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie. XC<sup>a</sup> année. T. CXXXII. N° 1. Janvier-Mars. Paris: 1982, págs. 90-99.
- ARAÚJO, Paulo A. *Metafísica e Religião*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1° semestre de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2° semestre de 2006 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006 (Col. A Obra-Prima de Cada Autor: vol. 53).
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. 2<sup>a</sup> ed. bilíngüe: grego-português. 3 vols. Tradução do grego, ensaio introdutório, comentário e notas de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005 [2002].
- BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Edusp, 1986.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger I*. Philosophie Antique. Paris: Minuit, 1973.
- BORGES, Jorge Luís. *Obras Completas*. Vol. III. Buenos Aires: Emelé, 1989.
- BORNHEIM, Gerd. (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 18<sup>a</sup> ed. Introdução, tradução e notas de Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 2003.
- BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Presses Universitaires, 1999.

- \_\_\_\_\_ “Les dieux et le divin d’après Heidegger”. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*. Université Catholique de Louvain: Louvain, Abril, 1999, págs. 53-91.
- \_\_\_\_\_ “L’Être des Demi-Dieux d’Après les Leçons Heideggériennes sur ‘Le Rhin’ de Hölderlin.” *Revue Théologique de Louvain*. Vol. 25. Louvain, 1994, págs. 310-47.
- CABRAL, Luiz. A. Machado (ed.). *O hino homérico a Apolo*. Edição bilingüe: português/grego. Introdução, tradução, comentários e notas Luiz A. Machado Cabral. Apresentação Antônio Medina. Cotia: Ateliê Editorial; Campinas: Unicamp, 2004.
- CAPELLE, Philippe. *Philosophie e Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. 2.ed. Paris: CERF, 2001.
- CORDERO, Nestor-Luis. *Les Deux Chemins de Parménide*. Paris-Bruxelas: Vrin-Ousia, 1984.
- DETIENNE, Marcel. *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaïque*. Paris: François-Maspero, 1981.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1957].
- \_\_\_\_\_ *Tratado de História das Religiões*. 2<sup>a</sup> ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1949].
- ENDERS, Markus/SZAIF, Jan (Hrsg.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita*. Escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Vol. 1: Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 7<sup>a</sup> ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GAZIAUX, Éric. “Pour une approche heideggérienne du Sacré.” *Revue Théologique de Louvain*. Vol. 31. Louvain: 2000, págs. 524-33.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 12).

- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003 (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_ *Aportes a la filosofía*. Acerca del evento. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1983] (Gesamtausgabe: Bd. 13).
- \_\_\_\_\_ *Basics Concepts*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Beiträge zur Philosophie*. (Vom Ereignis). 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 (Gesamtausgabe: Bd. 65).
- \_\_\_\_\_ *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (Gesamtausgabe: Bd. 66).
- \_\_\_\_\_ *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973 (Col. Os Pensadores: vol. XLV).
- \_\_\_\_\_ *Die Geschichte des Seyns*. 1. “Die Geschichte des Seyns.” 2. “Aus der Geschichte des Seyns.” Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998 (Gesamtausgabe: Bd. 69).
- \_\_\_\_\_ *Einführung in die Metaphysik*. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1998 [1953].
- \_\_\_\_\_ *Ensaio e conferências*. 2<sup>a</sup> ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes 2001 (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [1944].
- \_\_\_\_\_ *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Munoz. Madrid: Siruela, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Grundbegriffe*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991 [1981] (Gesamtausgabe: Bd. 51).
- \_\_\_\_\_ *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1984] (Gesamtausgabe: Bd. 45).
- \_\_\_\_\_ *Heraklit*. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1979] (Gesamtausgabe: Bd. 55).

- \_\_\_\_\_ *Heráclito*. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do *lógos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002 [1998].
- \_\_\_\_\_ *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Piaget, 2004 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 99).
- \_\_\_\_\_ *Hölderlins Hymne "Andenken"*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: Bd. 52).
- \_\_\_\_\_ *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 [1984] (Gesamtausgabe: Bd. 53).
- \_\_\_\_\_ *Hölderlins Hymnen*. "Germanien" und "Der Rhein". 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 [1980] (Gesamtausgabe: Bd. 39).
- \_\_\_\_\_ *Holzwege*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980 [1950].
- \_\_\_\_\_ *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Identität und Differenz*. 6. Aufl. Pfullingen: Günther Neske, 1978 [1957].
- \_\_\_\_\_ *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Introdução à Metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Universidade de Brasília, 1978 (Col. Biblioteca Tempo Universitário: vol. 1).
- \_\_\_\_\_ *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Bastos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 17).
- \_\_\_\_\_ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 [1976] (Gesamtausgabe: Bd. 21).
- \_\_\_\_\_ *Metafísica de Aristóteles  $\Theta$  1-3*. Sobre a essência e a realidade da força. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Metaphysik und Nihilismus*. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 (Gesamtausgabe: Bd. 67).
- \_\_\_\_\_ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978 (Gesamtausgabe: Bd. 26).
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche*. Metafísica e Niilismo. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1998.

- \_\_\_\_\_ *O princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 59).
- \_\_\_\_\_ *Parmenides*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982 [1992] (Gesamtausgabe: Bd. 54).
- \_\_\_\_\_ *Parménides*. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Akal, 2005 (Col. Nuestro Tiempo: vol. 6).
- \_\_\_\_\_ *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion . 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (Gesamtausgabe: Bd. 60).
- \_\_\_\_\_ *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1967 [1927].
- \_\_\_\_\_ *Sein und Wahrheit*. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001 (Gesamtausgabe: Bd. 36/37).
- \_\_\_\_\_ *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Ser e Tempo*. (Vol. I) 13<sup>a</sup> ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Vozes: Petrópolis, 2004 (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_ *Ser e Tempo*. (Vol. II) 10<sup>a</sup> ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Vozes: Petrópolis, 2002. (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_ *Sobre o problema do ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- \_\_\_\_\_ *The Phenomenology of Religious Life*. 1. Introduction to the phenomenology of religion. 2. Augustine and neo-platonism. 3. The philosophical foundations of medieval mysticism. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indianapolis: Indiana University Press. 2004.
- \_\_\_\_\_ *The Question of Being*. German/English Text. Preface and translation: Jean T. Wilde. 3<sup>rd</sup>. Imp. London: Vision, 1974 [1959].
- \_\_\_\_\_ *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Gesamtausgabe: Bd. 70).
- \_\_\_\_\_ *Unterwegs zur Sprache*. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003 [1959].
- \_\_\_\_\_ *Vom Wesen der Wahrheit*. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 [1988] (Gesamtausgabe: Bd. 34).
- \_\_\_\_\_ *Vorträge und Aufsätze*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 [1954].

- \_\_\_\_\_ *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 [1976] (Gesamtausgabe: Bd. 9).
- \_\_\_\_\_ *Zu Hölderlin Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 (Gesamtausgabe: Bd. 75).
- \_\_\_\_\_ *Zur Sache des Denkens*. 2. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1976 [1969].
- \_\_\_\_\_ *Zur Seinsfrage*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974 [1956].
- HEIDEGGER, Martin/FINK, Eugen. *Heraklit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [1970].
- \_\_\_\_\_ *Heráclito*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Ariel, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperion ou O Eremita na Grécia*. Trad. Márcia Chuback de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993 (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_ *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. 2. Aufl. München: dtv, 2005 [1997].
- \_\_\_\_\_ *Poemas*. Prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela. 2<sup>a</sup> ed. bilíngüe. Coimbra: Atlântida, 1959.
- HOMERO. *A Odisséia*. Trad. Fernando C. de Araújo Gomes. São Paulo: Escala, 2005 (Col. Mestres Pensadores).
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- ISIDRO, S. J. Pereira. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8<sup>a</sup> ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.
- KEARNEY, R./O'LEARY, J. S. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. (Org.) *Os Pensadores Originários*. Anaximandro. Parmênides. Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 4<sup>a</sup> ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005 [1991] (Col. Pensamento Humano).
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 23).
- MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. 2<sup>a</sup> éd. Paris: PUF, 2002 [1982].
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990 (Col. Filosofia: vol. 13).

- MEESSEN, Yves. “Un monde sépare tout cela d’Héraclite.” *Recherche de Science Religieuse*. Paris: RSR, 2005, Juillet-September, tome 93/3, págs. 329-53.
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 44).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwertung aller Werte. 13. Aufl. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. Stuttgart: Kröner, 1996 (Kröner Taschenausgabe: Bd. 78).
- \_\_\_\_\_. *Die fröhliche Wissenschaft*. (“La Gaya Scienza”). Stuttgart: Kröner, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Werke*. [Fünf Bände]. Herausgegeben von Karl Schlechta. 6. Aufl. Frankfurt am Main-Berlin-Wien: Ulstein, 1976 [1969].
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17. Aufl. München: Beck, 2004 [1931].
- \_\_\_\_\_. *O Sagrado*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.
- OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia*. A imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução e prefácio: Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.
- PLATÃO. *Parmênides*. 2ª ed. Texto grego estabelecido por John Burnet. Ed. bilingüe com tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003 (Col. Bibliotheca Antiqua: vol. 2).
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Traduction: Chambry. Paris: Garnier [s.d.].
- PLATONIS. *Opera Omnia*. Edidit: J. S. Kroschel. Editio quarta (bilingüe: grego-latim). Instruxit: Godofredus Stallbaum. Lípsia: Teubneri, 1882.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 77).
- RAMNOUX, Clémence. *Études Présocratiques I*. Paris: Klincksieck, 1983.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SILVA, Vicente F. *Obras Completas*. Vol. I. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964.

- SIQUEIRA, Zenilda L. O Pensamento Original. *Presença Filosófica*. Vol. XIII, n<sup>os</sup>. 1–4, Jan./Dez. 1988. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filosofia Católica. págs. 99-107.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- SOUSA, Eudoro de. *Mitologia II: história e mito*. 2<sup>a</sup> ed. Brasília: UNB, 1988.
- SOUZA, José Cavalcante de. (org.) *Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Col. Os Pensadores: vol. 1).
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Seminário sobre a verdade*. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit. Petrópolis: Vozes, 1993.
- STRUBE, Claudius. “Die transzendente Zerstreung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger.” *Theologie und Philosophie*. Vierteljahresschrift. 57 Jahrgang. Freiburg: Herder, 1982, págs. 81-89.
- WAHL, Jean. *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1952.
- WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Knecht, 1997.
- WERLE, Marco A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 19).