

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós Graduação Em Ciência Da Religião
Mestrado Em Ciência Da Religião

Paula Renata de Campos Alves

Λόγος Ε ὁμολογεῖν EM HERÁCLITO: LINGUAGEM E DIMENSÃO DE MISTÉRIO
DO SER A PARTIR DA LEITURA DE MARTIN HEIDEGGER

Juiz de Fora
2009

Paula Renata de Campos Alves

**Λόγος e ὁμολογεῖν em Heráclito: linguagem e dimensão de mistério do ser a partir da
leitura de Martin Heidegger**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora
2009

*Agradeço a todos que fazem parte da minha vida,
por terem, de alguma forma, deixado marcas nas
reflexões e aprendizados que ao longo desse
trabalho tracejei.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus queridos pais, por todo o caminho. Aos meus avós, por serem tão presentes e maternais. Ao meu companheiro, Bruno, por sua leveza, por me acalmar e mostrar a direção de bons ventos. A todos os meus amigos, sem exceções, pelos preciosos momentos de companhia e debates. Ao meu querido orientador, Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo, pelo majestoso exemplo. À Capes, por concretizar a possibilidade dessa pesquisa. A todos os funcionários e professores do departamento, pela convivência reconfortante.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1	O λόγος e a “lógica”	13
I	O λόγος e o problema da “lógica” e da metafísica ocidental	13
II	“Lógica” e pensamento: o λόγος tomado a partir da perspectiva da reflexão e da subjetividade	17
III	Λόγος e pensamento originário	20
IV	O pensamento de Heráclito na dimensão do jogo e da luta	22
V	Λόγος, φύσις e ἀλήθεια	26
Capítulo 2	O Λόγος e o ὁμολογεῖν	35
I	O Λόγος como recolha (<i>Versammlung</i>)	35
II	Leitura do fragmento 50 de Heráclito: referência λόγος e λόγος humano no ὁμολογεῖν	41
III	A co-apropriação de λόγος humano e λόγος: o mensurar da essência humana	48
Capítulo 3	O ὁμολογεῖν e a “lógica” originária	57
I	O “apropriar” da essência humana no ὁμολογεῖν: articulação entre λόγος, πάντων κεχωρισμένον e γνώμη θεία	57
II	Λόγος como “região de encontro”	61
III	Γνώμη θεία no acontecimento da essência humana: o jogo entre o divino e o humano	66
IV	O saber preparatório: ὁμολογεῖν e <i>Gelassenheit</i>	69

V	Escuta pertencente (<i>Ge-hören</i>) e chegar aos confins (<i>aufhören</i>)	72
VI	Ομολογεῖν e “Quadripartido” (<i>das Geviert</i>)	73
VII	A “lógica” originária como retorno calmo do ser a sua verdade	77
Conclusão	80
Referências Bibliográficas	90

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo analisar a interpretação de Heidegger (1889-1976) de Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C). Essa interpretação postula uma relação inextricável entre o λόγος humano e o λόγος originário. Em seu trabalho, Heidegger compreende o λόγος como o fomento da experiência humana elementar do pensamento. Desse modo, Heidegger se opõe à tradição da « lógica » tradicional e à interpretação cristã (oriunda de matizes da metafísica grega), que o sobreleva como « ente supremo », como verbo divino, o filho encarnado de Deus. Na interpretação de Heidegger dos fragmentos de Heráclito, o λόγος não é um « ente supremo » e nem sequer um « ente », mas a própria recolha (Versammlung) de tudo o que é, que conecta tudo o que é, em sua unidade (o « ente » em seu sendo). O λόγος humano e o λόγος originário se pertencem mutuamente. Essa co-pertença (*zusammengehören*) ocorre no ὁμολογεῖν, a correspondência do λόγος humano ao λόγος. O ὁμολογεῖν se oferece em uma modalidade de presença que se traduz a partir do jogo da essência da ἀλήθεια com a essência da verdade do ser. A partir do vislumbre desse jogo, a articulação entre os termos λόγος, πάντων κεχωρισμένον e γνώμε θεία permite pensar o dar-se do λόγος como “a-se-pensar” e “a-se-saber”, como experiência do caminho de preparo da verdade do ser ao pensamento humano no ὁμολογεῖν. Essa experiência aproxima o homem da instância do pensamento enquanto abertura ao mistério, ou seja, do ser em sua verdade: em sua recusa ou retração.

Palavras-Chave: Λόγος, ὁμολογεῖν, ser, mistério

RÉSUMÉ

Cette recherche a comme objectif d'analyser l'interprétation d'Heidegger (1889-1976) du λόγος d'Héraclite d'Éphèse (entre 540 – 470 av. J.-C.). Cette interprétation postule une relation inextricable entre le λόγος humain et le λόγος originaire. Dans son travail, Heidegger entend «λόγος» comme l'encouragement de l'expérience humaine élémentaire de la pensée. Ainsi Heidegger s'oppose à la tradition de la « logique traditionnelle » et de l'interprétation chrétienne (originaire de tendances de la métaphysique grecque) qui soulèvent le λόγος comme « l'Étant suprême », la parole divine, le fils incarné de Dieu. Dans l'interprétation d'Heidegger des fragments d'Héraclite, le λόγος n'est pas un « Étant suprême », et même pas un Étant, mais le propre rassemblement, collection (*Versammlung*) de tout qui est, de ce qui connecte tout qui est, en son union, « l'Être de l'Étant » (*das Sein des Seienden*).

Λόγος humain et λόγος originaire s'appartiennent mutuellement. Cette « co-appartenance » (*zusammengehören*) a lieu dans ὁμολογεῖν, la correspondance entre λόγος humain et λόγος. L' ὁμολογεῖν apparaît dans une modalité de présence qui se traduit à partir du jeu de l'essence de l' ἀλήθεια avec l'essence de la vérité de l'Être. À partir de la pénombre de ce jeu, l'articulation entre les termes "λόγος", "πάντων κεχωρισμένον" et "γνώμε θεία" permet de penser le « se-donner » du λόγος comme le « se-penser » (*das Zu-denkende*) et le « se-savoir » (*das Zu-wissende*), comme l'expérience du chemin de la préparation de la vérité de l'Être à la pensée humaine dans l' ὁμολογεῖν. Cette expérience rapproche l'homme de l'instant de la pensée en ce qui concerne l'ouverture au mystère, ou autrement dit, de l'Être dans sa vérité : dans son refus ou sa rétraction.

Mots-Clés: Λόγος, ὁμολογεῖν, être, mystère

INTRODUÇÃO

O tema da presente dissertação é a “co-apropriação” entre o λόγος e o λόγος humano no ομολογεῖν: a correspondência do pensamento humano ao λόγος. Esta pode ser entendida como abertura à dimensão de mistério do ser, que se constitui em jogo com a essência humana. A partir dessas palavras fundamentais (*Grundworte*) é possível se pensar uma referência essencial entre o modo de habitar humano e uma dimensão “religiosa”. Nessa temática, encontramos subsídios para o vislumbre do pensamento de Heidegger enquanto uma Filosofia da Religião.

Nossa pesquisa, no âmbito do pensamento do autor em questão, iniciou-se na graduação, com a iniciação científica, e foi, gradualmente, ganhando forma e adentrando a questão do λόγος em jogo com o ομολογεῖν. Com o aprofundamento dos estudos, vislumbramos esse jogo enquanto questão essencial para se pensar a referência da esfera do humano com o não humano. A partir do ingresso no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, na área de concentração de Filosofia da Religião, pudemos entrar em contato com leituras do pensamento de Heidegger que possibilitam uma “porta de entrada” para a questão da dimensão “religiosa” a partir do mistério, do sagrado, que podem ser contemplados no caminho de pensamento do autor. A grande contribuição de nossa pesquisa aos estudos de Heidegger no âmbito temático da Filosofia da Religião, pode ser vista a partir da articulação entre as palavras fundamentais de Heráclito. Estas, sob a perspectiva de Heidegger, permitem entrever a relação do humano com o não humano, do divino com a essência humana, a abertura do pensamento à dimensão de mistério do ser a partir do instituir de uma “lógica” originária.

A partir da questão do mistério, a dimensão “religiosa” no pensamento de Heidegger cintila. Isto ocorre a partir da busca pela essência do pensamento enquanto abertura ao vir a ser do ser, ao advento do ser em sua verdade. Nesse sentido, o caráter religioso se mostra enquanto tonalidade desse pensamento, ou seja, enquanto modo possível do ressoar desse

pensamento. A essência humana, enquanto aberta à região de mistério do ser, habita o mistério e, desse modo, habita uma dimensão essencialmente “religiosa”. Essa “porta de entrada”, que perscruta a dimensão “religiosa” no pensamento de Heidegger, apesar de pouco trabalhada dentro das universidades brasileiras, ocorre nos estudos fora de nosso país. Como exemplo, podemos citar Phillipe Capelle em sua obra *Philosophie et Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*¹. Outro exemplo considerável é Alain Boutot, importante pesquisador e tradutor das obras de Heidegger que, apesar de não tratar explicitamente da dimensão “religiosa” no pensamento do filósofo, deixa indicada essa dimensão na obra *Introdução à Filosofia de Heidegger*². Desse modo, a presente dissertação tem como objetivo também contribuir para as pesquisas que indicam a dimensão “religiosa” no pensamento de Heidegger, como possível chave de leitura. Quando falamos em “religioso”, contudo, não queremos indicar uma religião historicamente consolidada, mas o próprio caráter de possibilidade, de abertura, da essência humana ao não humano. Essa abertura diz respeito ao modo humano de habitar, marcado pelo extraordinário³.

Percorrendo o âmbito de nossa temática, vislumbramos a questão da diferença ontológica - tematizada por Heidegger em diferentes momentos de sua obra - a partir do retorno ao pensamento originário de Heráclito, nas preleções de 1943/44.

As preleções *A Origem do Pensamento Ocidental (Heráclito)*, de 1943 e *Doutrina heraclítica do λόγος*, de 1944, que aqui nessa introdução nos importa demarcar, encontram-se como fontes bibliográficas principais de nossa pesquisa. Elas analisam o despontar do pensamento ocidental e a relação entre “originário” e “palavra”⁴. Ambas perscrutam a história da filosofia como história do esquecimento do ser (do ser em sua verdade), que ocorre no desenvolvimento da metafísica. Pensar a diferença ontológica a partir dessas preleções significa ir de encontro à obscuridade própria do pensamento essencial, que preserva em seu cerne a dinâmica entre ser e ente. O esquecimento da verdade do ser, ou melhor, do ser em sua verdade, implica em uma delimitação do ser a partir do ente. Nessa delimitação, o ser ocupa no pensamento o lugar do ente, do ente por excelência. Desse modo, a dinâmica do

¹ CAPELLE, P. *Philosophie et Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: CERF, 2001.

² Boutot, A. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa América, 1991.

³ ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. “A morada do homem, o extraordinário”. LEÃO, E. C; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 91.

⁴ Igualmente importante para o tratamento da temática é o “Seminário sobre Heráclito”, realizado por Heidegger junto a Eugen Fink, de 1967.

pensar, que permite o ressoar da dimensão de mistério, o obscuro como acontecimento da diferença, permanece esquecida.

A grande contribuição de se pensar a questão do esquecimento do mistério, a partir da leitura de Heidegger dos fragmentos de Heráclito, é a exposição que essa leitura faz da tensão entre o pensamento originário e o “encobrimento” (*Verbergung*). A palavra fundamental do pensamento grego, ἀλήθεια, é perscrutada enquanto “desencobrimento” (*Entbergung*) e articulada com a palavra do ser na história ocidental. O λόγος, em sua articulação com a ἀλήθεια, traduz a dinâmica do pensamento originário, do jogo referencial entre “desencobrimento” e “encobrimento”. Desse modo, o ser pode ser pensado a partir de seu próprio acontecimento, em sua recusa ou retração; pode ser pensado enquanto presença ausente; presença que, conduzindo o ente à luz, vela-se enquanto sede subsidiária do “surgimento”.

Heidegger encontra na palavra de Heráclito a experiência originária do pensamento. Essa palavra é eleita pelo autor por ser cheia de cuidado com o que se oferece ao dizer. A nobreza da linguagem pensante não se refere a um talento inato por parte de Heráclito, mas à própria essência do "a-se-pensar" (*das Zu-denkende*) e à proximidade que o pensamento com este experimenta. A palavra clama pelo "a-se-pensar", assim como é por ele aclamada. O pensador, como "porta-voz" da palavra aclamada pelo "a-se-pensar", assume e corresponde ao apelo do pensamento. Desse modo, ele se coloca no âmbito do fundamento da obscuridade em que o pensamento se encontra. Esse fundamento não ocorre em claridade absoluta, porque pertence ao jogo de presença e ausência, ou seja, a uma modalidade temporal na qual nada se exclui, mas se interpenetra, deixando ser a diferença no seio da unidade. O obscuro do pensamento reside em sua proximidade do mistério, do jogo de mostrar e ocultar do "a-se-pensar".

A luz do que se mostra se encontra resguardada e a cada vez referida ao “encobrimento”. O modo de pensar o conhecimento como luz que nada pode ofuscar, que se aparta de toda e qualquer escuridão, ocorre em detrimento do esquecimento do ser, ou melhor, do esquecimento do esquecimento do ser. Esse esquecimento é perscrutado por Heidegger na preleção de 1944, como afastamento do λόγος originário e como prevalência da interpretação do λόγος enquanto “disciplina”, tarefa da “lógica”, que tem lugar no pensamento metafísico. Essa interpretação não é sem importância, mas, pelo contrário, delimita os traços da estrutura da metafísica ocidental.

A importância da retomada de Heidegger dos fragmentos de Heráclito para pensar a questão da dimensão de mistério do ser, de acordo com uma perspectiva pessoal, refere-se à questão abordada do “obscuro” essencial que habita a origem do pensamento. Consideramos ser essa temática uma grande contribuição interpretativa para a herança do pensamento filosófico, na medida em que as próprias bases, as matizes do pensamento ocidental é que são buscadas. Essa busca vai de encontro ao “a-se-pensar”, que fulgura como traço essencial do pensamento, como abertura incitante do pensar.

Atentar para o esquecimento (do esquecimento) da proveniência obscura do pensamento significa elevar ao destaque a questão do desenraizamento da essência humana. Este, impera como a falta de sentido em nossa humanidade. O que se sobreleva nessa falta de sentido é a essência humana em seu estar a ser: em seu modo próprio de habitar o mundo. Na falta de sentido não atentamos para a convocação silenciosa do pensamento, para o mistério do acontecimento da linguagem. Dessa forma, tanto a linguagem quanto o pensamento passam a se regular por fórmulas, ou seja, por aspectos formais, que não são capazes de alcançar o cerne e o movimento radical que os constitui. A desatenção ao mistério impera como desatenção ao obscuro enquanto conjugado à claridade, ou seja, ao jogo em que um só se dá enquanto se oferece ao outro.

Estar na guarita do obscuro não implica em encontrá-lo enquanto um limite intransponível, mas pensar aquilo a cuja essência pertence o “encobrimento”: o “a-se-pensar”. A relação do pensamento originário com o “a-se-pensar” que o convoca, determina-se por aquilo que o modo grego de pensar nomeia “mundo”. Para esse pensamento, “mundo” se diz κόσμος. Essencialmente, κόσμος é tudo o que se vela e, desse modo, a obscuridade se encontra como elemento essencial. Ao pensar o que se vela, Heráclito pronuncia sua palavra nessa referência. Por isso, ela é cheia de cuidados, porque sua dinâmica abriga o que se vela. Desse modo, ela nunca se esgota em vocábulos significantes, mas sempre acena para o não-dito.

A dimensão de mistério do ser se refere ao obscuro e ao claro interpenetrados em uma mutualidade. Nesta não encontramos um e depois outro, mas um e outro como o “mesmo”. O obscuro é, em sua essência, o claro, assim como também o claro é, em sua essência, o obscuro. A “co-pertença” diz o acontecimento do mesmo na diferença, porque só na diferença pode haver relação e, somente na relação, pode o “mesmo” se dar enquanto tal.

O legado de Heráclito nos é transmitido tanto por pensadores como Platão, Aristóteles, Teofrasto, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco, como também pelos primeiros padres da igreja, como Hipólito, Orígenes, Clemente de Alexandria que, em seus

escritos, citaram passagens do pensamento de Heráclito. Essas passagens compõem a série de fragmentos aos quais temos acesso. As passagens de Heráclito que se encontram mencionadas em escritos de outros autores se inserem no contexto destes. As citações não nos permitem o vislumbre da obra heraclitiana em uma unidade, mas apenas o recorte, que serve a cada um dos autores que delas se utilizam. A tentativa de unificar esses fragmentos dispersos e isolados e, desse modo, alcançar uma proximidade da unidade e da coesão dos escritos de Heráclito, acontece a partir da Idade Moderna. Conhecemos atualmente aproximadamente 131 fragmentos⁵. No entanto, o fato de possuímos esses fragmentos organizados, reunidos, não nos garante nenhuma compreensão, nenhuma aproximação do âmbito em que o dizer de Heráclito deixa ressoar o dito na proximidade do não-dito. Obviamente que o trabalho de compilação segue vias de interpretação, de leitura apropriadora. Existe uma compilação, a do filólogo Hermann Diels, de 1901, que elenca os fragmentos em uma sequência⁶. Eles são hoje citados e enumerados de acordo com essa sequência elencada. A reconstrução do texto é indispensável para o estudo das fontes; sem ela o acesso aos fragmentos dos “pré-socráticos” nos seria muito difícil.

De acordo com Heidegger, somente um trabalho de apropriação, de interpretação, pode nos aproximar do “a-se-pensar” na palavra originária. Isto se dá do mesmo modo com qualquer obra. O fato de termos ao nosso dispor exemplares completos das obras de Platão, Aristóteles ou de qualquer outro filósofo, não nos garante uma abertura ao que nelas pode ser pensado. Essa abertura, no entanto, convém notar, não se dá como em uma espécie de “adequação”, no sentido moderno de entrar na “verdade” da obra, mas ela só ocorre na medida em que nos dispomos a pensar o “a-se-pensar” que incita o pensamento. Desse modo, na interpretação de Heidegger, a aproximação da palavra originária só pode ocorrer na medida em que estivermos voltados para o “a-se-pensar”. “Mais essencial do que conservar e possuir integralmente o escrito do pensador é relacionar-se, mesmo que à distância, com o a-se-pensar no pensamento desse pensador”⁷.

Nossa pesquisa entende como labor essencial, na leitura heideggeriana dos fragmentos dos “pré-socráticos”, aqui especificamente dos de Heráclito, os acenos para a experiência do “a-se-pensar”. Este não é um objeto do pensamento; as designações “sujeito” e “objeto” são estranhas para o mundo grego e, especialmente, para o âmbito do pensamento

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 51.

⁶ Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 52.

⁷ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 52.

originário. Isto até mesmo endossa o fato de não podermos falar em "adequação" do nosso pensamento "subjetivo" aos escritos de Heráclito.

Compreendemos aqui o "a-se-pensar" como a própria dimensão de mistério do ser que, ao provocar o pensamento, vela-se enquanto provocação. Em todo pensamento, o mistério do que incita a pensar se encontra resguardado; ele nada seria sem essa provocação. Por isso, em toda abertura essencial do ser, em toda fundação epocal de sua abrangência, o "mesmo", o "a-se-pensar", encontra-se subentendido. O fato deste se oferecer enquanto recusa, permite que no cuidado com o pensamento, desviemo-nos de pensar o que sempre e cada vez nos convoca, voltando-nos para o que se deixa iluminar, para o que se mostra. O "a-se-pensar" no pensamento dos pensadores é o "mesmo"; que reúne a diferença na unidade. O "mesmo" caracteriza o próprio originário, que não é o que antecede cronologicamente, mas é o uno "que nos precede e acede, numa misteriosa virada"⁸.

A grande questão que enreda o esquecimento do ser e, assim, todo o acontecimento do pensamento ocidental, é a dificuldade de se pensar a unidade como fulcro da diferença. O pensamento enredado no esquecimento institui dicotomias em comparativos ontológicos, ou seja, "se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia"⁹. As dicotomias do pensamento instituem a dimensão metafísica. No âmbito desta é que os pensadores da origem se tornam "pré-socráticos", "pré-aristotélicos" ou "pré-platônicos"; nesses títulos se encontra a própria referência à sobreposição da filosofia ao pensamento, da dicotomia ao jogo.

A tarefa assumida por Heidegger, que aqui elegemos como análise de nossa pesquisa, é a de, na retomada do pensamento originário, restituir o caráter de jogo desse pensamento. Essa restituição não é nada mais do que interpretação, experiência do "a-se-pensar". Do modo como estamos lendo o intento de Heidegger, não existe nenhuma pretensão de retomada de um pensamento "puro", perdido nos horizontes do tempo. A tarefa consiste, ao contrário, em pensar o "mesmo" que perpassa todo e qualquer pensamento, aquém do traço cronológico.

⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 57.

⁹ LEÃO, E. C; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 7.

No horizonte deste questionamento o pensamento dos primeiros pensadores gregos revela uma profundidade atual em que as questões arroladas e as preocupações moventes acenam para o mistério vigente de sua verdade, de outro modo imperceptível. Em conseqüência, se encolhe a distância cronológica de mais de dois mil e quinhentos anos, que deles nos separa. A estranheza desses pensadores deixa de nos ser externamente estranha para afirmar-se como nossa própria estranheza. É então que nos sentimos conosco quando estamos com eles¹⁰.

Os pensadores da origem não recebem o título de “obscuros” pelo que pensaram, mas pelo que não pensaram, ou seja, pelo que nesse pensamento dá a pensar na medida em que se vela. Por isso, a distância que nos separa da ambiência própria desses pensadores também nos aproxima.

A dimensão de mistério se traduz como a própria provocação do “a-se-pensar” ao pensamento. No retraimento do “a-se-pensar”, no mistério, o homem se dá enquanto pensador. Em sua referência ao pensamento, o “a-se-pensar” está sempre a convocar o homem a pensar o inesperado¹¹. Este é o que não se deixa apreender, que não se pode mensurar, justamente porque se oferece a partir do jogo do mistério. O pensamento, essencialmente, não acolhe “objetos”. Sua dinâmica própria é tensão e abertura ao mistério, ao jogo de mostrar e ocultar do ser. O pensamento se dá essencialmente enquanto interpretação, “hermenêutica”. O verbo grego ἑρμηνεύειν diz o trazer uma mensagem, trazer mensagens destinadas em um envio. Hermes, ὁ ἑρμηνεύς, o mensageiro dos deuses, transmite aos homens a mensagem de seus próprios destinos, encaminhadas pelos deuses¹².

A “hermenêutica”, considerada a partir desse âmbito, traduz o acesso do pensamento ao “a-se-pensar” e ao que a partir deste se envia. O envio do “a-se-pensar” constitui abertura do pensamento ao que se mostra retraindo e, desse modo, a “hermenêutica” encontra-se enredada ao acontecimento do mistério, do jogo. “Na hermenêutica, a interpretação procura, retornando-lhe à proveniência, recuperar o vigor originário do pensamento”¹³.

¹⁰ LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 9.

¹¹ Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευπῆσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 63.

¹² Cf. E. C. LEÃO; S. WRUBLEWSKI, [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 15.

¹³ Cf. E. C. LEÃO; S. WRUBLEWSKI, [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 15.

Uma retomada “hermenêutica” do pensamento de Heráclito exige que nos despojemos dos testemunhos de Platão, Aristóteles e outros mais, responsáveis pela transmissão das palavras dos pensadores da origem, para fazer a experiência do “a-se-pensar”.

Na análise do caminho da filosofia de Heidegger, em sua retomada das palavras de Heráclito, abre-se para nós uma via de acesso ao pensamento filosófico, metafísico, enquanto um pensamento possível que irrompe na história do ser, e não enquanto único possível. Somente nessa ambiência podemos contemplar a dinâmica do ser em jogo com a própria essência humana.

A palavra fundamental de Heráclito, λόγος, conduzirá toda a nossa pesquisa, acenando para o traço essencial que, sob a égide dessa palavra, encontra-se resguardado. A relação entre o λόγος e o ὁμολογεῖν, apontada no pensamento de Heráclito e retomada na interpretação de Heidegger, possibilita um enfoque sobre a questão da essência do homem e do próprio pensamento, assim como sobre a questão do ser em sua verdade. Pensar o ὁμολογεῖν significa, em nossa pesquisa, pensar a dimensão “religiosa” como horizonte que marca a relação constitutiva da essência humana: a relação com o λόγος, com a linguagem. O ὁμολογεῖν é a correspondência irrevogável do homem com o ser; é abertura da essência humana ao não humano, o jogo de uma instância com a outra. Nesse jogo, a unidade resguardadora da diferença se mostra enquanto instância instauradora da essência humana. Essa instância conjuga divino e humano em um “acontecimento essencial”. Por isso, pensar o ὁμολογεῖν se faz importante por dois fatores que se encontram conjugados, mas que separaremos aqui visando uma visualização esquemática: recolocar a questão da compreensão de λόγος no decorrer da tradição de pensamento ocidental, buscando, dessa forma repensar as próprias bases nas quais a “lógica”, e com ela toda a nossa tradição de pensamento se assenta; a partir de uma “lógica” em bases renovadas, pensar a dimensão “religiosa” como indissociável do pensamento, na medida em que este se oferece na correspondência ao mistério do ser.

O primeiro capítulo de nossa dissertação procura traçar algumas considerações iniciais a respeito do λόγος e do modo como este marca o pensamento metafísico em uma interpretação por ela própria delimitada. Nesse capítulo, tratamos primeiramente da referência entre λόγος, ἐπιστήμη e τέχνη, de modo a elucidar a importância dessas palavras para o desenrolar do domínio da metafísica. O modo de pensar da ciência moderna, marcado pela técnica, constitui-se em detrimento de uma certa interpretação do λόγος. A referência entre essas três dimensões (λόγος, ἐπιστήμη e τέχνη) ocorre desde cedo no pensamento dos

gregos, notadamente no de Platão. Na ressalva dessa referência, queremos fazer notar o modo como o λόγος se sobrepõe como “enunciado”. Na determinação do λόγος como “enunciado”, a dimensão de mistério do “a-se-pensar” permanece esquecida, enquanto que todo o caráter de notabilidade se volta para o “dizer” enquanto “expressão”.

O fato do λόγος se determinar enquanto “enunciado”, “expressão”, assinala o irromper do domínio da metafísica: a passagem do pensamento originário para a filosofia. Obviamente que essa passagem não significa rompimento. O “mesmo” perpassa o pensamento, o “a-se-pensar” entreluz nos recônditos da metafísica, constitui suas bases íntimas. No entanto, o que queremos sublinhar é que não é sem importância, sem conseqüências, o caminho de compreensão do λόγος na história do pensamento ocidental. O λόγος é palavra fundamental e, enquanto tal, abriga o mistério da origem velada do pensamento. Descortiná-la das malhas interpretativas da metafísica é, então, a tarefa de deixar ressoar o “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*) como o mais digno “a-se-saber” (*das Zu-wissende*).

No âmbito de interpretação do λόγος enquanto palavra que possibilita o ressoar do “a-se-pensar”, a ἀλήθεια e a φύσις, que são interpretadas metafisicamente, consecutivamente, como “verdade” e “natureza”, revestem-se de sentido mais originário. A primeira, ἀλήθεια, é perscrutada, na interpretação de Heidegger, enquanto “desencobrimento”; a segunda, φύσις, enquanto “surgimento”. Ambas se situam no espaço de jogo essencial do λόγος, do “a-se-pensar”, e instituem a dinâmica de presença e ausência, mostrar e ocultar. A ἀλήθεια é, antes de tudo, o “desencobrimento” que se encontra na guarita do “encobrimento”. O traço essencial da ἀλήθεια é o λήθη, o “encobrimento”. Da mesma forma, a φύσις não é um “surgimento” que se mantém estático, na perspectiva da simples presença, mas sim um surgimento que já sempre tende ao “encobrimento”, ao velamento; e mais ainda, que possui como traço essencial o “encobrimento”. Desse modo, a referência entre as palavras fundamentais λόγος, ἀλήθεια e φύσις permite que a dinâmica própria do “a-se-pensar” na dimensão de mistério seja entrevistada.

O segundo capítulo de nossa dissertação perscruta, por sua vez, a referência entre o λόγος e a essência humana: entre o λόγος e o λόγος humano. Na perspectiva do λόγος de Heráclito, Heidegger conduz a questão da essência humana como o próprio espaço de acontecimento do jogo desde o qual o mistério do ser se oferece. Esse capítulo tratará de esclarecer detalhadamente o sentido do λόγος em prisma “hermenêutico”, assim como apontar como ele ocorre no e para o homem. A referência entre eles se dá no ομολογεῖν, que

é a correspondência do λόγος humano ao λόγος ou, em outras palavras, a abertura do homem ao “a-se-pensar”. Na dimensão do ὁμολογεῖν, na convocação, no apelo do λόγος ao homem, este último pode homologar, isto é, dizer o “mesmo” que diz o λόγος. Esse dizer o “mesmo” não é, entretanto, dizer o igual, em uma repetição vazia, mas antes, o apropriar da essência humana na essência do λόγος. Nessa apropriação, a diferença se deixa entrever enredada pela unidade e o dizer do homem ocorre em uníssono com o uno que o convoca. Esse dizer deixa ressoar a articulação da unidade no acontecimento apropriador de ambas as essências.

Essa referência, que pode ser contemplada entre a essência do λόγος e a essência humana, coloca o problema da linguagem em base diversa da que encontramos na metafísica. Para esta, a linguagem é um instrumento do qual o homem dispõe para comunicar-se, ou seja, um modo de comportamento especificamente humano.

Na compreensão de Heidegger, a linguagem se oferece enquanto um modo do ressoar da unidade do acontecimento de λόγος e λόγος humano. A abertura da clareira (*Lichtung*) da linguagem faculta ao homem ser homem; ele alcança sua medida de essência enquanto acede ao apelo da linguagem. Sendo assim, o homem não dispõe da linguagem, mas, ao contrário, somente pode se dar enquanto tal na medida em que se abre ao apelo desta.

No ὁμολογεῖν, o homem se abre ao apelo do destinado pelo λόγος. Entretanto, o ὁμολογεῖν não é o próprio destino, mas tão somente o modo de recolha do homem no destino do λόγος. O ὁμολογεῖν, na medida em que se recolhe no λόγος, torna-se um envio sábio. Em outras palavras, “o λέγειν dos mortais, sendo, como ὁμολογεῖν, de acordo com o destino, torna-se, à sua maneira, um envio sábio”¹⁴.

A pertença mútua de λόγος e λόγος humano, esclarece-nos que tanto um quanto outro só podem se dar na referência, ou seja, não existe um λόγος para além do λόγος humano e vice-versa. Mesmo que o λόγος não se limite ao λόγος humano, isto é, não se esgote na essência humana, ele só se dá enquanto λόγος apropriado na “co-pertença” junto a ela.

O terceiro capítulo perscruta a pertença mútua de λόγος e λόγος humano, que se deixa contemplar a partir do ὁμολογεῖν, de modo a indicar o caráter de abertura da essência humana ao não humano, ao divino. Isto é possível na medida em que tomamos a referência apontada por Heidegger, em sua leitura dos fragmentos de Heráclito, entre os termos λόγος,

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 196.

πάντων κεχωρισμένον e γνώμε θεία. Na articulação com o λόγος, o πάντων κεχωρισμένον pode ser compreendido enquanto “região de encontro”, a partir da qual os entes se circunscrevem em surgimento; γνώμε θεία se traduz como a via que conduz, que dirige o fulgurar desse surgimento. Essa via, desde a qual os entes são encaminhados à luz, não é humana, mas se oferece somente na guarita do homem.

Em tudo o que surge se aloja o traço essencial da diferença, do não humano, do divino. O pensamento metafísico se esquiva de pensar essa diferença. O ὁμολογεῖν, por sua vez, permite o acolher da diferença na medida em que se recolhe no λόγος. Isto conduz para uma experiência da essência humana que libera, em sua dinâmica, o ressoar do mistério.

No “saber” do ὁμολογεῖν se aloja o incomensurável, o não calculável. Não calculável na medida em que se retrai, que só se oferece no modo de uma retração. Pensar nessa ambiência é oferecer ao λόγος novos contornos, aliviá-lo das malhas interpretativas do pensamento metafísico e encontrá-lo aberto a novos panoramas de sentido.

A experiência do pensamento, que buscamos perscrutar em nossa pesquisa, a partir da perspectiva de Heidegger, em respeito ao λόγος pensado por Heráclito, pode ser compreendida como uma “lógica” de bases renovadas. Essas bases nada mais são do que o caráter de abertura do pensamento ao ser em sua recusa ou retração. O pensamento em sua referência indelutável ao λόγος, encontra, na experiência do ὁμολογεῖν, seu retorno calmo ao “a-se-pensar”. Na proximidade deste último, o pensamento possibilita que o mistério se ofereça enquanto modo de acontecimento da própria remissão entre o homem e o ser. Marcada pela via do não humano, que demarca os limites próprios de uma fronteira (que consiste sobretudo em uma abertura), a essência humana se encontra apropriada.

O pensamento que medita (*besinnliches Denken*) se demora junto à via do não humano, do mistério intrínseco à referência da essência humana à essência do ser. Isto quer dizer que ele se demora junto ao que está mais próximo e que, no entanto, consideramos cotidianamente ser o mais distante: o “a-se-pensar”. Enquanto o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) nunca para, passando de coisa em coisa sem cessar, carecendo sempre de novidades, o pensamento que medita se demora junto ao “mesmo”¹⁵.

O que queremos indicar, a partir do capítulo três é de que forma a “lógica”, enquanto condutora dos liames do pensamento, institui o modo metafísico de pensar o λόγος, e em que medida a “hermenêutica” do λόγος, ou seja, a experiência de pensá-lo em sua dinâmica

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 13.

essencial (unidade na diferença) possibilita a experiência de uma “lógica” em bases renovadas, uma “lógica” originária¹⁶. Esta, de acordo com Heidegger, só é possível enquanto saber preparatório, isto é, enquanto despojada de um caráter representacional, e disposta ao “aguardar” do advento do ser em sua verdade.

O “a-se-pensar” e o “a-se-saber”, nos recônditos desse pensamento, referem-se sempre ao “mesmo”, ao uno, que ao deixar ser a diferença em seu seio, recolhe-se enquanto unidade. O pensar preparatório do ὁμολογεῖν permite o apropriar de λόγος e λόγος humano; nesse apropriar é que se torna possível que o ser aceda à linguagem em sua verdade.

O que nos importa pensar, como núcleo de nossa pesquisa, e que o terceiro capítulo suscita enquanto questão, é de que modo o pensamento do ὁμολογεῖν, despojado de todas as fôrmas da “lógica” corrente, pode se constituir em um retorno calmo do ser a sua verdade¹⁷. Diante dessa questão, a dimensão de mistério pode ser entrevista no pensamento de Heidegger não como dimensão de um segredo inacessível, como se o ser se colocasse em uma “região” para além do homem, mas enquanto a própria dinâmica do pensamento. Somente a partir do jogo de mostrar e ocultar do ser, o pensamento se oferece enquanto “entre”, o mediador que apropria a essência humana junto ao ser.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 367.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Heráclito*, p. 392.

CAPÍTULO 1: O ΛÓΓΟΣ E A “LÓGICA”

I. O λόγος e o problema da “lógica” e da metafísica ocidental

Conhecemos pelo título “lógica” o que de há muito se conjecturou chamar “a doutrina do pensamento correto”¹⁸. Ocupar-se com a “lógica” significa aprender a pensar corretamente, enredando uma construção de formas e regras do pensamento, trabalhando-as em nós para que delas usufruamos¹⁹. Ocorre com a doutrina do pensamento correto que seu sucesso ou fracasso depende não apenas do conhecimento das regras próprias do pensamento, mas, igualmente, de sua aplicação correta. No entanto, a questão que surge é: a que se aplica o pensamento correto? Certamente que às coisas com as quais lidamos cotidianamente, no reino da experiência humana. Contudo, faz-se necessário que percorramos o âmbito em que as coisas e a sua “lógica” se encontram instaladas para que se possa esclarecer qual a relação entre o pensamento e a “lógica”. O que diz o termo “lógica”?

Os termos λογικόν e λογικά referem-se ao λόγος, que é traduzido costumeiramente por “saber”. O λόγος é, no entanto, uma expressão abreviada de ἐπιστήμη λογική, portanto, para que nos aproximemos de seu sentido, é preciso que nos aproximemos do sentido de ἐπιστήμη. O verbo correspondente a ἐπιστήμη é ἐπίστασθαι, que significa colocar-se diante de alguma coisa, permanecer em sua proximidade, deparar-se com ela, permitindo que ela se mostre em sua visão²⁰. O se colocar em permanência diante de algo, dispensando-lhe atenção, ἐπιστήμη, nos torna “cientes” daquilo diante do que nos colocamos. Dessa forma é que podemos tender para (*vorstehen*) a coisa junto a qual nos

¹⁸ A partir da familiaridade dessa compreensão, o homem pode reconhecer em cada caso o que é “lógico” e o que não o é; o teor da regra confere veracidade ao pensamento. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 199.

¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 199.

²⁰ Ἐπίστασις também possui o sentido de permanecer diante de algo, em atenção para alguma coisa. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 204.

demoramos e isso significa, entender-se com a coisa em questão. Por isso, podemos traduzir ἐπιστήμη por “entender-se com-alguma-coisa”²¹.

Contudo, a tradução de ἐπιστήμη se dá, costumeiramente, como “ciência”, que nos remete de forma imediata e igualmente imprecisa a uma aproximação com a ciência moderna. A imprecisão dessa tradução, a aparente obviedade que nela encontramos, ocorre favorecida pela proximidade entre a essência da ciência moderna e a essência da técnica. Com essa aproximação podemos experimentar o nexos intrínseco, o parentesco mais próprio entre a ciência moderna e a ἐπιστήμη grega. “Para a tradução de ἐπιστήμη pela palavra alemã ‘*Wissenschaft*’ poder-se-ia tomar como apoio o fato, sempre lembrado, de que as histórias ocidental e moderna remontam ao mundo grego, e que essa proveniência do grego vale, sobremaneira, com relação ao conhecimento e ao teor do saber ocidentais”²². A afirmação de que se pode e em certo sentido, deve-se, traduzir ἐπιστήμη por “ciência”, esta tomada em sua essência técnica moderna, deve-se à proximidade entre a essência do saber (a ciência), tal como experimentada pelos gregos e a τέχνη²³. Qual é, contudo, a proximidade entre os termos? Como eles se conjugam?

A raiz de τέχνη é τέκω, τίκτω, que se traduz costumeiramente por “procriar”. O que se procria é τὸ τέκον, a criança, sendo τίκτω usado na acepção de parir, dar à luz. O sentido grego e pouco pensado de τέκω, de acordo com Heidegger, não é especialmente o fazer e aprontar, mas o “conduzir alguma coisa para o desencobrimento, pro-duzir”²⁴. Nesse sentido, a τέχνη é uma forma de ἀληθεύειν, porque “ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil”²⁵. Ὁ τέκτων é o produtor, que procede a partir do desencoberto para o aberto²⁶. Temos, assim, que todo a produção, todo o proceder, movimenta-se no âmbito do desencobrimento, “nesse que é o âmbito de todos os âmbitos em que o homem se encontra e

²¹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 204.

²² M. Heidegger, *Heráclito*, p. 205-6.

²³ “Τέχνη ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, justamente com a palavra ἐπιστήμη. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento. Numa meditação especial, Aristóteles distingue ἐπιστήμη de τέχνη e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas descobrem”. HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

²⁴ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 213.

²⁵ M. Heidegger, *Ensaios e Conferências*, p. 17.

²⁶ Na palavra “arquiteto” encontramos ὁ τέκτων, que pode ser compreendido aqui como o homem que realiza o procedimento de trazer para o aberto, no sentido de produzir na construção, no entalhe, na formação. “Do ponto de vista do projeto, a pro-dução de um templo orienta-se a partir do arquiteto e pelo arquiteto, enquanto ἀρχή de um τεκεῖν”. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 214.

se perde, anda e repousa, cresce e decai, instaura e aniquila”²⁷. Essa produção humana distingue-se das “produções da natureza”, porque não possui o mesmo modo desta em seu procedimento. Pensada de modo grego como φύσις, a “natureza” é surgimento desde si mesmo. Certamente que, enquanto tal, a φύσις se relaciona com o “desencobrimento”, ou seja, com a ἀλήθεια e, concomitantemente, com o “encobrimento”, ou seja, com λήθη²⁸. A τέχνη é, antes de tudo, preparo do desencoberto (ἀληθές), ou seja, do verdadeiro²⁹. “Denominando-se o estar intimamente no verdadeiro com a palavra ‘saber’, que deve ser tomada em sentido amplo e rico, então a τέχνη é uma espécie de saber que ilumina, que dá a ‘claridade’”³⁰.

A ἐπιστήμη se conecta à τέχνη de forma tão estreita que podemos dizer que, quando encontramos o uso de uma palavra, a outra se lhe encontra já pressuposta. Isto justamente a partir do mundo grego, que funda o nexos de essência entre o “saber”, a ἐπιστήμη, e a τέχνη³¹.

Percorrido brevemente o percurso de esclarecimento sobre o nexos entre a ἐπιστήμη e a τέχνη, podemos retomar a procura pelo nexos entre ἐπιστήμη (que já sempre pressupõe a τέχνη) com o λόγος. Como já vimos, “lógica” é a forma abreviada para ἐπιστήμη λογική, que expressa aquilo que diz respeito ao λόγος. Contudo, o que diz λόγος? O que encontramos resguardado nessa palavra? Assim como os termos ἐπιστήμη φυσική e ἐπιστήμη ἠθική³², ἐπιστήμη λογική refere-se também à totalidade dos entes, ou seja, nesse

²⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 214.

²⁸ Enquanto a ἀλήθεια é o desencobrimento, λήθη remete à encobrimento. Este sobrevém sobre a relação entre as coisas e o homem, “desloca tudo do desencobrimento concedido, a tal ponto que o encobrimento, ele mesmo, no desencoberto se subtrai”. HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008. Essa relação entre desencobrimento e encobrimento, com a “natureza” entendida como φύσις, só ocorre quando se pensa nesta de modo originário, diferentemente do que pensamos com esse termo (“natureza”) como “âmbito de oposição à história”. As relações entre a φύσις, o desencobrimento e o encobrimento; como surgimento no desencobrimento que já sempre tende ao encobrimento, jamais alcançaram, de acordo com Heidegger, suficiente clareza e fundamentação, conservando-se, dessa forma, como questão digna “a-se-pensar”. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 214.

²⁹ A técnica é uma forma de desencobrimento. Ela se dá no âmbito no qual ocorre descobrimento e desencobrimento, ou seja, no qual a própria ἀλήθεια se oferece como a clareira (*Lichtung*) iluminadora, desde a qual a verdade acontece. HEIDEGGER, M. *Ensaíos e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 18.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 215. Os gregos pensaram na palavra τέχνη o caráter sábio. Isso se deixa ver na frequência em que essa palavra significa “astúcia”. No entanto, esse fato não nos faculta entendermos ἐπιστήμη-τέχνη como uma espécie de “saber”, como o lado teórico, contraposto a uma ação, uma “prática”. O teórico constitui, para os gregos, a forma mais elevada de ação. Isto revela que a ἐπιστήμη-τέχνη não é um tipo de “saber” que antecede e se contrapõe à ações. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 215.

³¹ Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 216.

³² Junto do termo ἐπιστήμη λογική aparecem, historicamente, outros dois, quais sejam, ἐπιστήμη φυσική e ἐπιστήμη ἠθική. O primeiro, ἐπιστήμη φυσική, diz respeito ao entender-se com alguma coisa pertencente à

termo se mostra o modo de acordo dos entes com o ser. A partir da compreensão assentada no pensamento metafísico, a expressão ἐπιστήμη λογική ganha o sentido de “enunciação”, ou seja, o dizer no sentido de tornar manifesto, enquanto expressão. O λόγος é nessa ambiência de sentido, o “enunciado”.

No dizer do λόγος, o dito, o que nele se mostra, é colocado diante de nós. Isto aponta para o fato de que o essencial do λόγος não é o dizer enquanto enunciação falada, mas o colocar diante, o mostrar³³. Contudo, a “lógica” compreende o λόγος como “enunciado” e este enquanto uma atividade humana, como modo próprio (que pretende ser o único) de considerar os entes em sua totalidade. A “enunciação” constitui um comportamento particular, próprio, em meio a outros modos de “comportamento” do homem frente aos entes. Sendo assim, o λόγος é somente um caso específico entre os muitos modos de comportamento possíveis do homem³⁴. O homem é um ente específico em meios aos outros entes, porque é um τὸ ζῶον λόγον ἔχον, ou seja, aquele que possui o caráter distintivo da enunciação. Este é um grande ponto de separação do homem em relação aos animais; estes são ζῶον ἄλογον, ou seja, ser vivo sem λόγος. Esse α não significa somente privação, sendo que esta ocorre enquanto anseio por algo ausente. O animal está simplesmente excluído do λόγος³⁵. Aquilo que caracteriza o homem em sua radicalidade de essência, de acordo com essa perspectiva, é o seu estar em posse de um λόγος.

φύσις, aos φύσει ὄντα. Estes são todos os entes que abrigam em si mesmos geração e corrupção, enquanto surgimento e declínio: o céu e a terra, as estrelas, o mar, as montanhas, as pedras, as águas, a flora e a fauna. No amplo sentido de perdurar em surgimento que tende a encobrimento, encontram-se entre os φύσει ὄντα também o homens e os deuses, uma vez que estes aparecem e permanecem, assim como deixam de ser, desaparecem, ou seja, “lançam os olhos para o desencoberto e se retraem”. A ἐπιστήμη φυσική perscruta o ente na totalidade e, concomitantemente, em sua unidade (*im All-gemeinen*), ou seja, na medida em que cada ente se dá enquanto ente, que é, pode e deve ser um ente: aquele que é no ser. O segundo termo, ἐπιστήμη ἠθική, tem em comum a procura pela apreensão do ente a partir do ser, de se colocar diante dos entes e deixar que eles se mostrem em seu ser. Isto quer dizer: entender-se com aquilo que pertence ao ἦθος, que significa morada, modo de ater-se a. A ἐπιστήμη ἠθική refere-se ao modo em que o homem habita, ou se já, se atém junto a totalidade dos entes, o modo em que se mantém junto aos entes. O entender-se e ater-se junto aos entes, o entender-se com o ἦθος, o saber do ἦθος, é a “ética”. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 218.

³³ Esse é o ponto fulcral de nossa pesquisa: mostrar o estatuto originário do λόγος e seu modo idiossincrático de conduzir as coisas à aparição.

³⁴ Podemos dizer a partir disso que o λόγος, enquanto modo de “comportamento” capaz de enunciados, pertence ao ἦθος. Nesse sentido, a “lógica” é uma ética de caráter específico, a que se refere ao comportamento humano de propor enunciados, dito em outras palavras: a ética do λόγος. Isso abre uma grande e importante ressalva para o pensamento filosófico, qual seja, o de que a “lógica”, a “ética” e a “física” encontram-se imbricadas, em uma referência essencial. Mesmo que tenhamos aprendido desde muito cedo a separar essas instâncias, elas originariamente se encontram entrelaçadas em tramas essenciais, sendo que uma remete à outra. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 227-228.

³⁵ Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 228.

A essência do homem ocidental encontra-se marcada por essa distinção: o homem é um ζῷον λόγον ἔχον, que na transposição latina surge como: *homo est animal rationale*, ou seja, o homem é um ser vivo racional. A partir da relação entre λόγος e *ratio*, cunhada a partir do pensamento moderno, temos que o homem é o animal pensante. Por todo o decorrer da metafísica ocidental o homem é tomado a partir do λόγος e este é interpretado como pensamento. A “lógica” se configura na referência ao destino do λόγος na história do pensamento ocidental, na referência ao modo como este desdobra a sua essência e, concomitantemente, como a retrai.

II. “Lógica” e pensamento: o λόγος tomado a partir da perspectiva da reflexão e da subjetividade

A “lógica” e suas implicações epistemológicas, no rumo do pensamento da subjetividade moderna, encontram-se aliciadas ao estatuto do “eu”. Este é mantido pela esfera da “reflexão” e ocorre do seguinte modo: o pensamento reflexivo se oferece de tal forma que sempre se curva diante de si mesmo “e o que se com-pensa no pensado curva-se de volta sobre aquele que pensa”³⁶. O pensado é pensado, nesse modo, como o que se contrapõe ao pensante. Dito de uma outra forma: a um “sujeito” sempre se contrapõe um “objeto”. O “sujeito” é o agente do conhecimento, enquanto aquele que representa para si os objetos, os traz à proximidade, aos pés de si.

Para Heidegger, se a remissão do representado recai em um “sujeito” colocado sobre si mesmo, ou seja, em um sujeito reflexivo, a representação nada mais é do que a captura dos objetos e o emparelhamento destes em casos³⁷. Por isso, a questão fundamental que se coloca, de acordo com o autor, é a do modo como o pensamento se recurva sobre si mesmo, de onde e para onde ele se conduz e reconduz. Isso leva a pensar a própria condição de possibilidade do pensamento e isso quer aqui dizer, pensar a profundidade que se encobre na medida em que ele se abre, clareando³⁸. No entanto, será que a “lógica” é capaz de propiciar a experiência

³⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 230.

³⁷ O homem não vê o aberto assim como os animais, em uma dissolução nele, mas somente o vê delimitado, circunscrito, a partir de um horizonte que encerra uma perspectiva. Os limites de nosso olhar conferem a disposição das coisas ao nosso redor em liames bem cerceados. Mesmo que o homem perscrutasse o aberto em um vôo rasante, mergulhando em suas camadas, ainda assim seriam apenas camadas do aberto vistas em ocular previamente demarcada e não em indiferenciação.

³⁸ O verso de Hölderlin é chamado por Heidegger para perscrutar a dimensão profunda do pensamento: “Quem pensou o *mais profundo* ama o *mais vivo*” ou em uma outra ênfase: “Quem *pensou* o mais profundo *ama* o mais vivo”. “Só quem já pensou é que pensa, assim como só quem viu é que pode ver. O pretérito perfeito é o

dessa referida profundidade do pensamento voltado para sua reflexão própria e originária? Novamente nos perguntamos: o que é o λόγος? Já dissemos que o λόγος é colocado ao lado do pensamento, como uma palavra que evidencia o modo deste último ser compreendido em um âmbito próprio: o da metafísica ocidental. “Nessa equiparação de pensamento e λόγος esconde-se a origem do pensamento ocidental, esconde-se de maneira inaparente, sem alarido, sem mercador, a ponto de parecer - e isso há milênios - que esse fato não tem a menor importância”³⁹.

A “lógica” faz a experiência do λόγος enquanto λέγειν τι κατά τινος, ou seja, o enunciado de algo sobre algo⁴⁰. Dentre muitos outros comportamentos do homem, o juízo e o enunciado estão inclusos. Caso tomemos a “ética” como “ciência” que disserta sobre os modos de comportamento do homem, como posturas do homem em seu ater-se frente ao ente, temos que a “lógica” é um ramo da “ética”. Desse modo, a “lógica” poderia ser compreendida como a “ética” do comportamento enunciador. No entanto, o homem não é definido como άνθρωπος ζῶν ἦθος ἔχον, um ser vivo que se distingue dos demais por possuir um ἦθος, mas por ser άνθρωπος ζῶν λόγος ἔχον, um ser vivo que possui λόγος⁴¹. Essa definição marca o modo de pensar da metafísica ocidental, a partir da qual o homem é sobrelevado como o animal que possui λόγος, como animal racional.

O que justamente caracteriza a capacidade da razão é o pensamento. Ser racional, ser capaz do pensamento enquanto razão, este é o modo como a essência humana permanece experimentada pela metafísica⁴². De acordo com Heidegger, a “lógica”, cerceando os limites do homem e de sua relação com o ser, opera como uma espécie de impedimento para que o

presente em sentido próprio, e este, o futuro. Em sentido próprio, o pensamento é o verdadeiro amor e a familiaridade no fundo essencial de toda remissão: re-virada. Só quando o pensamento já pensou o seu mais profundo e, assim, começa e prossegue pensando o que é única e propriamente o a-se-pensar, só então é que entra em jogo a re-virada para si própria do pensamento, a reflexão originária”. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 232.

³⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 233.

⁴⁰ No período romano e na Idade Média o λόγος é compreendido como *enuntiatio*, enunciado, enunciação, mas também no sentido de *propositio*, proposição, exposição e, assim, como *recta determinatio iustorum*, justa determinação do correto, *iudicium*, juízo, ou seja, λόγος é juízo, cujos elementos são os conceitos e tais se compõe na forma de conclusões. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 234.

⁴¹ Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 234.

⁴² De acordo com Heidegger, Nietzsche, enquanto último pensador da metafísica, assumiu essa determinação da essência do homem e o chamou de animal esperto, animal de conhecimento. Para o Nietzsche posterior essa definição do homem é apenas metade do caminho, porque este, enquanto animal *rationale*, não passaria de um animal, um animal que ainda não encontrou sua essência. A essência da razão (da subjetividade), não é, para o pensador em questão para Heidegger, mero pensamento ou entendimento, mas vontade. O homem pensado a partir da vontade vai além do homem apreendido até hoje: o homem da vontade de poder é o “super homem”, o homem futuro da metafísica. O λόγος torna-se *ratio*, a *ratio* torna-se razão, a razão torna-se vontade pensante e esta, tornada vontade de poder, constituindo a essência do homem, torna a “lógica” tão universal como a “física” e a “ética”. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 235-236.

λόγος se desdobre essencialmente. Esse impasse é marcado pela filosofia de Kant em seu jogo com a *ratio*. A “lógica transcendental” kantiana foi um passo para uma nova “lógica”, cujas transformações conduziram uma época de pensamento, que Heidegger data de 1790 e 1830⁴³, ressaltando expoentes do pensamento metafísico tais como Fichte, Schelling e Hegel. Nesse ínterim do pensamento, a “lógica” se encontra em novas formulação e importância. Hegel pensa na “lógica” uma “razão absoluta” que encontra a pura consciência de sua essência, que se totaliza e plenifica em si mesma. Todos os pensadores que pensam a partir da “lógica” empreendida por Kant a comparam com a antiga “lógica”, com o seu começo entre os pensadores gregos⁴⁴. Isso acentua o fato de que a “lógica” não constitui, para o pensamento ocidental, uma mera ordem ou disciplina do conhecimento fragmentado, mas sim “o caminho e a dimensão do pensamento metafísico”⁴⁵. A “lógica” enquanto doutrina do pensamento correto, concebe o λόγος como pensamento, como razão, *ratio*. “A ‘lógica’ é a metafísica do λόγος”⁴⁶. Dessa forma, é em seus recônditos que a essência do λόγος e com ela a do próprio homem se definem.

A “lógica” carrega esse nome justamente porque nela o λόγος é apreendido de uma forma particular. Isto desemboca no questionamento, assumido por Heidegger, que se pergunta se essa forma particular de considerar o λόγος é capaz de favorecer a experiência da essência do λόγος de forma originária ou se essa consideração da “lógica” não incorre justamente em uma perspectiva que acredita ser a verdadeira, a única, enquanto não passa de um impedimento ao desdobramento do λόγος em sua essência.

A determinação da “lógica”, que orienta os liames do λόγος, não é algo sem importância; nela se encontra em jogo a determinação essencial do “saber absoluto da metafísica”⁴⁷. Para o pensamento moderno, essa determinação viabiliza transformar a filosofia

⁴³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 241.

⁴⁴ Somente com Platão a “lógica” se inicia. Mesmo que o λόγος perpassasse o pensamento dos pensadores pré-socráticos, dos pensadores da origem, ele não caracterizava uma “lógica” tal como sobrelevada no pensamento de Platão. Para a “lógica”, o λόγος se encontra circunscrito ao seu domínio próprio, particular, na perspectiva e direcionamento de sua investigação, enquanto disciplina que prescreve o percurso de seu conteúdo e, desse modo, torna esse percurso como o único viável ao λόγος. Isso significa que a “lógica” se exerce na sua distinção em relação às outras disciplinas (a “física” e a “ética”), determinando sempre os seus limites, sua tarefa e modo de proceder. Ela somente admite uma visão e um questionamento em relação ao λόγος segundo sua própria orientação, destacando o predomínio da disciplina sobre a coisa nela discutida. Desse modo, a “lógica” se cunha no mundo grego. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 244-245.

⁴⁵ “Este fundamenta e edifica, para o homem ocidental, o posicionamento básico do homem ocidental em meio à totalidade dos entes”. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 243.

⁴⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 243.

⁴⁷ O nome “metafísica” não foi utilizado e nem conhecido por Platão e Aristóteles. Ele é posterior e exprime o entender-se com o ente em sua totalidade, assim como a “física” em seu fundamento, no sentido que já

em saber absoluto, erigindo o predomínio da “disciplina” por sobre as coisas. A “lógica” ocidental encontra seu termo máximo, sua máxima realização no sistema da metafísica, na filosofia de Hegel. Nesta, o núcleo do sistema da metafísica aparece com o nome “lógica”, a ciência absoluta e auto-consciente da razão. Essa realização máxima da “lógica” no seio do pensamento moderno, consumada na filosofia de Hegel, é devedora da filosofia de Kant, sendo essa última por toda parte uma “lógica”, isto é, doutrina da razão, do pensamento e do juízo, tal como se anunciam nos próprios títulos de suas obras⁴⁸. Essa máxima realização, de acordo com Heidegger, não favorece uma experiência com a essência do λόγος, mas pelo contrário, o restringe nas malhas de determinações da metafísica, inviabilizando a experiência da essência do λόγος. Isto assinala o estatuto de questionamento do pensamento de Heidegger em referência à “lógica” e a sua exigência e modo de conceber o λόγος.

Experiência muito mais radical do λόγος, que possibilita uma profundidade de pensamento, a partir da qual se pode pensar inesperadamente o mais profundo⁴⁹, Heidegger acredita encontrar no pensamento dos gregos anteriores a Platão e Aristóteles, ou seja, os pensadores da origem⁵⁰.

III. Λόγος e pensamento originário

Para a “lógica” parece certo e indiscutível que o λόγος seja compreendido enquanto “enunciado” e, como tal, pertença ao dizer. O dizer é sobretudo discurso e linguagem e,

discutimos anteriormente. “*Meta* pode significar e significa aqui: adiantar-se, dar um passo adiante de..., ultrapassar. O pensamento, a ‘física’ ultrapassa o ente dado para aquilo que determina o ente como tal: para o ser. Uma vez que, em seu propósito originário, a física pensa a partir dos entes, e deles em direção ao que se distingue dos entes, ela é, como tal, meta-física. Toda metafísica é, porém, inversamente ‘física’. Isso significa: o ente que a metafísica questiona para além dele próprio, em direção ao seu fundamento, determina-se pela φύσις. Isso deixa, porém, em aberto em que medida se pode fazer a experiência da essência da φύσις”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 246.

⁴⁸ Quais sejam essas obras: *Crítica da Razão Pura*, de 1781; *Crítica da Razão Prática*, de 1788; *Crítica da Faculdade do Juízo*, de 1790. Nesses títulos encontramos a palavra “crítica”, que traz nesse contexto algo do significado originário do verbo grego κρίνειν, que significa: discernir, separar, distinguir e destrinchar as linhas que delimitam algo em sua essência. O que quer dizer que nos títulos das obras de Kant, “crítica” significa discernimento da essência da razão. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 247.

⁴⁹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 252.

⁵⁰ O título de pensadores “da origem” ocorre como questionamento que procura pensar o pensamento dos primeiros gregos: Tales, Anaximandro e Anaxímenes, Zenão e Xenófanes, Heráclito e Parmênides, que viveram entre os fins do século VII e os meados do século V a.C. Esses pensadores já foram intitulados de pré-aristotélicos, pré-platônicos e pré-socráticos. O prefixo pré-assinala e abriga uma perplexidade do pensamento: Sócrates, Platão e Aristóteles inauguram o domínio da filosofia na História do Ocidente. Nesse sentido, os primeiros pensadores preparam ou antecedem o advento desse acontecimento. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 7.

portanto, o λόγος é o próprio aparecimento da linguagem. Tudo isso ronda o pensamento ocidental de forma explícita. Que o λόγος seja interpretado como verbo e palavra, como discurso e linguagem, isso é bem conhecido para a metafísica. Contudo, o que não se pondera é que λόγος não pode significar originariamente discurso e linguagem, muito embora desde cedo tenha adquirido essa acepção; desde cedo entre os gregos, o λόγος e o verbo que lhe corresponde λέγειν expressam esses sentidos, mas não se esgota neles. Esse enigma conserva-se desapercibido no seio do pensamento metafísico e é sobrelevado no pensamento de Heidegger como grande acontecimento que dá a pensar⁵¹.

Por que λόγος e λέγειν significam discurso, linguagem, mas, no entanto, não se referem a nada de lingüístico e nem a uma capacidade de linguagem por parte dos homens? Por que é que se perde, com essa significação, a essência própria e originária do λόγος? Mais ainda: o que é que essa mesma essência tem a ver com a perda do seu significado originário? Onde podemos encontrar o fundamento do λόγος? Todas essas questões e muitas outras que se podem oferecer a partir destas não clamam por respostas, mas constituem aceno para que possamos adentrar uma ambiência de sentidos distinta da que nos deparamos ao tratar do λόγος a partir da “lógica”. “Sem colocarmos essas questões, jamais alcançaremos um saber do fato e do que os gregos pensaram naquilo que diz o λόγος. Sem esse saber, não conheceremos o que permanece impensado no λόγος e porque permaneceu, e precisou permanecer, impensado. Sem isso não sabemos em que medida esse impensado ainda se resguarda no pensamento ocidental como a-se-pensar”⁵².

Perguntar-se pelo sentido de λόγος implica em perscrutá-lo enquanto palavra que cintila no seio do pensamento grego. O labor de Heidegger nesse sentido não esboça uma reunião de passagens em que o termo apareça historicamente e, a partir disto, torne possível algumas afirmações acerca do significado procurado. Para o autor, o questionamento por palavras fundamentais do pensamento não procura informações sobre a palavra⁵³, mas almeja abrir-se ao questionamento que vá de encontro ao “a-se-pensar”. Para isso, no entanto, é

⁵¹ “Há dois milênios e meio esse enigma mantém-se desapercibidamente num plano de fundo histórico bem especial. Aceitando-se, porém, que ao longo desses dois milênios a cunhagem particular da essência do λόγος constitui o fundamento velado da história ocidental, então uma meditação que questiona o tempo da virada dessa história da lógica como doutrina do λόγος deve, pelo menos, tomar conhecimento do enigma e reconhecê-lo como tal”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 252.

⁵² M. Heidegger, *Heráclito*, p. 253.

⁵³ “Os que assim investigam põem e dispõem da palavra e da história de sua significação. Somos os que tratam da palavra. De repente, porém, mostra-se que a palavra e o que ela nomeia é que tratam de nós, e já nos trataram antes mesmo de nos colocarmos a caminho de seu esclarecimento”. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 254.

preciso ir de encontro ao lugar em que a palavra fundamental aqui em questão, o λόγος, reluziu em sua força de surgimento. Esse lugar ocorre no pensamento de Heráclito (entre 540 – 470 a.C). Heráclito recebeu o cognome de ὁ Σκοτεινός, o obscuro⁵⁴. Para que possamos nos aproximar dos fragmentos de Heráclito é preciso que nos lancemos na ambiência de seu pensamento, trazendo à tona não dados biográficos, mas uma proximidade da dimensão na qual esse pensamento pode se dar a experimentar. Existem duas “estórias” sobre o âmbito desde o qual a palavra de Heráclito se deixa pronunciar.

IV. O pensamento de Heráclito na dimensão do jogo e da luta

A primeira “estória”, retirada de Aristóteles⁵⁵, narra o seguinte: “Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: ‘Mesmo aqui, os deuses também estão presentes’”⁵⁶.

Diante da trivialidade, da cena cotidiana em que Heráclito foi encontrado em sua casa, a reação das pessoas - que esperavam de um pensador atitudes sempre excepcionais, uma esfera contemplativa, para que pudessem, em suas conversas corriqueiras, exaltar as peculiaridades de um pensador em relação a todos os outros seres que a essas esferas do pensamento não se elevam – foi de decepção. Encontraram o pensador enredado em uma cena simples, junto ao forno, um lugar cotidiano. Heráclito não estava ali executando alguma tarefa, como, por exemplo, o fazer pão, mas simplesmente se aquecendo. Diante dessa trivialidade extrema, salta aos olhos a indignação de sua vida. Qualquer um pode sentir frio, por que então visitar um pensador para presenciar tal cena? Heráclito, diante da decepção dos que perto de si estavam, convida-os a entrar, dizendo: εἶναι γὰρ καὶ ἔνταῦθα θεοῦς...: “mesmo aqui, os deuses também estão presentes”⁵⁷. A “estória” não se preocupa em nos dizer

⁵⁴ É comum afirmar que a obscuridade encontrada no pensamento de Heráclito deva-se ao fato dele não ter alcançado suficiente clareza conceitual, de não ter em seu pensamento germinal subsídios para “ver” as coisas com maior clareza. No entanto, a interpretação de Heidegger atribui essa obscuridade não a Heráclito, mas ao próprio “a-se-pensar”, próximo da origem, do caráter germinal do pensamento. Nesse sentido, todo e qualquer pensamento fundamental encontra-se envolto pelas névoas da obscuridade fundamental do pensamento.

⁵⁵ Da parte dos animais, A 5 645 a 17 ss.

⁵⁶ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, ὁ ἐπειδὴ προσιότες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας: εἶναι γὰρ καὶ ἔνταῦθα θεοῦς. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 22.

⁵⁷ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 23.

se os que ali estavam presentes se exaltaram diante disso, compreenderam ou não o que Heráclito estaria a dizer, mas acena para a dimensão própria na qual se instala o pensamento de Heráclito. Na dimensão do ordinário, os deuses⁵⁸ também se encontram presentes. O olhar de Heráclito para o ordinário o atravessa, por isso é um “ver”⁵⁹ no qual o extraordinário se mostra enquanto o que fomenta, move e perpassa o ordinário. “Mediante um tal olhar o homem se distingue e pode destacar somente através disso, porque esse vislumbrar que mostra o próprio ser não é algo humano, mas pertence à essência do próprio ser como pertencendo à aparência no descoberto”⁶⁰. Quando Heráclito diz καὶ ἐνταῦθα, “mesmo aqui”, ἐν τῷ ἰπνῷ, “junto ao forno”, o extraordinário se deixa ver, diz na verdade que apenas ali ele se deixa ver. Em nenhum outro lugar o extraordinário se oferece senão na proximidade do ordinário, atravessando-o. Por isso, não é preciso evitar o desconhecido e buscar o extravagante, como se este fosse o mote do extraordinário, do ser. Os sinais dos deuses se deixam entrever no ordinário, no comum, os δαίοντες se oferecem no cotidiano, na medida própria do que é humano.

Na proximidade do fogo, o raio do olhar que vislumbra o extraordinário no ordinário, se oferece. Fogo em grego é πῦρ, que significa luz, ardor. A luz do fogo desperta para o aparecimento do ser, este aparecimento que no frio permanece encobrimento, “não-ser”⁶¹. O pensamento de Heráclito, mostra-se, de acordo com a “estória”, na dimensão do fogo e da luta (ἔρις). No lugar onde o pensador possui abrigo, o que é inaparente se conecta com o

⁵⁸ Os gregos perscrutam a essência dos deuses nesse aparecimento compreendido como olhar que, na compenetração do ordinário, o perpassa atravessando, e é então o próprio extraordinário que se deixa vislumbrar nesse olhar. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 24.

⁵⁹ “Ver” [blicken] em grego é θεάω. De modo curioso (ou diríamos de modo admirável) somente a forma medial θεάομαι é conhecida, traduzida como ‘concentrar o olhar’ [anschauen] ou ‘contemplar’ [zuschauen]; por isso falamos do θεάτρον, o lugar do espetáculo [Schau-platz], o ‘teatro’. Pensado de modo grego, entretanto, θεάομαι significa prover alguém com o olhar, o olhar, isto é, θέα, no sentido do vislumbre, no qual algo mostra e apresenta a si mesmo. Θεάω, vislumbrar, não significa por isso, de forma alguma, o ver no sentido do observar e refletir representativo, através do que o homem se orienta para os entes como para ‘objetos’ e os apreende. Θεάω é antes o ver, no qual aquele que vê se mostra, aparece e ‘é aí’. Θεάω é o modo fundamental, no qual o que vê se apresenta (δαίω) no vislumbre de sua essência, isto é, emerge, como descoberto, no descoberto. O ver, também o ver do homem, é originariamente experimentado, não a apreensão de algo, mas o automostrar, em vista do qual somente então se torna possível um ver que apreende algo. Se o homem experimenta o ver somente em termos de si mesmo e compreende o ver precisamente ‘desde si’, como ego e sujeito, então o ver é uma atividade ‘subjativa’ direcionada para objetos. Se, no entanto, a gente não experimenta seu próprio ver, isto é, o ver humano, na ‘reflexão’, como alguém que representa a si mesmo vendo, mas, em vez disso, se o homem experimenta o ver no deixar ser encontrado sem reflexão, como o vislumbre do homem que lhe vem ao encontro, então o olhar nele, da pessoa que encontra, mostra a si mesmo como aquilo no que espera o outro como no encontro, isto é, aparece para o outro e é. O ver que espera o outro e o olhar humano assim experimentado descobrem o homem próprio do encontro no seu fundamento essencial”. HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008, p. 150-51.

⁶⁰ M. Heidegger, *Parmênides*, p. 151.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 24.

aparecimento, com o brilho e o esplendor do fogo, ou seja, o que parece se excluir um do outro se encontra reunido em unidade: um atraindo o outro. No âmbito desse acontecimento, a ἔρις ocorre. “O pensador se demora na proximidade do que está imbuído de luta”⁶².

A segunda “estória”⁶³, por sua vez, conta o seguinte: “Dirigiu-se, porém, ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: ‘Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da πόλις junto com vocês?’”⁶⁴. Da mesma forma que na primeira “estória”, os efésios (conterrâneos de Heráclito) são evocados, circundam o pensador com curiosidade, esperando nele encontrar traços de comportamento do que acreditam ser um pensador. No entanto, diferentemente da primeira, nessa, o lugar relatado não é um lugar cotidiano, mas um templo, o sagrado templo de Ártemis. O templo evoca a presença de deuses, não junto à simplicidade do forno, como na primeira “estória”, mas no próprio ambiente sagrado. Contudo, o espanto se dá, porque aqui o pensador não se ocupa da deusa, mas joga dados (ἀστράγαλλος), feito de ossos, com as crianças. Este é justamente o espanto: um pensador, cuja seriedade marca a profundidade de seu pensamento, encontra-se ocupado com crianças em um jogo⁶⁵. O que se suscita em interrogação é o porquê dessa aparente discrepância.

O empenho do pensador, junto ao forno, de encontrar-se na proximidade dos deuses, na primeira “estória”, não acontece no local propício para se velar por essa proximidade. Na segunda “estória”, o pensador se encontra em local propício para cuidar da proximidade dos deuses, mas não se ocupa com a deusa e sim com um jogo com crianças. Suas palavras que anteriormente encorajavam os espantados a se aproximarem, agora os repele e desencoraja. O pensador pergunta: τὶ, ὧ κακίστοι, θαυμάζετε: “Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados?” Mostra não querer se envolver em nada com a πόλις. No modo grego de pensar, o cuidado com a πόλις vai de encontro ao cuidado com a presença dos deuses e é justamente nessa proximidade que o homem se mostra “político”⁶⁶. Para o pensador, a

⁶² HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 25.

⁶³ LAÉRCIO, D. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. UNB, 1977. livro IX, 3.

⁶⁴ Ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερρὸν Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἡστραγάλιζε: περιστάντων δ' αὐτόν τῶν Ἐφεσίων, τί, ὧ κακίστοι, θαυμάζετε, εἶπεν. ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 25.

⁶⁵ O fragmento 52 de Heráclito reza: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆης.: “Destino do ser, isso é uma criança jogando, jogando ao tabuleiro; uma criança e o reino”. HEIDEGGER, M. *O princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Pensamento e Filosofia, p. 163.

⁶⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 27.

acuidade maior é “cuidar da inscrição do extraordinário em todo o ordinário”⁶⁷. Será, então, que esse cuidado ocorre em um simples jogo de dados com crianças? Caso ocorra, de que modo isto se dá? Por que o jogo merece mais a atenção de um pensador do que a ocupação com as coisas da πόλις?

Tanto uma “estória” quanto outra indicam o fato de que o pensamento ocorre na proximidade dos deuses⁶⁸. A segunda “estória” nomeia o espaço que na primeira “estória” é preenchido pelos “deuses” de forma geral. A deusa Ártemis preenche o espaço dos deuses que habitam na proximidade do pensamento. Isto quer dizer, uma deusa específica é, dentre os deuses, a eleita para se pensar o que está em jogo no modo do “a-se-pensar” no pensamento de Heráclito.

Quem é Ártemis? A que conduz esse deusa? Como nos é consabido, Ártemis é irmã de Apolo, nascida em Delos; carrega os mesmos sinais que seu irmão, quais sejam, os sinais do arco e da lira, do olhar compenetrado. De acordo com Heidegger, “preservou-se um fragmento em que o pensador nomeia esse deus, tornando-o visível em sua essência. Nele Heráclito pronuncia de que modo Apolo é o olhar da compenetração, o aparecimento, e como em seu aparecer ele assinala o ser. O próprio deus deve, no modo em que é deus, corresponder ao ser, isto é, à essência da φύσις”⁶⁹. Trata-se do fragmento 93 de Heráclito: ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.: “O elevado, cujo lugar do dizer indicador é em Delfos, nem (só) descobre, nem (só) encobre, mas dá sinais”⁷⁰.

A lira ressoa os sinais do “jogo que toca as cordas”⁷¹, deixando ressoar sua harmonia (ἁρμονία). Ártemis é também a caçadora, deusa da caça e isto a aproxima da “natureza”, que nos recônditos gregos é compreendida, como já vimos, como a própria φύσις. Ártemis é a deusa da φύσις, ou melhor, do jogo da φύσις. Essa palavra diz o desabrochar no surgimento, o mostrar-se em um desencobrimento, o acontecer da ἀλήθεια. A deusa aparece com tochas nas mãos e é chamada de φωσφόρος, a portadora da luz: a deusa da claridade, da clareira

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 27.

⁶⁸ Essa afirmação pode esclarecer-se “segundo concepções posteriores da metafísica e observar que, ao representar a totalidade do mundo, o pensamento dos pensadores também representa, necessariamente, o fundamento universal do mundo, ou seja, o divino num sentido vasto e indeterminado”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 28.

⁶⁹ M. Heidegger, *Heráclito*, 187.

⁷⁰ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 187-188.

⁷¹ A palavra em alemão: *Saitenspiel*. *Spiel*, *spielen* significam tanto o tocar um instrumento quanto o jogar. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 31.

(*Lichtung*), sem a qual nada acede ao surgimento. A essência da φύσις é o aventurar-se pelo surgimento, retirando do encobrimento: é abertura, luz.

Chamamos essa essência de clareira (*Lichtung*), palavra única, mas ainda não pensada. No sentido de abrigar abrindo e clareando, a clareira é a essência originária que se vela na ἀλήθεια. Este é o nome grego para dizer verdade, mas para os gregos significa desencobrimento e des-cobrimento. Na essência escondida da ἀλήθεια, φύσις (natureza) e φάος (luz) trazem o fundo da unidade velada de sua essência⁷².

Ártemis é a deusa da φύσις, φάος e da ἁρμονία, que com seus sinais, a lira e o arco que lança a flecha, preside tanto a aurora quanto o crepúsculo. Ela deixa vir ao surgimento assim como também descerra o desaparecimento, a morte. “A caçadora que busca o vivo, para que ele encontre a morte, traz os sinais do jogo: arco e lira”⁷³. Essa dinâmica caracteriza a própria vida compreendida desde a ζωή⁷⁴ grega. O jogo entre contrários, entre o surgimento que faz brilhar e o encobrimento que obnubila, é justamente o acontecimento da luta, da ἔρις, a partir da qual tão somente a ἁρμονία cintila. Todos esses elementos, esses sinais - o fogo, o jogo, a vida, a luta -, constituem o “a-se-pensar” próprio do pensamento originário de Heráclito. “Ártemis é a deusa de Heráclito à medida que, como deusa, se abre como pensamento para o pensador originário”⁷⁵. Isto indica que o pensamento desse pensador não é obscuro por não possuir suficiente clareza conceitual, mas porque o essencial “caracteriza o originário e sua respectiva simplicidade”⁷⁶ e isto quer dizer que a palavra desse pensamento se recolhe na origem mesma que a erige.

Diante dessa aproximação do âmbito em que a palavra de Heráclito ocorre, podemos nos aproximar da palavra que aqui nos compete perscrutar, o λόγος, a partir da dimensão originária do “a-se-pensar”, no jogo entre desencobrimento ἀλήθεια e encobrimento (λήθη).

⁷² HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 32.

⁷³ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 39.

⁷⁴ A ζωή grega não encerra o significado de vida próprio ao pensamento cristão, como algo contrário à morte e até mesmo como algo que repele a morte. No sentido de ζωή (“vida”) e de ζῶον (“vivo”), a proximidade entre vida e morte é inextricável e ocorre no pôr-se do jogo e da luta, a ἔρις. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 32.

⁷⁵ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 40.

⁷⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 41.

V. Λόγος, φύσις e ἀλήθεια

A palavra ἀλήθεια é traduzida costumeiramente por “verdade”, no âmbito moderno por “certeza”, “objetividade”, “realidade”⁷⁷. Essas traduções se referem, de acordo com Heidegger, ao modo como o desencobrimento, a clareira, tangem o pensamento. Vimos que o modo do pensamento se referir ao desencobrimento e à clareira mostra-se, no pensamento moderno, na polaridade “sujeito” e “objeto”. O problema, para Heidegger, encontra-se justamente na insistência em pender sempre para um dos pólos sem que se atente para o próprio caráter relacional de “sujeito” e “objeto” e até mais, sem que se vislumbre que o mútuo pertencer entre eles é enredado por uma unidade de essência. Essa unidade se constitui enquanto traço fundamental do que se põe a mostrar. “Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e deixou para trás o encobrimento”⁷⁸. O fragmento de número 16 de Heráclito diz: Τὸ μή δύνων ποτε πῶς ἄν τις λάθοι: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?”⁷⁹. Esse fragmento consiste em uma pergunta. A pergunta, que se oferece a partir de λάθοι⁸⁰, vai de encontro a τις, a “alguém”. Esse “alguém” encontrado no fragmento, no entanto, não corresponde propriamente, como apressadamente tendemos a pensar, a uma pessoa, a um sujeito. O que temos é que o “‘quem’ aqui interpelado não é o sujeito para o qual outra coisa se mantém encoberta”, mas o “‘quem’ é o que está sendo questionado na perspectiva da possibilidade de *seu* manter-se encoberto”⁸¹.

A palavra λάθοι é oriunda de λανθάνω, no aoristo, ἔλαθον, que significa: eu me mantenho encoberto. Eu me mantenho encoberto é experimentado de modo grego no sentido de adentrar o encobrimento, “declinar”. Esta palavra, por sua vez, “é bem mais ‘um’ ser, ou

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 228.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 229.

⁷⁹ Esse fragmento foi extraído do Paidagogos de Clemente de Alexandria (livro III, capítulo 10), que cita a passagem de Heráclito como ênfase de um pensamento teológico e pedagógico: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἴσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατον ἔστιν, ἢ ὧν φησι Ηράκλειτος... “Talvez se possa manter-se encoberto face à luz percebida pelos sentidos, mas é impossível permanecer encoberto face à luz do espírito, ou como diz Heráclito...”. O que Clemente de Alexandria pensa é na onipresença de Deus que tudo vê, perante o qual até mesmo o mal que se comete às escuras é entrevisto. Em conformidade com intenções teológicas e pedagógicas, as palavras de Heráclito são lidas por Clemente de Alexandria sete séculos depois, a partir do âmbito da representação cristã e, sendo assim, nomeia coisas de modo estranho a Heráclito. Cf. (HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*, p. 230). Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63.

⁸⁰ Declinar é tornar-se encoberto, em grego, λανθάνω, λάθω, declínio no sentido de ocaso, do pôr-do-sol. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 67.

⁸¹ M. Heidegger, *Ensaaios e Conferências*, p. 235.

até mesmo o ser”⁸². Declínio, adentrar o encobrimento não é um aniquilamento, mas um deitar-se que somente se oferece na relação com um erguer-se. Τὸ δῶνον é a palavra que nos orienta no fragmento. Ela se conecta a δύω, “envolver-se num véu, afundar, mergulhar. Δύειν diz: adentrar, entrar em alguma coisa”⁸³.

Existe em tal palavra uma espécie de ambigüidade, porque a palavra δῶνον é um particípio e, enquanto tal, pertence tanto ao significado substantivo quanto ao verbal. Por isso, “o que declina”, τὸ δῶνον, pode significar o próprio movimento daquilo que declina em seu declinar-se, ou melhor, em seu estar declinando. Quando visto a partir da forma, podemos pensar o particípio tanto nominal quanto verbalmente ou ainda compreendê-lo concomitantemente nominal e verbalmente. Por isso, τὸ δῶνον pode significar “o que declina” e igualmente o próprio “declinar”. No entanto, “aceitando-se que na sentença do pensador a palavra δῶνον tem o sentido do pensamento essencial, então com ela se pensa e nomeia a palavra ser, o que significa que se a compreende ‘verbalmente’”⁸⁴. O que não quer dizer que devemos compreender isto pura e simplesmente em sentido gramatical. O fato de Heidegger nos apontar δῶνον em sentido verbal, indica que tal palavra é palavra do ser e, como tal, refere-se ao evento do ser.

O fragmento diz: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina?”. As palavras sustentadoras são τὸ δῶνον e λάθοι, o entrar em encobrimento e o declinar. Para pensar melhor isso “que nunca declina”, podemos transformar o negativo da expressão e nela temos “o que sempre surge”, o que em língua grega se diz: τὸ ἀεὶ φύον⁸⁵. Essa expressão não se encontra nos fragmentos de Heráclito, mas o pensador fala de φύσις, palavra fundamental do pensamento grego que indica o sentido de “surgimento”. Desse modo a resposta à pergunta sobre o que não se declina aparece acenada. Convém, no entanto, que nos aproximemos do sentido de φύσις para Heráclito e, concomitantemente, para Heidegger. A palavra é costumeiramente traduzida por “natureza”, mas Heidegger perscruta nesta o “traço fundamental do surgimento, da abertura, do não-fechamento, do não-encobrimento”⁸⁶. Neste sentido:

⁸² HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 67.

⁸³ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 235.

⁸⁴ “Em vez de *verbum*, verbal, expressão dos gramáticos latinos, dizemos *Zeitwort*, palavra-do-tempo. Como palavra de todas as palavras, ser, esta palavra-do-tempo nomeia ‘o tempo de todos os tempos’. Ser e Tempo pertencem um ao outro de maneira originária”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 74.

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 236.

⁸⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 184.

A ἀλήθεια, o descobrimento no desencobrimento é a essência da φύσις, do surgimento, sendo ao mesmo tempo o traço fundamental do modo como alguém que é o que é, deus e homem, se relaciona com a ἀλήθεια por não ser um λαθών, algo encoberto, algo que encobre e fecha, mas o que se descobre. O ente que só se deixa interpelar pelo “quem és tu?” e “quem sois vós?”, e nunca por um “o que é isso?”, “o que é aquilo?”, só o ente interpelável pelo quem, em sendo, é na ἀλήθεια – no desencobrimento⁸⁷.

O fragmento 16 pensa, a partir do τὸ μὴ δῦνον ποτε ο τὴν φύσιν⁸⁸, a φύσις. Esta é pensada em jogo com o desencobrimento, com a ἀλήθεια. O τὸ μὴ δῦνον ποτε, “o que nunca entra em um encobrimento” não diz o aniquilar-se de algo, o cair em encobrimento para aí extinguir-se. “Diz, ao contrário, manter-se destinado ao encobrimento porque, enquanto o que nunca entra *em...*, é sempre um nascer *a partir* do encobrimento”⁸⁹. O fragmento 123 de Heráclito diz: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: “surgir (desde o encobrimento) favorece o encobrimento”⁹⁰. Nesse fragmento, a φύσις encontra-se alicerçada na ἀλήθεια, encontrando nesta seu fundamento essencial. Como fundamento da φύσις, “a ἀλήθεια vigora a partir do encobrimento e no exercício do abrigo. Como diz o seu nome, a ἀλήθεια não é uma abertura presunçosa, mas o desencobrimento do encobrimento”⁹¹.

Por somente conceber a verdade enquanto conhecimento, adequação, o pensamento da metafísica ocidental não encontra na palavra ἀλήθεια a própria origem essencial da φύσις e da essência humana. A estranheza que nos causa o fato da “verdade” (tradução corrente para a palavra grega ἀλήθεια) ser a essência originária do ser, a própria origem, é devedora do estabelecimento do lugar da “verdade” como o lugar do conhecimento, da adequação, da certeza⁹². A φύσις só se deixa pensar originariamente, a partir da ἀλήθεια;

⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 184.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 240.

⁸⁹ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 240.

⁹⁰ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 240. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Surgimento já tende ao encobrimento”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 91.

⁹¹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 185.

⁹² “Faz-se necessária uma transformação lenta e corajosa da essência histórica da humanidade ocidental, a fim de que ela adentre o seu originário e aprenda a reconhecer que a reflexão sobre a ‘essência da verdade’ é o único pensamento essencial na origem do próprio ser [...] No sentido originário de descoberto, o verdadeiro não tem o modo de uma clareza do esclarecimento e da possibilidade de esclarecimento. O verdadeiro também não é o sem clareza, entendido como o que não é passível de esclarecimento, ou de uma profundidade indecifrável. O verdadeiro não é o achatamento do simples cálculo, e nem o sem sentido escondido e efervescente de uma determinada visão. O verdadeiro é o não-dito, que só permanece o não-dito que é num dizer comedido e rigoroso. Pensar essencialmente, significa escutar esse não-dito no pensamento que perpassa o dito e, assim, entrar em consonância com aquilo que silencia no não-dito. Enquanto a palavra for concedida ao homem como a

recebe desta a garantia de sua essência no desencobrimento que se funda em um encobrimento. Enquanto não se pensar suficientemente essa fundação do desencobrimento, ou seja, o encobrimento, a φύσις permanece impensada em sentido originário, como a essência própria do ser. Essa a importância do fragmento 123 (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), qual seja, o de aproximar o pensamento do sentido originário de φύσις. O τὸ μὴ δῶνον ποτε, como vimos, diz a própria φύσις e, a partir disso, “designa o âmbito de todos os âmbitos”⁹³. Esse âmbito é único enquanto “reunião concentradora” de tudo o que é. “Nele, dele e com ele, cresce (*concrescit*) tudo o que pertence ao acontecimento apropriador do descobrir corretamente experienciado”⁹⁴.

O surgimento, justamente por ser um surgimento é concomitantemente declínio. O “concomitantemente” diz que eles não são o mesmo, mas que um favorece o outro. O favorecimento do surgimento pelo encobrimento e do encobrimento pelo surgimento encontra-se indicado na palavra φιλεῖ - φιλία. No fragmento 123, o φιλεῖν é traduzido por “favorecer”. Entende-se com isso o sentido de propiciar e preservar. “A propiciação originária é uma preservação do que convém ao outro, do que pertence à sua essência à medida que o sustenta”⁹⁵. A propiciação da φιλία, que favorece a essência, necessita de saber e paciência, porque tem que esperar até que o outro (a quem deve favorecer) se encontre no desdobramento de sua essência. “A φιλία é o favorecimento presenteador de alguma coisa que, no fundo, não lhe pertence, mas que, no entanto, deve ser propiciada para que o outro possa resguardar-se em sua própria essência”⁹⁶.

posse fundamental de sua essência, ele não poderá esquivar-se do não-dito”. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 186-190.

⁹³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 241.

⁹⁴ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 241. A *Ereignis* aparece aqui indicada enquanto o próprio fomento da relação do ser com a essência humana, desde a φύσις experimentada originariamente. A respeito da *Ereignis*, que a tradutora do texto que estamos trabalhando traduz por “acontecimento apropriador”, temos: “No uso corrente, a palavra *Ereignis* significa acontecimento, evento; *sich ereignen*, acontecer. Considerando porém sua etimologia, Heidegger liga *eignen* à raiz *eigen*, que significa próprio; daí ele retira uma constelação de palavras, como *zu-eignen* (apropriar), *ent-eignen* (expropriar), *über-eignen* (transferir, transmitir uma propriedade). Na palavra *Ereignis* joga a comum-pertença de homem e ser; homem e ser transmitem mutuamente suas propriedades (*übereignen*), um ao outro, no sentido que são tanto apropriados (*zueignen*) quanto expropriados (*enteignen*)”. ARAÚJO, P.A. *Metafísica e Religião*. 2007. Texto-aula apresentado na disciplina *Metafísica e Religião* do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007. Fotocópia, p.40.

⁹⁵ “A amizade, φιλία, é, assim, o favor que favorece ao outro a essência mesma que ele já possui, de maneira que nessa propiciação a essência favorecida possa despontar em sua própria liberdade. Na amizade, a essência reciprocamente propiciada e favorecida libera-se para si mesma. O que caracteriza a amizade não é a complacência e nem, tampouco, o ‘engajamento’ nos casos de necessidade, mas a presença no movimento de ser para o outro, essa que não necessita de nenhum dispositivo ou prova, que age quando renuncia a exercer influências”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 140-141.

⁹⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 141.

O favor próprio do surgimento pertence ao encobrimento. Somente a partir dessa propiciação, no favor de um ao outro, eles podem alcançar sua liberdade de essência. “Esta abriga-se, nada mais, nada menos, do que no próprio favorecer perpassado por velamento e desvelamento, de onde emergem livremente a essência e o vigor do desvelamento. A livre emergência é a própria origem: a origem ‘do’ ser como o ser”⁹⁷. Nesse sentido, o surgimento favorece o encobrimento e, somente assim, alcança sua própria essência de surgimento. A φύσις ocorre enquanto favorecimento, este que nada mais faz senão acolher, propiciar e preservar o surgimento. No surgimento nada foge ao encobrimento, porque ambos ocorrem somente nessa referência propiciadora de um ao outro. Por isso, podemos dizer que o favorecimento se coloca como claridade que sobreleva o surgir e o encobrir no acontecimento da luta, da ἔρις. Isto quer dizer que o favor é o traço (que separa unindo) fundamental da luta e, nesse sentido, fica esclarecida a não possibilidade de pensá-la, na ambiência do pensamento originário, em termos de “ódio” ou “rivalidade”, porque nela se encontra, essencialmente, uma dinâmica de concessão. A partir da ἔρις podemos pensar a φύσις como “unidade originariamente unificadora do favor”⁹⁸.

O surgir não vigora como aquilo que vigora se, primeira e continuamente, não estivesse contido e resguardado no encobrimento. Por isso, ou seja, pelo seu vigor de essência – e apenas por isso – é que o surgimento favorece o encobrimento. O que aconteceria se a fonte que surge à luz da terra ficasse sem as águas que acorrem subterraneamente? Não seria fonte. Ela precisa pertencer às águas escondidas. Esse pertencer diz que, em sua essência, toda fonte se mantém protegida pelas águas escondidas na terra, só sendo fonte a partir delas⁹⁹.

O κρύπτεσθαι conecta-se à φύσις. Κρύπτειν, o encobrir, possui o sentido de abrigo¹⁰⁰. Por isso, o encobrimento não diz um tornar inacessível, no sentido de esconder e desaparecer, mas um guardar, no sentido de colocar sob proteção, hospedar. “Numa virada de sentido, surgir se mostra, então, como liberação do que se preserva para a liberdade da disposição”¹⁰¹. O fragmento 123 indica para o fato de que, enquanto favorece o encobrimento, o surgimento não desaparece, mas é nesse favorecimento mesmo que ele se oferece. Nesse sentido, temos que a φύσις é a junção articuladora, que conjuga surgir e encobrir, em outras

⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 143.

⁹⁸ M. Heidegger. *Heráclito*, p. 147.

⁹⁹ M. Heidegger. *Heráclito*, p. 148.

¹⁰⁰ De acordo com a tradutora Márcia Cavalcante Sá Schuback, os verbos em alemão *entbergen* (descobrir) e *verbergen* (encobrir) conectam-se ao seu radical *Berg*, que significa montanha. A montanha é protetora do aberto, por isso desse étimo provém as nossas palavras al-bergue e a-brigo. Cf. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 150.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 150.

palavras, a φύσις é ἄρμονία. Ἄρμος é a juntura desde a qual um perpassa o outro, de modo a estabelecerem uma junção. A ἔρις, enquanto dinâmica de concessão da φύσις, ocorre no âmbito da ἄρμονία. O fragmento de número 54 de Heráclito reza: Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττω: “Junção inaparente supera em nobreza a junção que clama pela aparência”¹⁰². A φύσις é o inaparente, porque enquanto fulgura em aparecimento, propiciando a clareira, se retrai em todo aparecer, não podendo ser encontrada em meio a coisas que surgem, que aparecem. Ela é, então, o que não aparece em todo aparecer, mas sem a qual nada poderia se dar em aparecimento. No entanto, a φύσις não é o invisível, mas, “ao contrário, é justamente o que se vê originariamente, embora, de imediato e na maior parte das vezes, seja o que, propriamente, nunca se deixa visualizar”¹⁰³. O ser é pensado, no mundo grego, a partir do “ver” experimentado enquanto “traço fundamental do autodescobrir-se”¹⁰⁴. No entanto, “somente se pensarmos ἀλήθεια, somos capazes de pensar o θεάω, o ver, como o modo fundamental do aparecer e da essência que se mostram e se oferecem no ordinário”¹⁰⁵. Somente na medida em que a ἀλήθεια se põe em jogo é que a dinâmica na qual o aberto irrompe como descoberto pode se dar.

Porque a iluminação ocorre na essência encoberta da ἀλήθεια, experimentamos emergência e presença, isto é, o ser, ‘na luz’ do esplendor e da “luz”. O auto-descobrir-se luminoso se mostra, ele mesmo, como o brilhar. (O sol brilha). O que brilha é o que mostra-se a si mesmo a um ver. O que aparece para o ver é a visão que acontece no homem e que o homem o toca a vista. O ver [*Er-blicken*] que o homem realiza em relação à vista [*Blick*] que aparece já é a resposta para essa vista originária, que, então, eleva a visão humana para a sua essência¹⁰⁶.

O “dar-se” da ἀλήθεια propicia o surgimento no modo da φύσις. No jogo entre as duas, o “ver é o modo originário da emergência na luz e do vir à luz, isto é, do brilhar para o descoberto”¹⁰⁷. Os que vêm estão de certo modo presentes enquanto aqueles que vêm. No cotidiano ou ordinário, o homem se encontra sempre já aberto ao “ver” e, desse modo, ele surge enquanto aquele que está a “ver”. O “olhar” é que abre o ordinário para o extraordinário. Na relação do homem com o ser é que esse “olhar” se oferece, “por isso o

¹⁰² M. Heidegger, *Heráclito*, p. 154. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 73.

¹⁰³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 155.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 151.

¹⁰⁵ M. Heidegger. *Parmênides*, p. 151-152.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Parmênides*, p. 155.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Parmênides*, p. 155.

olhar do deus que irrompe do ser pode emergir ‘no’ homem e pode ver para fora a partir da forma de ‘homem’ como reunido no olhar. Por isso também os homens muitas vezes são divinizados e pensados de acordo com a forma divina, uma vez que deuses e homens recebem sua respectiva e distinta essência do próprio ser, isto é, da ἀλήθεια¹⁰⁸. A inaparência da φύσις não significa que ela está escondida do “ver” próprio dos homens. Essa inaparência se dá porque a φύσις é mais aberta do que qualquer coisa que se desencubra em evidência. Somente na ἁρμονία é que a junção do que se encontra em luta, deixa vir à luz os entes e os mantém na claridade do aparecimento. Pensando o surgimento a partir da clareira do aberto, mostra-se o que no surgimento se concede ao encontro. O que desse modo se oferece é o próprio ente. Dessa forma, “o privilégio do surgimento funda-se no privilégio do ente”¹⁰⁹.

A palavra que corresponde à φύσις no pensamento de Heráclito é πῦρ, o fogo. A essência do fogo não consiste na simples concessão da claridade, em uma mera capacidade de espalhar a luz. Ela se recolhe no “raio”, que dinamiza o aparecimento do aberto, da claridade, no fulgurar do brilho repentino. O fragmento de número 64 de Heráclito diz: Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός: “O raio conduz, porém, o ente em sua totalidade”¹¹⁰. O “raio”, o fogo, conduz o aparecimento, o surgimento, na medida em que ocorre subitamente iluminando. “Por isso, não é só pela palavra que φύσις é o mesmo que φάος, a luz. Em sua essência, surgir é o mesmo que des-envolver a chama do fogo (πῦρ) chamuscante [...]”¹¹¹. Τὸ πῦρ é para Heráclito τὸ φρόνιμον, ou seja, o que pensa o sentido¹¹². Πῦρ indica o caminho, a via, isto é, conduz ao aberto o ente. O fogo reúne cada coisa com cada coisa, permitindo que cada uma seja no ser. Por isso, podemos dizer que τὸ πῦρ é ὁ λόγος, porque este é pensado por Heráclito como a reunião acolhedora de tudo o que é, o que será tratado mais detalhadamente nos capítulos que se sucedem.

As palavras fundamentais que se encontram no pensamento de Heráclito, quais sejam, φύσις, πῦρ, λόγος, ἁρμονία, ἔρις, φιλία, ἔν, pensam o mesmo em seu “dar-se” essencial, pensam o ser de modo originário. Iluminar, no sentido do ser, pensado de modo

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 158.

¹⁰⁹ Desse privilégio se sucede a questão: por que antes o ente e não o nada? O privilégio do ente pode ser entrevisto no pensamento metafísico, que toma o ser, o surgimento, a φύσις, em si mesmos, esquecendo, desse modo, a ambigüidade essencial desta. A ambigüidade originária da φύσις designa tanto a relação da φύσις com κρύπτεσθαι, como também o φιλεῖν, ou seja, o favor propiciador da essência em que ambos tecem uma junção essencial. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 170.

¹¹⁰ M. Heidegger. *Heráclito*, p. 173.

¹¹¹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 173.

¹¹² Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 244.

originário, não diz simplesmente clarear ou reluzir, mas significa perdurar em desencobrimento a partir do encobrimento. “[..] Heráclito pensa o clarear e o iluminar que des-cobre e encobre, o fogo de mundo, numa referência quase imperceptível ao que, segundo seu vigor, se clareia e assim pertence e ausculta, num mundo privilegiado, a clareira e sua luz”¹¹³. A pergunta do fragmento 16 é: Πως ἄν τις λάθοι: “Como alguém poderia manter-se encoberto?” e isso face à φύσις, isto é, face ao nunca declinar, ao surgimento. Ο τις, esse “alguém” nomeado no fragmento, não pode ser um simples homem, mas o que se encontra é a referência a homens e deuses¹¹⁴.

O iluminar da clareira deixa ser tanto homens como deuses, sendo que na medida do aberto nenhum deles pode se manter encoberto, isto não porque se encontram sob a vigia de alguém, mas porque já sempre se encontram sendo no ser. Sendo no ser, todos os entes encontram-se aliciados na unidade indestrinçável do mesmo, do qual não podem manter-se encobertos, porque sob sua égide e em um único e próprio acontecimento. Os deuses, no entanto, possuem modo de ser distinto dos homens. “Como δαίμονες, θεάοντες, os deuses são os que olham fundo, para dentro da clareira iluminadora do que é vigente, do que toca a seu modo os mortais em seu modo, quando estes permitem ao vigente permanecer em sua vigência e resguardá-lo numa atenção”¹¹⁵. Portanto, o fragmento 16 não fala de qualquer pessoa ou de qualquer coisa, mas fala essencialmente de um âmbito de recolhimento de todo sendo; ele indica o âmbito de todos os âmbitos. O âmbito indicado oferece o lugar da referência entre homens e deuses, ou melhor, oferece o fulgurar do acontecimento próprio dessa referência. Esse acontecimento se traduz como a própria clareira, no aparecer calmo desta.

O aparecer da clareira é o conceder do próprio, ou seja, o entreluzir da medida própria da essência do homem e do ser e da referência entre elas. Essa medida não se deixa mensurar justamente porque se dá enquanto aparecer que é ao mesmo tempo um velar. Por isso é que na diferença entre homens e deuses, homem e ser, encontra-se abrigado o movimento do mistério enquanto “simplicidade da clareira”. O fragmento de número 9 de Heráclito diz: ὄνους σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.: “Os asnos prefeririam os

¹¹³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 247.

¹¹⁴ O fragmento 30 pode reforçar essa suposição: Κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo medidas e segundo medidas apagando”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 67.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 245.

ramos ao ouro”¹¹⁶. O “ouro do inaparente aparecer da clareira”¹¹⁷ é o próprio acontecimento desse lugar do qual ninguém pode se furtar. Na medida em que a essência humana se encontra radicada no acontecimento da clareira, temos que é dessa luz de abrigo que o fragmento 16 nos comunica. O abrigo da essência humana se dá no acontecimento da clareira, na relação que concede o próprio, a medida: na relação entre o λόγος e o λόγος humano.

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 249.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 249.

CAPÍTULO 2: O ΛÓΓΟΣ E O ΟΜΟΛΟΓΕΪΝ

I. O λόγος como recolha (*Versammlung*)

A compreensão de Heidegger dos fragmentos de Heráclito aproxima-se do λόγος enquanto palavra que nomeia a experiência grega da “saga do dizer” (*Sage*), do ocorrer originário da linguagem. Abre-se, a partir dessa perspectiva, a possibilidade de pensá-lo como âmbito desde o qual o espaço de jogo da existência humana pode se dar. Na dimensão do λόγος, a experiência da linguagem se deixa ver como experiência de abertura humana à dimensão de mistério do Ser. Somente na medida em que é conduzido ao jogo no qual essa dimensão se dá é que o homem se coloca em jogo e verdadeiramente joga. Na iluminação do λόγος como linguagem originária, a própria essência do homem pode ser entrevista.

Em grego, o substantivo λόγος corresponde ao verbo λέγειν: dizer. Na tradução assumida pela tradição metafísica, como já vimos, λόγος significa discurso, linguagem, razão. Na denúncia de Heidegger dessa assunção, ilumina-se a abertura do que se dá a pensar no λόγος para o pensador originário Heráclito. Este, não pensou o λόγος como enunciado, discurso, razão. Pensou-o a partir do clarão fulgurante, do raio iluminador próprio da origem. A palavra desse pensador encontra-se sob a égide da obscuridade luminosa, do jogo entre luz e sombras, do próprio esplendor da deusa Ártemis. O λόγος, enquanto razão, discurso, não caracteriza a nascente do pensamento grego, mas o desvio dessa nascente.

Na retomada desse pensamento, Heidegger encontra em Heráclito o sentido básico do dizer do λόγος como âmbito acolhedor e reunidor de tudo o que é, que em sua dinâmica deixa resplandecer o que se abriga na guarida de um encobrimento. O sentido básico de λόγος acena, então, para o âmbito que subsidia o surgimento dos entes a partir do ser. A etimologia

visada por Heidegger colhe o sentido mais originário de λόγος como *Versammlung*¹¹⁸, a recolha, coletividade e de λέγειν¹¹⁹ como *legen*, o pôr, o estender. Isto abre perspectiva para que salte aos olhos o impensado pela tradição metafísica, qual seja, de que modo os sentidos próprios de recolha, de estender, vieram a significar o dizer, falar do λέγειν¹²⁰.

No entanto, para que essa questão seja pensada com acuidade, vemo-nos chamados a pensar o que se dá e como se dá essa retomada etimológica. Esta não nos permite crer que somos aqueles que cuidam da palavra, na medida em que percorremos a história de sua significação. “De repente, porém, mostra-se que a palavra e o que ela nomeia é que tratam de nós, e já nos trataram antes mesmo de nos colocarmos a caminho de seu esclarecimento”¹²¹. Heidegger pensa a essência grega do λέγειν a partir da palavra alemã *legen*, na qual as idéias de apanhar e colher reside. O *legen* é também um *lesen*: ajuntar, colher. O *lesen* é conhecido por expressar o sentido de ler, mas essa é apenas uma forma de colher. O que está em jogo na “colheita” do λόγος? O que e como colhe o λόγος? Heidegger pondera sobre os momentos de uma colheita, acenando para o modo do λόγος se dar.

O colher comporta três momentos: o levantar do chão (*aufnehmen*), o reunir (*zusammenbringen*) e conservar (*aufbewahren*). Esses momentos não estão simplesmente justapostos, mas constituem uma unidade indelével. O que se apanha na colheita não é simplesmente misturado e amontoado. A colheita tem como fim o cuidado e o resguardo. Fim este que não é somente onde desemboca a colheita, mas o traço a que se destina e é a que é destinada. “A colheita carrega o traço fundamental do resguardo”¹²².

No pôr ao abrigo os três momentos (*aufnehmen*, *zusammenbringen*, *aufbewahren*) se instituem. “Mostra-se assim que o pôr ao abrigo, muito longe de ser o ato derradeiro ou a conclusão da colheita, a atravessa e rege de uma ponta à outra, a guia desde o seu início – e, nessa qualidade, constitui a sua essência”¹²³. A colheita só se dá na medida em que está a ser a partir do abrigar: ele a motiva e confere sentido e por isso a “atravessa e rege de uma ponta a outra”. O que seria do colher sem o abrigar? Como pensar uma reunião sem unidade, sem o resguardo recolhedor?

¹¹⁸ *Versammlung* significa assembléia, reunião, e é um termo formado do verbo *sammeln* = reunir, coletar, colecionar. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 280.

¹¹⁹ Λέγειν, em latim *legere* é a mesma palavra que ler. No entanto, abre-se aqui ao sentido mais originário que o perpassa de colher, recolher. Tal sentido originário é que pode desembocar no sentido derivado de ler palavras escritas, como apreensão (recolha) de sentido de discursos escritos.

¹²⁰ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 185.

¹²¹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 254.

¹²² M. Heidegger, *Heráclito*, p. 279.

¹²³ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 217.

O abrigo deixa ser o que se põe em relevo, nada se dá fora dele, porque é nele e a partir dele que as coisas são: “Mas abrigar não é guardar qualquer coisa que se ache em algum tempo e lugar. Recolhimento, que tem seu princípio no abrigar, a colheita, já é sempre em si mesmo uma seleção do que exige e requer abrigo”¹²⁴.

O colher conecta-se com o estender: colher é já sempre um colocar, estender adiante. Não é um arrancar uma coisa dada ao acaso e, logo em seguida, passar para outra. “Na colheita, suspender é sempre apanhar com cuidado”¹²⁵. O λόγος deixa as coisas serem reunidas em conjunto. Esse “deixar” não quer dizer que ele as “larga”, as “arremessa” sem nenhuma ordem ou conexão. O deixar disponível se dá na reunião que conecta tudo, no traço que une - na preservação da diferença - cada coisa em seu ser, cada coisa *no* ser. A colheita é a coleta que apanha e lança, só coletando a partir do que se deve resguardar e se determina a ser resguardado.

Bem, a questão que abre a discussão sobre o λόγος é a de como o λέγειν veio a significar dizer, falar. Isto sendo consabido, o “a-se-pensar” nessas palavras muito ainda dá a pensar. Não cabe falar de uma evolução semântica de vocábulos, porque não se trata de uma passagem de um termo a outro. O acontecimento de λέγειν como estender, como pôr que colhe, diz como “dizer” e “falar” ocorrem no modo grego de pensar.

Desde cedo, o dizer e o falar dos mortais acontece, em sua propriedade, no λέγειν, como de-por e pro-por. Dizer e falar vigoram sempre no deixar dispor-se num conjunto tudo o que vige postado no des-encobrimento. O λέγειν originário aconteceu cedo e, como dizer e falar, se desenvolveu de modo a reger e atravessar todo des-encoberto. De-por e pro-por, o λέγειν, se deixa sobrepujar por esta modalidade de si mesmo, que se tornou prevalente. Mas só o faz para depositar, de antemão, a essência de todo dizer e falar no domínio e sob a regência do *legen*, do de-por e pro-por, em sentido próprio¹²⁶.

Dessa forma, a experiência grega do λέγειν não pode se determinar por articulações de sons ou como articulação de sentidos. Aberta aos confins em que a linguagem se encontra em seu jorrar essencial, a experiência do λέγειν grego é dadivosa, cheia de mistério. Acena para o mistério que confere ao homem a propriedade de sua essência. Como o mistério se deixa entrever no acontecimento do dizer enquanto λέγειν a partir do λόγος?

¹²⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 185.

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 279.

¹²⁶ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 187.

No sentido básico do λόγος, Heidegger dá a pensar a própria essência de λέγειν como um deixar disponível o que se oferece por si mesmo, o que desabrocha. Deixar disponível, favorecer o surgimento, só é possível a partir da recolha que abriga tudo o que se põe a mostrar. Surgimento encontra-se aliciado ao recolhimento que o abriga e sustenta. O surgimento se oferece na medida em que abrigo e desabrigo se conectam em uma tensão, assim como já vimos.

O único empenho do λόγος, enquanto λέγειν, é trazer à presença (*Anwesen*) o ente reunido no ser. Deixar o que se mostra desde si mesmo - que se oferece em disponibilidade - reunido sob a proteção do que preserva. O que preserva na disponibilidade do desabrochar, deixando vir ao aparecer e conservando nesse aparecer, é a verdade (αλήθεια), compreendida como desencobrimento. Sob a tutela desta, aquilo que se põe a mostrar a partir do λόγος, pode conservar-se em presença.

O único empenho do de-por e pro-por, como λέγειν, é deixar que o que se dispõe por si mesmo num conjunto seja entregue, como real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é esta? É a proteção da verdade. Pois o disposto num conjunto está disposto e de-posto no des-encobrimento, está instalado no des-encobrimento, é substrato subjacente no des-encobrimento, isto é, está abrigado pelo e no des-encobrimento.¹²⁷

No âmbito de interpretação do λόγος enquanto *Versammlung*, o que se encontra em jogo é o mostrar (*Zeigen*) do que se conserva alçado na reunião acolhedora. O dizer do λέγειν deixa vir ao aparecer, deixa vir ao desabrigo tudo aquilo que é. Neste acontecimento, abrigo e desabrigo, presença e ausência, entreluzem e deixam ser o mistério mais próprio da linguagem.

Na dinâmica do λόγος, o mistério se oferece enquanto reserva inexaurível que subsidia o surgimento. “Se dizer é fazer aparecer no sentido de reunir na presença, então o dizer é ao mesmo tempo esse combate para conservar na presença o que em qualquer instante pode retirar-se na ausência – ausência que, no entanto, não é a nulidade do nada, mas a reserva do ser”¹²⁸.

O jogo entre mostrar e ocultar constitui o movimento no qual o ser se doa. Desde a unidade recolhedora do λόγος, todas as coisas aparecem à luz e também desaparecem, nascem e morrem, são geradas e destruídas. O surgimento que tende ao encobrimento institui-

¹²⁷ HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 186-187.

¹²⁸ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 233.

se no combate, na tensão que articula a harmonia do visível com o invisível, do audível com o inaudível. A luta, a tensão, tem como traço essencial o separar e unir ao mesmo tempo, conservar a diferença como diferença no pôr-se de uma unidade. Somente a partir desse jogo é que uma coisa pode se iniciar, ou seja, vir à presença. Só pode vir à presença o que ganha contorno, o que se reveste em um limite. Este, institui-se na luta, a partir da qual não encontramos vencedores: combatentes se conectam na preponderância do jogo, na dinâmica de doação e instituição do ser. A partir do limite instituído na luta, a diferença ontológica se oferece em contenda e pode se dar enquanto diferença, no jorrar da unidade e do recolhimento. Dessa forma, o λόγος pode transferir-se ao aberto: à luz da presença, *como* presença (*Anwesen*).

O combate não é uma fenda [*Riß*] ao modo do fender-se rasgando [*Aufreißen*] um precipício [que separe], mas antes a intimidade do co-pertencer-se dos combatentes. Esta fenda abarca e mantém em conjunto na sua separação [*zusammenreißen*], a partir do seu fundo único, na proveniência da sua unidade, os antagonistas. É um traçado fundamental [i.e. esboço – *Auf-riß*] que delinea os traços fundamentais do irromper da clareira do ente. Esta fenda não permite que os antagonistas rompam um com o outro, traz o que é antagônico a medida e limite a um contorno [*Umriß*] único¹²⁹.

A tensão entre o sim e o não, entre o desvelar e o velar, constitui o jogo do λόγος. Nesse embate e somente nele é que as coisas entram em jogo no sendo do ser. Na liberação do que se encontra albergado, reunido na recolha do λόγος, a φύσις (para Heidegger, o próprio Ser) ganha contornos, adentrando o surgimento. Precisamente por ser o modo pelo qual as coisas surgem à presença e não um ente é que a φύσις se retira quando ocorre. Ela surge no acontecimento de um declínio. Ao adentrar o surgimento, a φύσις se abriga neste declínio. O surgimento não se exaure em um estático permanecer, a partir dele não se dá a plenitude do desencobrimento do ser, mas a tensão que articula surgir e encobrir. O λόγος nomeia, delineando, a φύσις, a partir dele ocorre concessão para o vir à presença.

Heráclito, de acordo com a interpretação de Heidegger, pensa a partir do λόγος em um abrir-se concentrador do que está reunido. Aquilo a partir de onde o ser se funda, ou seja, se inicia. O λόγος diz o iniciar do ser que sempre se retoma, que não desemboca em um finalizar, um fundar que não se consuma, mas que se restitui sempre e cada vez enquanto

¹²⁹ HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 66.

jogo. Somente nesse jogo nos é possível pensar o surgimento da φύσις; pensar o dizer dos mortais enquanto λέγειν do λόγος.

O λόγος nomeia esta pertença recíproca de ser e fundamento. Ele nomeia-a, na medida em que ele diz numa unidade: deixar existir como deixar abrir-se, abrir-se-a-partir-de-si: φύσις, ser; e: deixar existir como apresentar, cultivar o solo, fundar: fundamento. O λόγος nomeia sobretudo numa unidade ser e fundamento.¹³⁰

A palavra λόγος, enquanto permite pensar o fundar dos entes a partir do ser é também ocultadora. Nela, a unidade de ser e fundamento não se revela enquanto tal.¹³¹ Nesse oculto é que rege a unidade do λόγος com tudo que está a ser, com o fundado à luz da presença. Nessa ocultação se instala o “a-se-pensar” sempre fulgurante na história do pensamento. No entanto, isto não indica uma limitação a ser superada, mas se mostra muito mais nessa ocultação a aproximação dos acenos para um aprender a residir na dimensão de mistério do ser.

No jogo do λόγος, a φύσις se estende reunida na força de um dizer. O λόγος enquanto discurso (*Rede*) que propicia o nomear da φύσις, não se confunde com a fala (*Sprache*) dos mortais, porque se oferece como discurso salutar, silencioso. Este que põe cada coisa na disposição do surgir, que se libera a si mesmo ao liberar o brilho do surgimento de tudo o que é.

A fala do λόγος se põe em jogo com o escutar (*hören*). Tal fala não se reduz a articulações de sons; nessa escuta nenhum som nos sobrevém.

Dizer é deixar o real disponível num conjunto que, recolhido, acolhe. O que será, então, ouvir, se esta é a essência de falar? Sendo λέγειν, a fala não se determina pelo som que se expressa com sentido. Ora, se dizer não se define pela articulação de sons, ouvir também não poderá consistir, primordialmente, em apreender o som, que entra pelos ouvidos, nem em transmitir os tons, que estimulam a audição. Se ouvir fosse, sempre e primordialmente, apreender e transmitir sons, ao que se viriam juntar outros processos, os sons entrariam por um ouvido e sairiam por outro, e ficar-se-ia nisto.¹³²

O dizer do λόγος é iluminador, mostrante. Na nomeação da palavra o ente se abre na disposição do jogo entre presença e ausência: na doação do ser. O nomear não é simplesmente

¹³⁰ HEIDEGGER, M. *O princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 156.

¹³¹ M. Heidegger. *O princípio do Fundamento*, p. 157.

¹³² HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 188-189.

uma criação de homens que, aleatoriamente, inventam sons para designar dados objetos. Muito mais do que isso, ele convoca a coisa à presença no chamado silencioso. O balbucio de sons não teria nenhum sentido se já não nos encontrássemos como testemunhos da abertura essencial do que se deixa nomear. O nome nos convoca a ser junto às coisas, nos interliga, tece aproximação. Na disponibilidade de um para com outro se dá o acordo entre os entes que são no ser: harmonia¹³³.

Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca.¹³⁴

No acontecimento da linguagem cintila a própria possibilidade de ser enquanto possibilidade, na medida em que cada coisa ganha um contorno, um nome. Este não fixa uma essência, não diz o que uma coisa necessariamente é, mas põe o que está a ser na luz da presença, preservado sob a proteção do que reúne recolhendo. Na evocação do nome o evocado surge à presença já sempre invocando a ausência. O λόγος ocorre essencialmente enquanto deixa ser o que é no ser: evocando presença assim como invocando ausência.

Dizer é λέγειν¹³⁵. Essa afirmação remete ao mistério inexaurível da fala em seu acontecer originário. Ou seja, enquanto λέγειν, que não se determina pela voz (φωνή) nem pela significação (σημαίνειν). A palavra do λόγος não é o nome já instaurado, já pronunciado; trata-se da própria matriz que permite que o nome venha a surgir, instituindo ser.

II. Leitura do fragmento 50 de Ηεράκλιτο: referência λόγος e λόγος humano no ὁμολογεῖν

O fragmento 50 de Heráclito diz: Οὐκ ἔμου, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se

¹³³ “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 61.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. pp. 15-16.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.188.

tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o λόγος, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o λόγος: tudo é um”¹³⁶

O que se principia na leitura do fragmento é a pergunta sem resposta sobre o que é o λόγος. Heráclito não diz, em forma de explicação, o que é o λόγος. No entanto, no fragmento 50, ele diz o bastante sobre ele. Nos fala sobre um ouvir e sobre um dizer especiais: o dizer do λόγος e uma audição que a ele também se direciona.

Qual dizer e qual audição estão em jogo nesse fragmento?

Tudo indica para o fato de que o que está em questão não é a expressão sonora e de sentidos da comunicação corriqueira entre os homens, assim como a audição parece não se limitar à recepção de sons. Isto podemos supor, porque ele inicia negando - Οὐκ ἔμου - uma escuta dirigida simplesmente ao que ele diz (ao conteúdo de sua fala) e acena para uma escuta obediente ao que diz o λόγος.

O dizer do λόγος, como já vimos, não se articula através de sons, mas de um resplandecer reluzente. Da mesma forma, o escutar, nessa instância, também opera. O escutar, não voltado para a recepção de sons, opera na recepção de acenos do ser. Na escuta do não representável o homem demora junto à linguagem. Nessa escuta, ele se volta, direciona-se, para a espera do que há de vir. Em atenção aos acenos silenciosos da linguagem, deixa-se convocar pelo apelo do λόγος, que lhe envia a mensagem apropriadora de sua essência. Na auscultação do essencial, o homem ocorre em uma pertença ao que é dito no envio apelativo do λόγος. Só pode ouvir o que lhe sobrevêm nesse envio, porque já sempre pertence ao que nele entreluz. Ao enviar-se à escuta humana, o λόγος convoca o homem a corresponder-se ao que lhe é destinado, ou seja, a dizer o mesmo que diz o λόγος: ὁμολογεῖν. Este diz o entendimento de um com o outro; muito mais que uma simples relação, dá-se um entendimento entre λόγος humano e λόγος¹³⁷. Um entendimento todo especial que confere ao λόγος humano uma participação ao que lhe advém como o mais próprio. O homologar junto ao λόγος diz a reafirmação de um pelo outro. “Afirmar e reafirmar o que um outro diz já é

¹³⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 256. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Auscultando não a mim mas o λόγος é sábio concordar que tudo é um”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 71.

¹³⁷ Em HEIDEGGER, M. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. Gesamtausgabe Band 55, encontra-se a diferenciação entre λόγος humano (que indica a pertença do homem ao λόγος) e o λόγος originário a partir da distinção entre as iniciais maiúscula e minúscula. Λόγος (originário) e λόγος (humano). Aqui preferimos colocar a distinção acentuada no “humano”, porque a leitura do texto que empenhamos, deu-se a partir da tradução em português, que marca muito pouco essa distinção encontrada no “original”.

em si um entendimento com o outro. Ὁμολογία é o entendimento afirmativo e reafirmativo”¹³⁸.

No ὁμολογεῖν ocorre uma conivência de essência, porque ele é a própria correspondência obediente do homem ao ressoar do λόγος. “O escutar propriamente dito mora no ὁμολογεῖν do λέγειν”¹³⁹. No ὅμον, o mesmo, encontra-se a unidade que agrega e suporta a diferença. O λόγος ocorre essencialmente no ὁμολογεῖν: no postar-se perante um outro que advém na proximidade do mesmo, na unidade recolhedora. Homologar não é um modo de comportar-se do homem frente ao λόγος, sendo que este último não é um destino qualquer e posterior dos mortais. A correspondência do homem ao λόγος o reenvia ao seu próprio, que é estar a ser a partir do λόγος. No acordar-se para o λόγος, no ὁμολογεῖν, o homem acolhe em obediência o mistério de sua essência. De acordo com essa afirmação, o escutar é λέγειν, enquanto acolhe o que se radica disponível, em uma igualmente radical disponibilidade. Escuta e resposta encontram-se conectadas na unidade indissociável do acontecimento da linguagem. Uma escuta que se deixa perscrutar pelo λόγος se dá em uma pertença e obediência a este. Dizer é colher o desabrochar do λόγος na escuta pertinente ao silêncio de sua fala.

O que acontece quando isto se dá? Acontece o ὁμολογεῖν, que só pode ser o que é, num λέγειν e como λέγειν. Em sentido próprio, a escuta pertence ao λόγος. E somente por isso ela é um λέγειν. Em certo sentido, a escuta própria dos mortais é o mesmo que o λόγος. Por outro lado, justamente por ser e para ser um ὁμολογεῖν, ela não pode ser o mesmo, pois, em si mesma, não de-põe e pro-põe, e só deixa dipor-se o que, como ὅμόν, já está recolhido como o todo de um conjunto, e se acha disponível numa disposição que nunca provém do ὁμολογεῖν mas repousa no λόγος, na postura recolhedora.¹⁴⁰

O οὐκ ἔμοῦ do fragmento 50 de Heráclito, como vimos, nega que a disposição de uma audição ao afluxo de sons, ao pronunciado a partir de uma voz humana, possa consistir em uma escuta radical. O não da sentença atinge o próprio Heráclito que a pronuncia, mas também atinge a escuta dos mortais. Enquanto esta estiver voltada para discursos particulares, na simples atenção de sentidos e sons, não alcançará o dizer do λόγος. Οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 262.

¹³⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 190.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 191-192.

Λόγου ἀκούσαντας: “uma escuta em sentido próprio só acontece se não derdes ouvidos apenas a mim (que falo), mas se vos mantiverdes numa pertinência obediente ao Λόγος”¹⁴¹.

Nessa ambiência, torna-se possível pensar a referência elaborada por Heidegger entre os termos: escutar (*anhören, horchen, hören*), pertencer (*gehören*) e obedecer (*gehörchen*).¹⁴² Essa referência diz respeito ao modo de correspondência dos mortais ao acontecimento do λόγος. A escuta ao que este diz é ao mesmo tempo obediência e pertença ao que se abre nele e por ele.

Obediência se dá enquanto o homem se dispõe a acolher o que lhe é enviado; correspondência enquanto gratidão ao que nos é endereçado. Pertença, enquanto não toma o endereçado qual se toma uma coisa, mas se torna (já sempre sendo) parte do escutado; correspondência enquanto partilha e participação do mesmo.

A escuta ao que diz o λόγος dirige-se ao âmbito desde o qual o silêncio se encaminha à audição dos mortais. Isto pode soar estranho na medida em que pensamos ser o mais evidente em uma escuta a atenção ao som que nela se expressa. Heidegger encontra no fragmento 50, no entanto, o sentido básico do ἀκούειν grego. Na escuta dirigida ao inaudível, ao não-dito que subsidia o dito, encontra-se enraizada a fala humana. O homem fala na medida em que escuta o dizer silencioso da linguagem.

Por isso, quando partimos do acústico, na acepção técnica de ciência físico-psicológica, tudo fica de cabeça para baixo porque acreditamos, equivocadamente, que a escuta que se vale do instrumento auditivo do corpo é a escuta propriamente dita e que, no sentido da obediência, a escuta não passa, “naturalmente”, de uma metáfora para o plano espiritual e que, “naturalmente”, só pode ser tomada como uma imagem¹⁴³.

O que se coloca às avessas é a predominância de uma por sobre a outra. A escuta cotidiana permite o ressoar da escuta originária e, até mesmo, só se dá na medida em que esta ocorre. Mesmo que nós, na maior parte das vezes, passemos por cima do essencial a ser ouvido e, em desatenção, não nos percebamos como parte da unidade essencial entre ausculta e resposta, ainda assim nos encontramos entrelaçados na conjuntura que liga a escuta aos ouvidos¹⁴⁴. Dessa forma, mesmo que desatentos, a qualquer momento podemos nos acordar para o acontecimento de tal conjuntura.

¹⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191.

¹⁴² ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 222.

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 258.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 259.

A corrente compreensão de que o homem dispõe da linguagem como um instrumento de expressão ou como um modo de comportamento característico seu, encontra aqui seu termo também colocado às avessas. “Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem”¹⁴⁵.

A fala humana é já sempre resposta ao que se abre no e pelo λόγος. A escuta ao λόγος arrebatada, transforma. Tomado por ela, cabe ao homem corresponder, responder ao seu apelo. Nesse sentido, o acontecimento da linguagem se dá no colóquio entre o λόγος e o λόγος humano. Na ausculta ao λόγος, o homem se torna o porta-voz do que lhe é anunciado e sua palavra a própria resposta a esse anúncio. Apenas porque recebe do ser o anúncio a ser escutado é que o homem pode vislumbrar a essência de sua morada sobre essa terra. Na atenção acolhedora ao que diz o λόγος, λόγος humano e λόγος se co-apropriam.

Este é o sentido de σοφόν ἔστιν: nessa co-apropriação da escuta humana ao λόγος, nesse ὁμολογεῖν, dá-se o saber em sentido próprio. “O saber – τὸ σοφόν, ἢ σοφία ἐ: saber a diretriz, estar na direção. Este saber já é em si, também, estar devidamente preparado para agir e fazer, só que tudo a partir de uma escuta pertinente”¹⁴⁶.

Heidegger, no exercício de colher o ressoar do desabrochar das palavras, busca o sentido básico de σοφόν em σαφές: o iluminante, o claro. Nesse sentido temos que, ao dirigir-se ao dizer apropriante do λόγος, o homem encontra-se no saber verdadeiro. Esse saber não se encontra em sua posse, nenhuma astúcia lhe deve ser atribuída. O saber ocorre quando o homem se coloca em disponibilidade ao que se aclara no resplandecer do λόγος. Na referência entre o λόγος e o λόγος humano é que o saber se dá. O saber consiste em ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν.

O fragmento 112 reza: Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. “É assim o saber propriamente dito consiste em dizer e fazer o que se desvela, numa escuta pertinente, ao longo e de acordo com o que se mostra surgindo a partir de si mesmo”¹⁴⁷. Esse fragmento diz que saber implica em dirigir a escuta a

¹⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 167.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 261.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 261. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculta ao longo do vigor”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 89.

κατὰ φύσιν: escuta atenta ao que se mostra a partir de si mesmo. O fragmento 50 diz que é preciso escutar o λόγος; o 112 diz que a escuta se dirige à φύσις. A relação entre λόγος e φύσις se mostra aqui como mais essencial do que a relação entre λόγος e “enunciado”.

O saber se aclara no e como o λόγος, ou seja, não como conteúdo, mas como aquilo que dá a saber o que há de mais sábio (claro, iluminante), que se dirige à φύσις. Nada de fora é acrescentado ao homem no saber, nada de diferente dele mesmo. O saber em sentido próprio apenas acena ao que desde sempre é próprio do homem: o estar a ser no um, no λόγος. A idéia de que quanto mais conhecimentos acumular o homem mais sábio ele será, não faz sentido diante do que Heráclito declara σοφόν ἔστιν. Nesses termos, nenhuma erudição pode conduzir ao saber, apenas a simplicidade de uma escuta atenta e obediente ao dizer do λόγος. Escuta que é ao mesmo tempo resposta enquanto correspondência, que consiste em ὁμολογεῖν, isto é, em dizer o mesmo que é enviado, em ver iluminado o que diz o λόγος. O que diz o λόγος? O que ele destina ao homem no anúncio silencioso de seu acontecimento?

Ele diz, de acordo com o fragmento 50: ἐν πάντα εἶναι.

No entanto, não entrega esse dizer aos mortais como expressão, como pronúncia sonora, mas o entrega na dádiva de seu acontecimento, no surgir recolhido de tudo o que é. O ἐν πάντα εἶναι, mais do que um dizer possível do λόγος, constitui o próprio tónus deste. Nessa expressão se torna clara (σαφέζ’) a essência do λόγος. O próprio λόγος é que se deixa entrever no ἐν πάντα εἶναι. A essência dele é que está em jogo no “tudo é um”, assim também como é a partir dele que o ἐν, o πάντα, o εἶναι, podem encontrar sustento em si mesmos, na referência.

O ἐν πάντα εἶναι ressoa como o mistério da amplitude e simplicidade do acontecimento do λόγος. O ἐν (um), o πάντα (tudo), o εἶναι (ser) conjugam-se nessa amplitude e simplicidade que, por mais que discutida e retomada abundantemente, permanece indeterminada pelo pensamento. Indeterminação própria da ambiência que resguarda a inapreensibilidade sempre incitante do “a-se-pensar”. O λόγος abriga o ἐν πάντα εἶναι e com ele se conforma. “Além’ e ‘junto’ do ἐν πάντα εἶναι, o que pode ser o λόγος? Como totalidade dos entes, πάντα vigora no ser. Do mesmo modo, e com o mesmo direito, o ἐν vigora no ser enquanto traço fundamental dos entes. O λόγος que se deixa perceber no ἐν πάντα εἶναι só pode, portanto, vigorar no ser”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 276.

De que forma, no entanto, o λόγος deixa ser a si mesmo deixando ser o ente? *Como* ele se oferece a partir e como ἐν πάντα εἶναι?

O λόγος se mostra no clarão do raio que dirige e ordena tudo o que é. O ὁμολογεῖν se dá quando o λέγειν dos mortais se ordena e afina com o λόγος no relampejar do raio iluminador. No fragmento 64 de Heráclito temos: Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός: “o raio, porém, dirige (para sua vigência) tudo (que vige)”¹⁴⁹.

O raio ilumina de súbito tudo que se põe a mostrar reunido. Ele confere o contorno de cada coisa no brilho da presença, confere a cada coisa o lugar de sua essência. O raio coloca, com um golpe, o presente na claridade da presença (*Anwesen*): dirige todas as coisas na medida em que posta cada qual no lugar de sua essência. Reúne o que é diferente por retirar-se no tensionar do combate: noite e dia, inverno e verão, etc...

O ἐν πάντα permite que tudo o que é diferente encontre-se reunido e suportado na unidade. “Toda igualdade, e sobretudo a igualdade da ὁμολογία, funda-se numa diferença. Só o diverso pode ser igual. O diverso só é igual em virtude de sua referência ao mesmo. Neste e na sua mesmidade é que se apóia a diversidade do diverso e a igualdade do igual”¹⁵⁰. Essa dinâmica deixa ver que o contrário só pode travar oposição na medida em que se deixa retirar do mesmo. A tensão não lida com distinção, ou seja, os entes não se contrapõem em lados diferentes sem nenhum elo. A tensão separa reunindo o que surge desde si mesmo na luta com o encobrimento.

No clarão súbito e a cada vez renovado do acontecimento do raio, o λόγος ocorre essencialmente, dá abrigo, sustenta e suporta a aparição do que é. Esta é a postura recolhadora do λόγος.

A palavra raio evoca a divindade Ζεῦς. Ζεῦς é a divindade suprema, a que tudo ordena. O que permite dizer - na ambiência em que nos encontramos enquanto pensamos o raio ordenador e iluminador de Ζεῦς - que o Λόγος e o Ἐν πάντα são divindades supremas. “A essência do Λόγος acenaria, pois, para a deidade de Deus”¹⁵¹.

Λόγος e Ζεῦς, no entanto, não se deixam apanhar na fissura (do contorno, do limite que cada coisa ganha no surgimento) do nome, não se deixam encerrar em um chamamento, em um trazer à presença. O fragmento 52 diz: Ἐν τὸ Σοφόν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 196. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “O raio conduz todas as coisas que são”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 75.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 262.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Ensaaios e Conferências*, p. 196.

καὶ ἑθέλει Ζηνὸς ὄνομα: “Ο uno, único sábio, não quer e quer ser chamado com o nome de Ζεῦς”¹⁵²

Esse fragmento, de acordo com Heidegger, evoca uma questão de extrema importância. Ζεῦς, ο Λόγος, ο Ἐν πάντα, deixam ser tudo o que se põe a mostrar no resplandecer de sua essência. Nesse pôr à mostrar, eles se oferecem a partir de um encobrir originário. Não são eles presenças entre presentes, mas o modo excepcional da presença: o Ἐν que tudo reúne, o raio que presidia o aparecimento da φύσις. Por isso, ο Λόγος, Ζεῦς, ο Ἐν πάντα, podem e não podem ser nomeados, ou seja, convocados à presença.

Somente quando a escuta dos mortais encontra-se voltada para a recolha reunidora é que pode experienciar, no fulgurar do raio, a fluidez do que não se deixa nomear - senão enquanto doar que permite que as coisas sejam nomeadas. Quando ο ἀκούειν dos mortais empenha-se tão somente ao λόγος é que os mortais podem mensurar ο λόγος enquanto Ἐν πάντα, enquanto Ζεῦς. Somente no ὁμολογεῖν ocorre uma afinação entre mortais e λόγος. Essa afinação cintila a medida própria da essência dos mortais em consonância com a essência do λόγος. No Ἐν πάντα do λόγος, na reunião acolhedora - abrigo a partir do qual cada coisa ganha seu brilho a cada vez inaugural - ο λέγειν dos mortais experimenta sua unidade de essência com ο λόγος.

No entanto, não é tão somente os mortais que necessitam do λόγος para serem apropriados em suas essências. Tanto ο ὁμολογεῖν carece do λόγος para cumprir ο envio do que lhe foi destinado, quanto ο λόγος carece do ὁμολογεῖν para deixar ser a si mesmo enquanto deixa ser ο ente. “Ο λόγος evoca aquilo em que a vigência do vigente se apropria de sua propriedade”¹⁵³ Apenas assim cada qual encontra-se postado na medida própria de sua essência.

III. A co-apropriação de λόγος humano e λόγος: ο mensurar da essência humana

A co-apropriação de λόγος humano e λόγος originário permite que ο ser se dê em sua verdade, ou seja, enquanto desencobrimento e encobrimento, remetendo para ο λήθη da αλήθεια. Ao clarão que eclode pertence ο encobrimento que abriga e sustenta. Sem esse contraste nada se distinguiria: a aurora se dissolveria em crepúsculo e vice-versa. “Ο que se

¹⁵² HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 196.

¹⁵³ M., *Ensaios e Conferências*, p. 200.

retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou mesmo nunca. O que nos atrai já nos concedeu encontro. Tomados pela atração, já estamos no impulso para isso que nos atrai, à medida que atrai”¹⁵⁴.

O dizer do λόγος se constitui na dinâmica da unidade de atração e retração. Esse é o próprio jogo da ἀλήθεια, o acontecimento da clareira (*Lichtung*) que, na medida em que ocorre, permite que o λόγος conduza os entes ao aparecimento. “Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o λόγος des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é ἀλήθεια. Ἀλήθεια e λόγος são o mesmo”¹⁵⁵. Esse mesmo, no entanto, conserva uma diferença essencial. A vinda ao aparecer, o dizer do λόγος, ocorre na medida em que se sobrepuja o desencobrimento, quando este impera, e é assim que os mortais ganham a medida de uma escuta. A escuta dos mortais, quando se deixa arrebatado pelo que a atrai e concede encontro, ocorre como seio acolhedor do ser em sua verdade.

O estatuto originário do λόγος é que permite pensar a “saga da linguagem”. O que implica, dessa forma, não em ocupação com teorias a respeito desta. As fala e escuta, afinadas ao acontecer do λόγος, referenciam-se no acontecer de uma experiência (*Erfahrung*). Essa referência se dá para o homem nos recônditos dessa experiência, que propicia o timbrar do silêncio iluminador e seu ressoar a partir da fala e da escuta humana.

Como já vimos, o λόγος não se dá radicalmente enquanto enunciado, discurso. A escuta que se dirige a ele encontra-se arrebatada e se lança em um abandono, em entrega ao silêncio acolhedor do dizer do λόγος. Não podemos com isso fazer teorias, não em primeira instância.

Ouvir o λόγος é experiência radical do λέγειν dos mortais. O que marca a remissão de λόγος e λόγος humano é a experiência da unidade na diferença. Como podemos compreender, a partir do pensamento de Heidegger, o fazer uma experiência?

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. "Fazer" não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.¹⁵⁶

¹⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 116.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 195.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121.

Fazer uma experiência não diz respeito, em instância mais radical, ao encontro relacional entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível. Não ocorre aqui o encontro de um indivíduo já dado em direção a algo também já pronto. Experiência não se refere, como já vimos, a nenhum evento lingüístico. Quando queremos chegar até a linguagem de nada adianta falarmos *sobre* ela. Somente *a partir* dela o acesso encontra-se aberto. “A palavra diretriz é que traça o caminho: indica que não se pode aceder ao que é próprio da linguagem senão com a condição de já não visar o *conhecimento da essência*, mas a *experiência da manifestação*”¹⁵⁷.

Como não chegaremos a experienciar o próprio da linguagem através do método, das teorias que a tentam apreender, outra forma de acesso tem de ser contemplada. A partir dessa outra possibilidade contemplada, o método é abandonado em prol do caminho.

O método, com efeito, enquanto via, própria a cada disciplina, para o conhecimento, “cria” pouco ou muito o seu objeto: é ele que fixa as modalidades de aparição e as condições de sua manifestação. O caminho, pelo contrário, é recebido, e é recebido a partir do que Heidegger chama a Região (*die Gegend*). O termo, já muitas vezes aparecido neste estudo, evoca a doação de um em-face, que é a única que torna possível o encontro. A região é esse domínio aberto que abriga e entrega tudo o que vem em direção a nós. Nada pode nos dizer respeito, quer dizer “ser conosco”, se não for primeiramente concedido por ela¹⁵⁸.

O caminho em direção à linguagem não nos conduz a léguas de distância, mas nos permite alcançar isso que desde sempre já nos atinge. A linguagem nos concede encontro e, assim, somos por ela tocados e transformados. Fazer uma experiência com ela significa que nos deixamos tocar pelo seu resplandecer. Mesmo que embrenhados no esquecimento de seu brilho a cada vez inaugural, ainda assim ela nos concerne: é o que mais radicalmente nos concerne.

Isto soa o mais estranho dos intentos: o caminho não conduz a lugar algum, porque já estamos onde queremos chegar. “Ser, linguagem, origem – nada disso está algures, e todavia a única tarefa digna do pensamento é tentar chegar lá”¹⁵⁹. Para a representação científica que mensura e quantifica tudo que apreende isso não tem o menor cabimento. No entanto, na medida em que nos dispomos a acolher o simples como medida do pensar, a experiência com a linguagem verte-se na mais legítima das experiências. Porque pertencemos à linguagem é que podemos receber dela o caminho. Este, nos entreabre a manifestação da linguagem e nos

¹⁵⁷ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 242.

¹⁵⁸ M. ZARADER, *Heidegger e as palavras da origem*, p. 243.

¹⁵⁹ M. ZARADER, *Heidegger e as palavras da origem*, p. 244.

coloca em nosso modo próprio de estar a ser, ou seja, vislumbramos a medida de nossa essência.

Colocar-se na recepção do brilho da linguagem implica aos mortais abrirem-se à sua própria medida de essência, aos recônditos de sua humanidade – à sua remissão constitutiva ao λόγος (ὁμολογεῖν). “Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais”¹⁶⁰.

Na experiência da linguagem, o homem se dispõe em atenção ao seu modo mais próprio de ser, ao ocorrer da clareira (*Lichtung*) do ser. O λόγος timbra na abertura constitutiva dos mortais a partir da clareira do Ser. O apropriar-se do homem à sua essência depende do fato de corresponderem ou não ao λόγος: ao que se aclara entreluzindo na clareira. A correspondência dos mortais ao λόγος refere-se à atenção destes ao acontecimento silencioso do ser desde o âmbito aberto pela clareira. Esta não é aberta pelo homem, mas é ele que oferece o espaço de acontecimento da abertura. Ele se constitui a partir da abertura da clareira, que só pode ocorrer enquanto ele está a ser.

A luz, quando ilumina, libera o aberto, mas enquanto atentos ao que se abre neste, o homem deixa de atentar para o próprio aclarar. Isto possibilita que a linguagem se ofereça como lugar do esquecimento do ser. Voltados para o ente, o clarão fulgurante do ser permanece esquecido. A linguagem verte-se em instrumento passível de apreensão e o mistério de seu evento extraordinário passa ao longe das atenções dos que com ela se ocupam. Na conferência Ἀλήθεια (*Heráclito, fragmento 16*), Heidegger diz:

Os mortais lidam sem cessar com a reunião recolhadora, que descobre e encobre. Lidam sem cessar com a reunião que clareia em sua vigência tudo o que vive. Eles se afastam, porém, da clareira, voltando-se somente para o vigente, voltando-se somente para o que encontram imediatamente, na lida cotidiana com tudo e cada um. Os mortais consideram que essa lida com o vigente confere, como que de per si, a familiaridade adequada. O vigente se lhes mantém, no entanto, estranho. Pois eles não entrevêem nada daquilo com o que estão familiarizados: não entrevêem nada do vigorar que clareando deixa e faz aparecer a cada vez o vigente. O *lógos*, sob cuja luz eles vão e vêm, se lhes mantém encoberto, é por eles esquecido.¹⁶¹

Em sua essência, λόγος e homem estão reunidos no mistério do ocultamento; o voltar-se destes para a sua morada no mistério “apropria o λόγος no ὁμολογεῖν”. Este apropriar-se possibilita que o ser se dê em sua verdade. Na verdade do ser, os mortais

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 10.

¹⁶¹ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 248.

experienciam a linguagem como âmbito acolhedor e reunidor de sua própria essência. A partir da clareira, mortais e ser referendam-se abrigados no mistério. .

Heráclito, de acordo com as interpretações de Heidegger, nomeia a clareira de fogo.

Com a palavra ‘fogo’, Heráclito diz o que ούτε τις θεων ούτε ανθρωπων ἐποίησεν, ‘o que nenhum dos deuses e nenhum dos homens pro-duziu’, o que, como φύσις, já sempre repousa em si mesmo, em si se mantém e em si resguarda todo advir, antes dos deuses e para os deuses. Isso é, porém, κόσμος¹⁶².

Κόσμος é fogo duradouro, o surgir que dura e sustenta, eternamente em chamas, dando e retirando medidas.

Πύρ designa o fogo do sacrifício, o fogo da lareira, o fogo da vigília. Mas diz também o brilho das tochas, o resplandecer das estrelas. No ‘fogo’, vigora o iluminar, o incandescer, o flamejar, o aparecer suave, esse que amplia o claro na vastidão. No ‘fogo’, vigora também o destruir, o abater, o fechar, o extinguir. Quando Heráclito fala de fogo, ele pensa de forma predominante o vigorar iluminador, o indicar que dá e retira medidas.¹⁶³

Este “aparecer suave” que também se oferece como destruição, extinção, traduz o próprio acontecimento da clareira, desde a qual a verdade se dá. O fogo não simplesmente estarrece de luz tudo o que se põe a mostrar, como já vimos. Conjuga luz e penumbra, entreluzindo, ou seja, dando e retirando medidas. O mistério se oferece na preponderância da clareira, entendida a partir deste jogo. A verdade do ser acontece sempre e cada vez como evento não disponível, não localizável, único, extraordinário, que em seu incandescer oferece brilho e se apaga.

A linguagem, em seu ocorrer essencial, emerge desde a verdade do ser. Por isto é que, voltado para o ser (*Zuwendung*), mortais apropriam seu habitar a linguagem. Uma experiência humana de abertura à dimensão de mistério do Ser, só pode se dar a partir da linguagem. Nela o ser oferece como medida do ente na dinâmica de sua retirada.

Não podemos pensar a correspondência do λόγος humano ao λόγος sem pensarmos o próprio acontecimento da verdade como ἀλήθεια. Λόγος, Ὁμολογεῖν, Πύρ e ἀλήθεια são palavras fundamentais (*Grundworte*) que dizem o ser em sua dimensão de mistério. Por isto, “o passo atrás” (*der Schritt zuruck*) em direção ao pensamento originário dos gregos traduz a busca de Heidegger por uma dimensão na qual a linguagem se encontre resguardada pelo mistério.

¹⁶² HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 243.

¹⁶³ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 243.

Isto não quer dizer que se trata de uma busca por uma dimensão perdida com o desenrolar da história do pensamento. O que está em jogo é a procura do solo fundamental desde o qual a linguagem, o λόγος, pôde se consolidar como discurso, expressão, razão. Ao afastar-se do solo a partir do qual o λόγος é determinado pela “lógica”, Heidegger abre proximidade do que nesta jorra essencialmente. Na “lógica” perdura o λόγος. A partir deste o mistério insondável da linguagem, da verdade do ser, dá-se a pensar. No colocar-se em direção ao pensamento das origens encontra-se a busca pelo não pensado (o “a-se-pensar”), pelo que permaneceu velado no pensamento ocidental em sua trajetória.

Quando Heráclito pensa o λόγος enquanto ser de todo sendo, faz brilhar a essência da linguagem. Não que isso tenha se tornado claro para os gregos. Muito embora essa clarão se tenha sobrepuzado no pensamento de Heráclito, a essência da linguagem permaneceu impensada. O λέγειν, pensado a partir do sentido básico de λόγος enquanto recolha, permite entrever o mistério da linguagem em sua essência. No entanto, mesmo habitando nas paragens do mistério, os gregos não tematizaram o que ali se abria escondendo. Foram os primeiros a representar a linguagem. A própria palavra grega para linguagem é γλῶσσα, língua.¹⁶⁴ No entanto, a proximidade do mistério instalado em todo surgir e nomear, foi experienciada por Heráclito e seus contemporâneos.

A experiência da linguagem a partir da linguagem radica-se neste não pensado, mas de certa forma experienciado. Ela remete para aquilo que, ao abrir sempre e cada vez o ente em sua luz, entreabre-se. Ao entreabrir-se não permite ser visto com a inteireza das vistas, mas pode tão somente ser entrevisto em seu entreluzir. Isto quer dizer que o não pensado não pode ser esgotado em momento algum da trajetória do pensamento, ele é aquele que dá e retira medidas, que conjuga luz e sombras na penumbra de seu acontecimento. O experienciar a linguagem remete para o jogo no qual o mistério se permite anunciar como aquilo mesmo que perpassa o surgimento, como a reserva inesgotável que a tudo guarda e vela. O mistério entreluz no acontecer do raio. Este último não permanece às vistas: ilumina e se esconde. Ser tocado pela eclosão do raio; tal é a experiência do λόγος enquanto linguagem.

A linguagem fala. O que acontece com essa sua fala? Onde encontramos a fala da linguagem? Sobremaneira no que se diz. No dito, a fala se consuma, mas não acaba. No dito, a fala recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura - seu perdurar, seu vigorar, sua essência. Contudo, na maior

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.202.

parte das vezes e com freqüência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou.¹⁶⁵

O λόγος perpassa todo o dito como ausência, como não-dito. Isto não o torna inacessível, como se mistério quisesse dizer o que simplesmente está fechado para nós. A palavra dita consiste em aceno para o mistério do raio e seu relampejo. Ela não encerra um sentido pronto e acabado; nosso falar não está morto, mas vive e cintila na abertura do que não se deixa apreender, isto que sempre e cada vez “nos vem ao encontro como uma fala que passou”.

A partir desse encontro escorregadio, podemos vislumbrar o que mais propriamente somos. Na proximidade do mistério encontramos nossa morada. Na maior parte das vezes, ou seja, cotidianamente, encontramos-nos voltados para as perenes certezas, para o mostrar-se do ser desde a perspectiva da simples presença. Experimentar a linguagem é por isso um arrebate, um lançar. Lançar que não se dirige para fora do lugar no qual já sempre nos encontramos, mas para mais próximo da proximidade que nos é própria. Esta, faz-se distante enquanto permanecemos voltados para o ente. Proximidade e distância harmonizam-se no combate que institui e encobre a morada do homem.

Ao voltar-se em direção ao λόγος, ao disponibilizar-se em uma escuta ao silêncio do que se mostra ocultando, do que se diz silenciando, mortais experienciam a sua condição de precariedade. Esta se traduz pela impossibilidade de certezas e domínios perante o que sempre e cada vez ocorre sobrepujado por um ocultamento. O λόγος só se deixa entrever enquanto jogo e não se fixa jamais em uma polaridade passível de ser completamente apreendida.

Os mortais se constituem em abertura, em disponibilidade ao “dar-se” do ser. Essa disponibilidade tem de ser atualizada sempre e cada vez. A experiência de abertura do λόγος humano ao λόγος não se dá uma vez, como evento extraordinário, para não mais se dar. Ela se constitui como caminho no qual o λόγος humano pode experimentar a proximidade de sua morada.

Isto quer dizer que a essência do homem deve ser sempre e cada vez redimensionada na própria relação originária entre mortais e ser (λόγος humano e λόγος no ὁμολογεῖν). A experiência fundamental do λόγος, enquanto λέγειν, não é o “enunciado”, a “proposição”, mas se dá no redimensionar da essência humana que permanece experimentado na abertura à escuta do λόγος.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, M. A *Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 11-12.

Esse redimensionar, como vimos, se dá na escuta da linguagem, mais especificamente no salto de uma audição sensível para uma audição obediente ao que não é audível¹⁶⁶. Não é audível senão àquele que se predispõe e se conserva à escuta. Cabe notar que se fala de salto para caracterizar não uma passagem paulatina de um estado a outro, mas uma súbita ocorrência. Não ouvimos o silêncio do λόγος quando decidimos que assim o faremos. Nenhum capricho, nenhum querer, pode nos arremessar na experiência da escuta do indizível. O que então nos conduz a ela? Quando é que ouvimos?

Ouvimos tão somente quando pertencemos ao que nos é dito. Quando nos dispomos à proximidade da linguagem. Disposição que se dá enquanto abandono, sem por quê. O arrebatamento coliga-se à gratuidade da experiência. Não há um foco, nenhum alvo a ser alcançado, assim como também não há arbitrariedade. A gratuidade do chamado é também a gratuidade da correspondência: o abandono.

Na proximidade da linguagem - no colóquio entre o λόγος humano e o λόγος - podemos redimensionar a medida de nossa essência. Que medida é essa que se redimensiona a partir da linguagem?

O que é a medida para o medir constitutivo do homem? Deus? Não! O céu? Não! O aparecer do céu? Não! A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se. Assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede.¹⁶⁷

A medida própria dos mortais é tomada na remissão à dimensão de mistério. Na escuta atenta ao cintilar do que se entreabre, a medida pode se colocar para o homem. “Uma medida estranha, perturbadora, ao menos assim parece para a representação habitual dos mortais. Uma medida desconfortável para a facilidade do tudo compreender, que caracteriza o opinar cotidiano, esse que tanto quer se afirmar como a medida orientadora de todo pensamento e reflexão”¹⁶⁸.

Medida bastante desconfortável, porque não indica parâmetros para o calcular. “Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida, mas que a toma num levar em

¹⁶⁶ Cf. ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 222.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174.

¹⁶⁸ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 174.

conta integrador, esse que permanece uma escuta”¹⁶⁹. Na escuta acolhedora do dizer da linguagem, confere-se uma medida ao homem: uma co-apropriação de essência. A medida diz sempre respeito ao encontro de dois, diz o meio que une e separa; diz o “entre”. “‘Entre’ é o nome que nossa língua dá ao meio de dois. A língua latina diz *inter*. *Inter* corresponde ao alemão *unter*”.¹⁷⁰

A medida põe em jogo a diferença na abertura mesma da unidade. Diferença que não se oferece na mistura de tudo com tudo. Nela, λόγος e λόγος humano se interpenetram. Salvam-se na intimidade (*Innigkeit*) do corte (*Schied*). Nessa intimidade, a referência pode se dar; a aproximação, o encontro, a co-apropriação. A medida pressupõe o “entre”, sem o qual nada poderia ganhar ou perder medida. Medindo o que é próprio, a diferença se dá enquanto dimensão. A dimensão entreabre homem e linguagem, cada qual em seu ser, postando cada um em sua essência. No entreabrir é que ambos se medem. A medida chama para a diferença¹⁷¹. Esta última, como já vimos, não é distinção, mas co-pertença. A co-pertença de λόγος e λόγος humano é o próprio apropriar de ambas as essências em um único jogo. Jogo através do qual a medida da essência humana encontra-se lançada em abertura à essência do não humano, do divino, como veremos no capítulo próximo.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 19.

¹⁷¹ M. Heidegger, *A Caminho da Linguagem*, p. 20.

CAPÍTULO 3: O ὉΜΟΛΟΓΕΪΝ E A “ΛÓΓΙΚΑ” ORIGINÁRIA

I. O “apropriar” da essência humana no ὁμολογεῖν: articulação entre λόγος, πάντων κεχωρισμένον e γνώμη θεία

A articulação entre os termos λόγος, πάντων κεχωρισμένον e γνώμη θεία nomeia uma referência essencial que Heidegger encontra no pensamento de Heráclito, qual seja, a referência entre a essência do λόγος e a essência humana. Esses termos gregos aqui indicados servem também ao discurso metafísico, lançados em uma interpretação que os sobrealça a partir dos paradigmas próprios desse discurso. O λόγος interpretado como *Versammlung*, a recolha (na coletividade originária), permite um acesso outro (da leitura da tradição metafísica) aos termos πάντων κεχωρισμένον e γνώμη θεία¹⁷².

No jogo entre esses termos, perscrutamos a essência do homem em sua proximidade essencial com o λόγος. A interpretação de λόγος como “Razão Absoluta”, “Pensamento Universal”, impossibilita um modo de ressoar do pensamento grego, qual seja, o vislumbre do jogo da essência do homem com o λόγος enquanto co-pertença. De acordo com a interpretação de Heidegger, o λόγος pensado por Heráclito acena para o acontecimento mais próprio da essência humana, que transluz a diferença essencial entre o λόγος que a alma humana possui e os confins para os quais este já sempre se dirige: o λόγος. O fragmento de

¹⁷² Os termos πάντων κεχωρισμένον e γνώμη θεία referem-se, respectivamente, aos fragmentos 108 e 78, quais sejam: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον: “De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa” e ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῶν δὲ ἔχει: “A morada, aquela do homem (em meio à totalidade dos entes) não possui γνώμας, mas a dos deuses possui”. Esses fragmentos foram interpretados no âmbito do pensamento metafísico, no qual o termo πάντων κεχωρισμένον emergiu enquanto “separado de tudo”, o “absoluto” e, no qual o termo γνώμη emergiu enquanto “conhecimento”, o que nos leva a depreender que o γνώμη θεία pôde ganhar o sentido de “conhecimento divino”. A relação entre ambos os fragmentos no âmbito de compreensão do pensamento metafísico possibilita que se sobrealce o sentido de um “conhecimento divino” apartado de tudo, “absoluto”. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 337-358.

número 45 de Heráclito diz: Ψυχῆς πείπατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθύν λόγον ἔχει: "Não encontrarias no teu caminho os confins mais extremos da vida, mesmo que percorresses todos os caminhos, tão indicadora do amplo é a colheita (coleta) que possui".¹⁷³ Nesse fragmento se diz que o λόγος é para onde se voltam os amplos caminhos da alma (ψυχῆ),¹⁷⁴ estes que assim o são na medida em que se deparam com o amplo indicado pelo λόγος. O fragmento 50, por sua vez, diz que devemos nos voltar para o λόγος para auscultarmos, percorrendo-o, ao essencial: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι: "Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o λόγος, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o λόγος: tudo é um"¹⁷⁵.

Para o λόγος humano, o λόγος é uma espécie de presença ausente. O fragmento de número 72 diz: ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυποῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξέρα φαίνεται: "Do λόγος, para o qual na maior parte das vezes se voltam numa participação (tomando parte), (precisamente) deste se afastam; por isso, também, aquilo que encontram cotidianamente lhes parece estranho"¹⁷⁶. Esse fragmento parece conjugar-se ao fragmento 34, que diz: Ἀξύνετοι· ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι. φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι. : "Os que não (re)unem a constante reunião são ouvintes que se assemelham a surdos"¹⁷⁷ e ao fragmento 2: Του λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίνα ἔχοντες φρόνησιν. : "Por isso urge necessariamente, i. é, ater-se, ao conjunto no ente; enquanto, porém, o λόγος essência como esse conjunto no ente; a multidão vai vivendo (*dahinleben*) como se cada um

¹⁷³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.292. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "Não encontrarias a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o λόγος que possui". LEÃO, E. C; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 71.

¹⁷⁴ O termo ψυχῆ não deve ser pensado por viés psicológico e metafísico. O termo é reconduzido, na interpretação heideggeriana, à atmosfera grega de pensamento e reconduzido à ζωή e à φύσις, pensados conjuntamente de modo grego. "O traço fundamental da φύσις e da ζωή é o surgimento que se dá a partir de si mesmo, que é ao mesmo tempo um retorno para si mesmo, um fechamento". HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 307.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 255-56. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "Auscultando não a mim mas o λόγος, é sábio concordar que tudo é um". E. C. LEÃO; S. WRUBLEWSKI, [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 71.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 326. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "Do λόγος com que sempre lidam, se afastam e por isso as coisas que encontram lhes parece estranhas". E. C. LEÃO; S. WRUBLEWSKI, [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p. 72.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 143.

tivesse o seu próprio entendimento (sentido)”¹⁷⁸. De acordo com Heidegger, nesses fragmentos o λόγος é concebido como algo de “audível”, enquanto “(re)união constante” (*ständige Sammlung*)¹⁷⁹ de tudo o que é. Heráclito fala sobre os homens que não apreendem o λόγος reunidor. “Frente ao *Logos* encontram-se os homens, e isto como aqueles que não o apreendem (*be-greifen*) (αξύνετοι)”¹⁸⁰. Eles são aqueles que não apreendem, que não αξύνετοι, “ajuntam”, aquilo que está constantemente em conjunto, a reunião do λόγος. “Os homens mantêm-se aqueles que não o ajuntam, não a-preendem, não compreendem numa unidade, independentemente de ainda não ou já terem ouvido”¹⁸¹. Eles são aqueles que podem ouvir e ouvem mas, enquanto na proximidade das palavras, distam-se do que não é audível, do que não é fala, do λόγος. O ser-ouvinte (*Hörig-sein*)¹⁸², que pode e se dirige ao λόγος, contrapõe-se ao simples ouvir por aí (*Herumbören*). Enquanto o primeiro é escuta pertinente ao λόγος, o segundo se dispersa na δόξα, na aparência. Só ouvimos verdadeiramente se já formos obedientes (*Hörige*) ao λόγος. Sempre presente e igualmente ausente, o λόγος se oferece aos αξύνετοι, aos que não apreendem.

A primeira parte do fragmento 72 fala de uma participação: estar voltado para algo em confiança – ὀμιλεῖν. Na atenção à articulação entre ὀμιλοῦσι e λόγῳ, aquele primeiro oriundo do verbo ὀμιλέω, encontra-se a possibilidade de que o ὀμολογεῖν seja visto como “reunir-se”, “estar com” para “tratar de”¹⁸³. O λόγος humano, então, nessa reunião, estando com para tratar de, encontra-se resguardado na fronteira com o λόγος, mesmo que nesse resguardo a essência do que o resguarda não tenha sido desvelada. “Quando nos sentimos confiantes frente a alguma coisa, ela não precisa ter descoberta a sua essência. Ao contrário, o fato de a coisa permanecer velada em sua múltipla essência é até mesmo a condição prévia para que se estabeleça uma confiança frente à coisa”¹⁸⁴. O λόγος é para onde o λόγος humano se volta em confiança, esta que implica em um “reunir-se” junto ao λόγος. A

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 141.

¹⁷⁹ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 142.

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 142. A palavra αξύνετοι é empregada com frequência por Heráclito (Cf. fragmento 34) e implica em uma negação de σμύημι, “ajuntar”. Αξύνετοι: os homens são aqueles que não ajuntam.

¹⁸¹ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 142.

¹⁸² Nesse termo encontra-se o jogo de duplo sentido da expressão “*hörig sein*”, a que Heidegger alude. A expressão pode significar de um lado “ser aquele que ouve” e de outro “ser obediente”. M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 143.

¹⁸³ Cf. TOLEDO, S. D. *A Dinâmica do Sagrado em um Horizonte Pré-Metafísico: Heidegger os Pensadores da Origem*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007, p. 193.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 327.

segunda parte do fragmento, por sua vez, diz a divisão, a luta (ἔρις), a própria diferença (διαφορά)¹⁸⁵ em seu diferir-se. Na contraposição ocorre o acontecimento no qual os oponentes alcançam a medida de suas essências. O colocar-se contra do homem, διαφέρω, só pode se dar na medida em que essencialmente ele também está voltado a favor, διηκενῶς. Já sempre sendo presente, somente assim, o λόγος pode se tornar ausente e o ser-ouvinte (*Hörig-sein*) ser concomitantemente um ser que não ajunta (αξύνετοι). A ausência do λόγος implica em um modo dele se fazer presente. O voltar-se contra do homem indica antes de tudo o diferir, o jogo de um para com o outro. O λόγος é o presente (*Gegenwart*) em modo privilegiado que surge (φύσις) sempre para o homem. No entanto, cotidianamente, ele lida com as coisas que são - com o ente - e se reconhece e mede a partir delas, esquecendo o ser. Diante dessa modalidade de presença do λόγος, o habitual é o mais estranho e o que lhe parece o mais distante - o ser - é o mais próximo. A estranheza das coisas habituais constitui, no entanto, aceno para o mais próximo, ou seja, para o ser que se retrai; a partir dela o λόγος humano pode sinalizar o ser, indicá-lo. Mesmo que o homem esteja voltado contra o ser e a favor do ente, o ser é o que sempre e cada vez deixa ser o ente. Nesse esquecimento, portanto, os raios luminosos do ser não se apagam, mas entreluzem incessantemente sem que sejam pressentidos. "Pois como haveria o homem de poder conhecer entes e dizer 'é' sem essa relação com o λόγος!"¹⁸⁶

Em seu cotidiano, o homem sempre alcança os entes, mas nunca os confins a que sua essência se confia. O λόγος humano é indicativo do amplo, na medida em que é convocado e se deixa convocar pelo apelo do λόγος. "A indicação ampla, em todas as relações do homem com o ente, é a lida velada e esquecida, mas sempre constante, com o ser"¹⁸⁷. O jogo próprio ao acontecimento da morada humana indica a posição extraordinária do homem em meios aos entes. "Esse posicionamento extraordinário da essência humana pressupõe uma guarita extraordinária, que deve se encontrar num lugar em que o homem não se encontra imediatamente, mas aonde ele deve pôr-se a caminho para buscar a si mesmo, ou seja, para questionar o lugar em que, de acordo com a sua essência, o homem tem morada"¹⁸⁸. Quando o

¹⁸⁵ O jogo de palavras que aparece no fragmento é entre διηκενῶς e διαφέρω, a mesma palavra em sentido oposto. Διά, em διηκενῶς, significa através, ao longo de, por um tempo, participar, tomar parte. Na segunda palavra, διαφέρω, διά significa "afastamento" – "διαφέρειν, parte afastada, diferença, embora jamais conotando separação". HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 394.

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 330.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 331.

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 332.

lugar da essência humana em meio aos entes se deixa entrever, fica indicado o modo como o λόγος deve ser auscultado, assim como também, igualmente, na ausculta do λόγος é que se abre o lugar da essência humana como o que mais deve ser procurado pelo homem. Essa articulação própria do λόγος com o λόγος humano deixa ser uma circularidade na qual a reunião se oferece enquanto conexão que dinamiza, que fomenta o acontecimento da essência humana junto aos entes. O fragmento de número 103 diz: Ζυνὸν ἀρχῆ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας. : “Reunidos em si mesmos, o ponto inicial e o ponto final são a mesma coisa na linha circular”¹⁸⁹. Λόγος é a reunião constante, por isso ele “caracteriza o Ser numa perspectiva nova e, ao mesmo tempo, antiga: aquilo que é ente, aquilo que está em si de modo consistente e estável, está em si mesmo (re)unido a partir de si mesmo e mantém-se em tal reunião. O ἔόν, o ente, em sua essência é ζυνόν, presença (*Anwesen*) (re)unida; ζυνόν não significa o ‘geral’, mas o que reúne tudo em si e o mantém (re)unido”¹⁹⁰. O lugar da essência humana marca e se deixa marcar por essa circularidade de ser e sendo, de ser e ente.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 145. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo”. LEÃO, E. C; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 87.

¹⁹⁰ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 145. A respeito da circularidade da dinâmica própria à referência entre o λόγος e o λόγος humano e da idiossincrasia dessa dinâmica, Heidegger diz: “Para os que só têm sentido para o próprio (*Eigensinnige*) a vida é apenas a vida. A morte é para eles a morte e só isso. No entanto, o Ser da vida é ao mesmo tempo morte. Tudo o que começa a viver também já começa a morrer, a caminhar para a morte, sendo a morte ao mesmo tempo vida”. O fragmento número 8 de Heráclito diz: Τὸ ἀντίξουν συμφύρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν.: “O que está em contra-posição transposição transporta-se um ao outro, para um lado e para o outro, reúne-se a partir de e por si mesmo”. M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 146.

II. Λόγος como “região de encontro”

O lugar da essência do homem é a “região de encontro”¹⁹¹ (*Gegend*) do λόγος. Esta se oferece enquanto âmbito em que tudo o que é pode vir ao encontro, como a clareira iluminadora da essência humana, que possibilita a referência do λόγος ao λόγος humano. A medida própria da essência humana entreluz apropriada na referência entre eles. Na desatenção própria à morada discrepante do homem, essa medida se encontra perdida, afastada. No acontecimento da morada discrepante ocorre a desmedida (ὑβρις). O homem se encontra já sempre em um “entre” (*Zwischen*) que possibilita sua morada no seio de uma disparidade, de uma discrepância essencial. Por isso é que Heidegger diz que "se o homem deve poder atentar ao ser e ouvir o λόγος, ele deve, primeiramente, apagar constantemente a desmedida e suas labaredas"¹⁹².

O fragmento 43 de Heráclito diz: ὑβριν χρη σβεννύνιναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν: "Desmedida é que se deve apagar mais do que incêndio"¹⁹³. A essência do homem recolhe-se no clarão da “região de encontro” do λόγος. Enquanto voltada contra esse clarão, a desmedida tremeluz o fogo irriquieto. A discrepância própria da desmedida constitui o modo próprio do ser se oferecer ao homem, sempre desvelando e velando sua essência concomitantemente. "O fogo trêmulo e obscurecedor da desmedida acha-se num nexo intrínseco com a luz quieta do claro e do aberto, em que a alma se expande através do seu λόγος"¹⁹⁴. A escuta pertencente (*Ge-hören*) e a discrepância da desmedida conjugam-se no

¹⁹¹ A tradução em português, por nós utilizada, traduz *Gegend* por “contréa”, um neologismo derivado do francês *contrée* e do italiano *contrata*. De acordo com a tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback, esse neologismo preserva o étimo *Gegen* (contra), que ressalta o modo de confronto instaurador do encontro. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 332. No entanto, em nosso trabalho, preferimos não reproduzir (no desenvolvimento textual de nossa dissertação) o neologismo proposto pela tradutora acima mencionada, mas salientar a tradução mais extensa de *Gegend* como “região de encontro”, proposta por João Constandio. Segundo esse tradutor, há em *Gegend* um jogo de palavras insusceptível de ser traduzido. O prefixo e também a preposição *gegen* expressam o movimento no qual x vem contra y, ficando perante y. De acordo com o tradutor “o que Heidegger diz é que esse *gegen*, em *gegenwärtig* (“actual”, “pre-sente”), não significa que aquilo que é actual e está presente se encontra numa *Gegen-d* (num “sítio”, numa “zona”, numa “região”) que está “aberta” (como uma clareira), no sentido em que, nela, tem lugar o não-estar-encoberto dos entes”. Desde *Sein und Zeit*, Heidegger utiliza o termo *Gegend* para dizer o espaço mais imediato, o espaço que se habita, que tem sentido para nós em nossa lida cotidiana, o “sítio” em que se está, diferentemente do “lugar” no espaço métrico (de uma coordenada em um espaço não habitado, não investido de sentido). Para João Constandio, a tradução de *Gegend* por “região-de-encontro” tem a vantagem de reproduzir a força de *gegen* em *Gegend*. HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 402.

¹⁹² HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 334.

¹⁹³ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 334. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “É a presunção que deve ser apagada mais do que todo incêndio”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 69.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 334.

jogo de acontecimento do λόγος. O nexos entre o fogo irrequieto da desmedida e o clarão calmo da medida esclarece-nos a essência do λόγος e o modo como o homem dela participa¹⁹⁵.

O λόγος não se dispõe acessível em sua radical tensão de desvelamento e retirada. Ele se oculta na harmonia dessa tensão que o articula na vizinhança do λόγος humano. Heráclito diz no fragmento 54: ἄρμονίη ἀφανὴς κρείττων. : “A harmonia que não se mostra (de modo imediato e sem mais nem menos) é mais poderosa do que a que é (sempre) visível”¹⁹⁶. O λόγος humano dirige-se aos confins em que a essência do λόγος se deixa entrever em seu jogo de desvelamento e retirada. Essa direção encontra-se (indicada) no ὁμολογεῖν, a correspondência apontada no fragmento 50 de Heráclito do λόγος humano ao λόγος. Um pensamento preparatório para o ὁμολογεῖν permite o ressoar da unidade relacional de λόγος e λόγος humano (sobreleva a questão da relação entre o ser e a essência humana em sua dignidade própria). Dessa forma, cabe-nos pensar e orientar para saber qual a tonalidade própria do presente do λόγος, que como já vimos, oculta-se na medida em que se oferece. Saber aqui que significa entrever a “região de encontro” a partir da qual o λόγος se oferece, vindo ao encontro do λόγος humano. A chegada do ente ao encontro do λόγος humano a partir da região aberta do λόγος traduz o estar presente (*das Anwesen*) do que está autenticamente presente¹⁹⁷.

O fragmento 108 de Heráclito diz: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεις ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον: “De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em

¹⁹⁵ Convém notar que a relação entre o ser e a essência humana, mesmo que não sobrelevada (pela metafísica) como questão inextricável do pensamento, encontra-se como a questão fundamental e fundadora da própria metafísica.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. pp. 147-8. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 73. O λόγος, ἄρμονια, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, referem-se ao modo como o ser se mostra. Ele não se mostra de uma maneira qualquer. As palavras gregas, pronunciadas por Heráclito no fragmento 124, quais sejam: ἀλλ’ ὥσπερ ἀόρμα εἰκῆ κεχυμένων κάλλιστος κόσμος: “Como um monte de estrume, entulhado à toa, é o mais belo mundo”, revelam a experiência grega do ser do ente. A corrente interpretação do pensamento de Heráclito exalta as palavras “πάντα ῥεῖ”, ou seja, “tudo flui”, para expressar que tudo é uma simples e contínua transformação em uma espécie, uma inconsistência, pura instabilidade. De acordo com Heidegger, essas palavras aproximam-se muito mais do sentido de que “o todo do ente é lançado no ser Ser de um oposto ao outro, para lá e para cá, o Ser é unidade de (re)união dessa inquietude contrariante (*gegenwendige Unruhe*). Essa unidade nunca é dissoluta, mas entrelaça o que tende a dissociar-se e contrapor-se em uma co-pertença”, ou seja, essa unidade que entrelaça na tensão é harmonia. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1977. Pensamento e Filosofia, p. 148.

¹⁹⁷ “Uma tal vinda é a autêntica chegada, é o estar presente [*das Anwesen*] do que está autenticamente presente”. Cf. HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 403.

sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa"¹⁹⁸. Esse fragmento aponta para o que, de acordo com Heráclito, constitui o “a-se-saber”. No fragmento 50, o saber consiste em recolher-se no uno que a tudo coletiviza, mas o fragmento 108 diz que o que se há para saber, o “a-se-saber”, é o πάντων κεχωρισμένον. Essa expressão é metafisicamente traduzida por "separado de tudo", o que possibilita (a partir do âmbito em que a metafísica faz sua experiência com o λόγος) que o “a-se-saber” seja interpretado como o “ente supremo”, o “absoluto”. No entanto, o que Heráclito coloca em questão no fragmento, de acordo com Heidegger, é de que modo o que se dá a saber ocorre no e como esse “a-se-saber”. A essência do λόγος é o que se dá a saber em todo saber propriamente dito, porque é ela a reunião da coletividade originária, que permite que cada ente seja no ser. O fragmento acena no πάντων κεχωρισμένον para o modo como o λόγος ocorre enquanto recolha da coletividade originária. Essa compreensão permite um modo de interpretação diverso daquele da metafísica no que tange tanto ao πάντων κεχωρισμένον quanto ao λόγος. No conceito cristão de λόγος, oriundo de matizes da metafísica grega, este é interpretado não como em Heráclito, como ser do ente, como reunião que tende à luta, à oposição. Λόγος, nessa esfera de compreensão, refere-se a um ente particular, o Filho de Deus, aquele que medeia a relação do divino com os mortais. Essa interpretação ocorre por um favorecimento da tradução do Velho Testamento (*A Septuaginta*), na qual o λόγος é acolhido enquanto palavra, no sentido de “ordem”: οἱ δέκα λόγοι são os dez mandamentos de Deus (o Decálogo)¹⁹⁹. Nesse recôndito de interpretação, o πάντων κεχωρισμένον pode ganhar sentido enquanto o “separado de tudo”, algo imensamente distinto de tudo o mais por ser maior, primordial.

A tradução de Heidegger desse termo, por sua vez, traça o seguinte percurso: na palavra κεχωρισμένον, encontra-se traços de χωρίζω, χωρίζειν, que se traduz habitualmente por colocar à parte (esse λόγος). Nesse modo habitual de tradução o traço fundamental de todo e qualquer colocar à parte não é perquirido. Heidegger encontra nessas

¹⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 338. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "De quantos ouvi os discursos, nenhum chega a ponto de saber o que, separado de tudo, é o sábio". LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 87.

¹⁹⁹ “Assim, λόγος significa: κῆρυξ, ἄγγελος, o mensageiro, o emissário que transmite mandamentos e ordens; λόγος τοῦ σταυροῦ é a palavra da cruz. A mensagem da cruz é o próprio Cristo; ele é o *Logos* da salvação, da vida eterna, λόγος ζωῆς. Um mundo inteiro separa tudo isto de Heráclito”. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1977. Pensamento e Filosofia, p. 149. Sobre a aproximação entre o λόγος de Heráclito e o λόγος apropriado pela tradição cristã, conferir: MEESEN, Y. “Un monde sépare tout cela d’Héraclite.” *Recherche de Science Religieuse*. Paris: RSR, 2005, Juillet-September, tome 93/3, pp. 329-53.

palavras o modo próprio, o fundamento, de todo apartar, colocar à parte, isolar. No verbo χωρίζειν encontra-se ἡ χώρα, ὁ χώρος, que podem ser traduzidos por arredor, cercania que rodeia. Χώρα e χώρος remontam a χάω, descerrar, abrir-se²⁰⁰. "Enquanto o arredor que rodeia, ἡ χώρα é 'a contréa'"²⁰¹. A "região de encontro" ou "contréa", como já vimos, é "a região aberta, o amplo em que alguma coisa pode encontrar morada (demorar-se), de onde pode ir, vir, dar-se ao encontro"²⁰². O amplo aberto da "região de encontro", ao permitir que as coisas se dirijam ao encontro, permanece presente como traço fundamental que as reúne. Esse amplo não é um vazio que abrange uma vastidão indeterminada, mas o que circunscreve o surgimento, que oferece contorno sem se deixar contornar. A "região de encontro" é "o aberto que se atém e se detém em muitas coisas, delimitando-se curiosamente em si mesmo e cujos limites tornam-se novas contréas, sendo também amplos e indicadores"²⁰³.

Não existem coisas separadas e isoladas que de antemão não estejam em relação umas com as outras, abertas por uma região que as reúna. Nesse sentido, o que compreendemos por separado e isolado é o que se encontra circunscrito por "regiões" vizinhas. A "região de encontro" possibilita o acontecimento de muitas "regiões" sucedâneas, que tensionam no traço da diferença, já sempre apropriadas por uma unidade. O κεχωρισμένον não é o separado, mas a "região de encontro" do aberto que delimita a fronteira entre as "regiões" desde as quais os entes se circunscrevem em surgimento. O fragmento 108 diz κεχωρισμένον não de uma coisa qualquer, mas do λόγος ele mesmo, salientando, assim, o modo como este se encontra presente e traz o ente à presença, reunido na unidade de seu acontecimento. "Enquanto λόγος πάντων κεχωρισμένον, o λόγος é: em relação à totalidade dos entes, a contréa que tudo rodeia, que para tudo se abre e vem ao encontro de tudo. O presente que tudo e todos coletiviza e resguarda, a partir do qual - enquanto pura e simples contréa - tudo surge e experimenta sua geração e corrupção, seu aparecimento e desaparecimento"²⁰⁴.

A aproximação de λόγος e πάντων κεχωρισμένον sobreleva este primeiro como o que "se coloca para tudo enquanto a contréa de seu presente, no modo de uma coletividade

²⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 342.

²⁰¹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 342.

²⁰² Enquanto contréa, χώρα também pode significar o "lugar", mas este e χώρα não dizem o mesmo. Para lugar, local em que alguma coisa se apresenta, os gregos usam τόπος. M. Heidegger, *Heráclito*, p. 342.

²⁰³ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 342.

²⁰⁴ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 345.

que resguarda o verdadeiro"²⁰⁵. O traço essencial do *κεχωρισμένον* do *λόγος* é que, enquanto “região de encontro” do presente dos entes, ele não pode ser encontrado como uma soma da totalidade dos entes e nem a partir de entes isolados. O *λόγος* enquanto “região de encontro” só se encontra a partir de si mesmo, ou seja, em todas as coisas que são a partir dele, mas ao mesmo tempo em nenhuma delas. Essa diferença entre a região que libera para o surgimento e as coisas que surgem em sua guarita é a diferença de todas as diferenças. O *λόγος* não descerra em seu acontecimento uma separação, não separa o ser do ente; em sua retração abre espaço para que a diferença ocorra, ou seja, para que a tensão entre o ser que se retrai e o ente que alcança o surgimento fulgure não como separação, mas como “apropriação” da diferença, na qual ambos chegam (sempre e cada vez) à medida própria de suas essências. A reunião acolhedora, o *uno*, dirige tudo enquanto “regionaliza” cada coisa, ou seja, apropria cada coisa em sua essência, alcançando assim, concomitantemente, seu limite de essência. De que forma isso se oferece?

III. Γνώμη θεία no acontecimento da essência humana: o jogo entre o divino e o humano

O fragmento de número 41 diz: *ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων*: "Um, o único um é o que se sabe (e saber significa) demorar-se de pé diante do *γνωμε*, que dirige tudo através de tudo"²⁰⁶. O fragmento não fala do *λόγος*, mas de *γνώμη* e *κυβερνᾷ*. Traduz-se costumeiramente *γνώμη* por conhecimento. A questão que salta aos olhos a partir dessa tradução, que é também a assumida pelo pensamento metafísico, é a de como o *λόγος*, na ambiência em que é interpretado enquanto reunião acolhedora, pode se articular com *γνώμη* enquanto conhecimento. O fragmento 78 é tomado por Heidegger para ajudar no esclarecimento do sentido de *γνώμη* para Heráclito e, dessa forma, delinear uma aproximação deste com o próprio *λόγος*. Esse fragmento diz: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔκει γνώμας, θεῖον δὲ ἔκει*: "A morada, aquela do homem (em

²⁰⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.345.

²⁰⁶ M. Heidegger, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 357. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: "Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo". LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 69.

meio à totalidade dos entes) não possui γνώμη, mas as dos deuses possui²⁰⁷. Γνώμη pode ser traduzido, de acordo com Heidegger, pela palavra germânica *Rat*, conselho²⁰⁸. Esse termo, a partir do horizonte aberto pela interpretação heideggeriana dos dois fragmentos acima citados, possui o sentido de preparo, de articulação preparadora, que indica a via, a direção do aberto. Γνώμη é o preparo para o vir ao encontro dos entes, que permite que todo ente ascenda ao surgimento no campo aberto de πάντων κεχωρισμένον, da “região de encontro” do λόγος. Em outras palavras, podemos dizer que esse preparo é o deixar-se encontrar que prepara o olhar e o caminho, que dirige tudo através de tudo. "O conselho, o deixar-se encontrar que prepara o olhar e o caminho, o sub-sídio, em sentido originário (de começo), dirige"²⁰⁹.

O que podemos compreender por dirigir? O dirigir da γνώμη prepara a via do aberto, o vir a ser da morada do homem em meio aos entes. O acontecimento da morada humana se oferece a partir do acontecer do aberto: da via que destina, que traz o ente ao encontro. O conselho preparador, γνώμη, destina a mensagem do ser à morada humana. Essa mensagem permite que o homem habite de modo humano, ou seja, nos limites de uma medida própria. Esta, longe de ser aquilo que separa o “limitado” de outros “limites”, referencia, conecta, os âmbitos circunscritos em suas medidas uns com os outros. A medida, então, oferece um contorno que só se deixa tracejar enquanto se refere a outros contornos. Em outras palavras, o homem só é homem na referência ao ser e a todo sendo. A medida humana não é um “em si”, assim como a medida do ser e dos outros entes não o são. Por isso a ênfase tão suscitada nos escritos que aqui estamos tomando como referência, para pensar a indissolubilidade de λόγος e λόγος humano. No entanto, também queremos fazer notar a respeito do próprio modo de acontecimento dessa referência indissociável. Esse acontecimento se dá no dirigir próprio da γνώμη: a via que oferece o limite, o contorno de cada coisa em seu ser. Via que podemos compreender como o que dinamiza, que fomenta e prepara o acontecimento de cada coisa, que possibilita o brilho e o resplendor do sempre e cada vez inaugural pôr-se dos entes no ser. "Em sentido originário, o conselho dirige tudo através de tudo, para que nenhum ente se

²⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 358. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A morada do homem não tem controle, a divina tem”. LEÃO, E. C; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, p.79.

²⁰⁸ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 360.

²⁰⁹ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 360.

esbarre com um outro, para que cada um possa, a seu modo, juntar-se com o outro e tudo possa aparecer numa junção (ἁρμονία) com tudo”²¹⁰.

O λόγος humano, no entanto, não possui γνώμε, o conselho preparador para que o ente aceda ao aberto mas, sem esse primeiro o segundo não poderia se oferecer. A morada divina possui γνώμε, mas precisa do λόγος humano para ceder o espaço para o aberto. Nesse sentido, tanto o λόγος humano quanto a γνώμε encontram-se essencialmente imbricados. O λόγος humano se dá enquanto espera na preparação do advento do ser em sua recusa (modo próprio de presença e ausência), no “acontecimento essencial” de γνώμε θεία. “Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhe o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna retraída”²¹¹.

O habitar humano é “apropriado” enquanto cede espaço à vinda ao aberto dos entes, na medida em que resguarda o acontecimento do aberto na dimensão do “instante”, do olhar que vigia e espera, que permite que os entes lhe venham ao encontro. O conselho preparador de γνώμε θεία prepara o “acontecimento essencial” da morada humana, a tomada de medida mais própria dessa morada.

O homem se dá enquanto homem na medida em aguarda o vir ao encontro do aberto, no ressoar de γνώμε θεία. O divino não é, nesse âmbito de pensamento que estamos percorrendo, algo para além do homem que ele deva se esforçar para alcançar. “O divino está sempre vigorando, quer considerado com propriedade e pensado com visível gratidão na figura de um santo padroeiro, quer desconsiderado ou mesmo renegado”²¹². A essência do habitar humano é divina, ou seja, não humana. Γνώμε salvaguarda a essência do homem. Esta, enquanto confiada às direções de γνώμε θεία, traduz a própria dimensão do divino, do não-humano, enquanto traço que confere unidade a todo sendo do ser²¹³. Γνώμε θεία e λόγος nomeiam algo essencial sobre o modo da presença da coletividade originária, sobre a essência do presente. Λόγος e γνώμε são nomeados da mesma forma que ἐν τὸ σοφόν: o “a-

²¹⁰ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 360.

²¹¹ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007, p. 130.

²¹² M. Heidegger, *Ensaaios e Conferências*, p. 132.

²¹³ Nesse sentido podemos pensar que a dimensão própria do divino, do não humano, em Heidegger, não se refere radicalmente a um estatuto religioso, enquanto por este compreendemos algo cerceado por uma série de preceitos que almejam um discurso e uma prática referendados por um objeto único: o não humano, o divino. Na ambiência do pensamento de Heidegger nos encontramos constitutivamente referendados ao mistério do não humano, que suscita a estranheza do próprio estar a ser do homem.

se-saber” em sentido próprio. De acordo com o fragmento 41, esse saber é ἐπίστασθαι-tender para, colocar-se diante (no presente da coletividade originária). Γνώμη θεία, λόγος e πάντων κεχωρισμένον acenam para a “região de encontro” que a tudo cerca e a tudo dirige. “Ο λόγος é πάντων κεχωρισμένον. A demora no presente da coletividade originária, a relação humana com o λόγος, isto é ομολογεῖν”²¹⁴.

Como preparar o ομολογεῖν, ou seja, a correspondência do λόγος humano ao λόγος? O que significa esse preparo?

IV. O saber preparatório: ομολογεῖν e *Gelassenheit*²¹⁵

Na salvaguarda de γνώμη, torna-se possível a convocação que clama pelo homem para que este se volte para a essência do λόγος. A correspondência do homem ao ser, para o alcance da medida de sua essência, deve ser preparada no ομολογεῖν. Sem a coletividade originária e resguardadora do λόγος, o λόγος humano não poderia nem mesmo ser λόγος, porque é na relação com a coletividade que ele alcança a essência própria de um coletar. Somente porque o λόγος humano participa da essência do λόγος, pode esse primeiro homologar.

O coletar do λόγος humano se dá na ausculta ao dizer do λόγος; a ausculta pertinente (ou seja, que se radica em uma pertença) permite que o homem colete o vir ao surgimento dos entes na via aberta de γνώμη θεία. No ομολογεῖν ressoam os traços da essência da divindade, que entreluzem na correspondência do homem ao acontecimento do ser em sua verdade. O recolhimento do homem na coletividade originária, na verdade da essência, é o que Heráclito chama de “compenetração sábia”, que ao contrário de uma dissolução de um no outro, traduz o recolhimento em que a fronteira entre o λόγος e o λόγος humano se demarca essencialmente. Acerca do desdobramento da morada humana em sua grandeza de essência é que fala o fragmento 115: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὖξων: “À

²¹⁴ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 361.

²¹⁵ *Gelassenheit* é o título da obra de Heidegger, de 1959, que perscruta a questão da técnica de modo a pensar uma outra possibilidade do homem habitar a esfera da técnica moderna. *Gelassenheit*, traduzido na versão portuguesa por “serenidade” é o termo utilizado por Heidegger para pensar uma forma outra do homem habitar a dimensão da técnica. A “serenidade” se aproxima do fulgurar do mistério do ser, este que se oferece enquanto reserva inexaurível e fundamento infundado dos entes.

tomada inspiradora pertence um recolhimento que se engrandece a partir de si mesmo"²¹⁶. O ser-si-mesmo do λόγος humano, nessa articulação originária, é ser interpelado pelo λόγος.

O saber em sentido próprio consiste em ομολογεῖν, ou seja, em abrir a escuta ao dizer do λόγος e, concomitantemente, articular a fala a partir dessa abertura. Convém notar, de modo atencioso, que esse saber não é algo que o homem alcance mediante uma “vontade”. A disposição ao ομολογεῖν não ocorre enquanto um arbítrio humano acoplado a alguma espécie de dispositivo “moral”. Ela ocorre em uma disponibilidade, em uma “serenidade” (*Gelassenheit*) do homem em relação à unidade do aberto, à “região de encontro” do λόγος. Enquanto “serenidade”, o ομολογεῖν se dá como abertura e correspondência do λόγος humano ao λόγος: enquanto co-pertença. A essência do ομολογεῖν é o “aguardar”, a “serenidade” em relação à “região de encontro”. O pensamento preparado pelo ομολογεῖν “é a serenidade em relação à Região porque a sua essência repousa na regionalização (*Vergegnis*) da serenidade”²¹⁷. A essência desse pensamento alcança sua tonalidade própria a partir da “região de encontro”, que se oferece na medida em que “regionaliza” os entes. Por que falamos aqui de “serenidade”? Em que medida o ομολογεῖν se aproxima do que Heidegger compreende por *Gelassenheit*?

Bem, como já vimos, o ομολογεῖν se dá na perscruta da essência humana ao λόγος, ou seja, na referência visceral de um ao outro e até mesmo como assunção dessa referência. Essa assunção, no entanto, não é tal que se encontre imbricada a uma vontade ou a um ato reflexivo. O ομολογεῖν, assim como a “serenidade”, não é uma atividade. Isto também não implica que seja uma mera passividade, mas um jogo entre ambos ou até mesmo uma esfera aquém dessa polaridade de ativo e passivo. O ομολογεῖν se dá a partir do fato do λόγος humano se encontrar confiado à “região de encontro” do λόγος. De modo análogo,

a serenidade vem da Região, porque consiste no facto de o Homem permanecer confiado/sereno (*gelassen*) à/na região, precisamente através dela. Está-lhe confiado na sua essência na medida em que pertence originalmente à Região. Pertence-lhe na medida em que está inicialmente a-propriadado (*ge-eignet*) à Região (*Gegnet*), precisamente através da própria Região²¹⁸.

O ομολογεῖν acena para o fato do λόγος humano se encontrar e não se encontrar apropriado pelo λόγος. O λόγος humano, encontra-se, como já vimos, na discrepância

²¹⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 366.

²¹⁷ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 50.

²¹⁸ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 49-50.

desdobrada de sua relação com o λόγος. Este, sendo já sempre presente, mostra-se concomitantemente no modo de uma ausência. Por isso é que o λόγος humano se encontra e não se encontra “regionalizado”, “apropriado” na “região de encontro” do λόγος. A essência humana encontra abrigo na permanência (*Auftenhalt*) no entre, no “aguardar”²¹⁹. A proximidade extrema em que se encontra em respeito à “região” possibilita a distância. O “aguardar” constitui para a “serenidade” a experiência do pensar radical do homem. No ομολογεῖν, o homem não representa a si mesmo e nem representa para si o mundo, mas acolhe os sinais de sua própria essência, enquanto se recolhe na “região de encontro” do λόγος. Essa é a própria experiência da “serenidade” para o pensamento, a experiência do que Heidegger perscruta na retomada do pensamento de Heráclito como ομολογεῖν. “A partir da experiência do aguardar, isto é, do aguardar pelo abrir-se da Região e na relação com tal aguardar, esta foi re-ferida (*an-gesprochene*) como a serenidade”²²⁰.

A “região de encontro” do λόγος é que permite que o ομολογεῖν lhe pertença e, nessa pertença, seja por ela “regionalizado”. O ομολογεῖν só pode se dar a partir dessa região que o “regionaliza” e é desse modo que ele ressoa como correspondência ao outro de si mesmo, como índice do jogo inextricável do acontecimento humano junto ao ser. Enquanto voltados a favor do ente e contra o ser, o ressoar da correspondência não descerra uma pertença radical e apropriada, mesmo que não possa existir homem fora dessa dinâmica de λόγος e λόγος humano. Essa pertença se deixa entrever no ομολογεῖν, já que este se encontra “apropriado” na própria “região de encontro” do λόγος. A permanência no entre o estar apropriado e o ainda não estar apropriado é o “aguardar” a “regionalização” do pensamento pela “região de encontro”. Um aguardar que não se consuma em um evento localizável, mas que se oferece em eventos sempre e cada vez disponíveis no acontecimento essencial do homem. Nesse sentido é que o “aguardar” do ομολογεῖν se conjuga ao caráter preparatório do saber que dele dimana. Isso quer dizer que tal saber está sempre a caminho, mas não se pode consumir, porque se pudesse ser fixado, a essência humana consistiria em um dado de fato e isso implicaria em que ela, ao ocorrer, já estaria fadada ao dissecamento.

O caráter preparatório do saber do ομολογεῖν consiste em sua dinâmica inexorável, no próprio acontecimento do mistério que, ao sobrelevar o ente em surgimento, implica em uma recusa do ser, que se mostra retraindo. O acontecimento do mistério na esfera do

²¹⁹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 51.

²²⁰ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 50.

pensamento preparatório do $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$, traduz-se como a própria dimensão na qual o que se dá a pensar se recolhe e se deixa acolher. Na dimensão de mistério o que “se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério”²²¹. Na abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*) o pensamento se mantém aberto ao “sentido oculto” de tudo o que se mostra, ou melhor, à própria dinâmica do mostrar e do ocultar. “A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente”²²².

A abertura ao mistério possibilita uma renovada forma do pensamento se oferecer; forma esta que não se reduz à esfera do cálculo, mas, ao contrário, deixa-se penetrar pela direção da dimensão do jogo essencial do ser. Diante do mistério, da recusa indelutável do ser, cabe somente ao pensamento “aguardar” pelo que há de vir. Nenhuma fórmula apressada pode constituir em abertura à dimensão de mistério do ser, mas tão somente o calmo e sem expectativas “aguardar”. O “aguardar” se envolve em sua remissão à “região de encontro” do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Nesse sentido, ele se imbrica ao escutar e, assim como o “aguardar implica” em entrar na região do aberto e nela envolver-se, o escutar implica em repetir (*Nachsagen*) a resposta ouvida em uma correspondência de essência²²³.

Quando se acede à “serenidade”, a concepção de que dispomos de uma fala como nosso instrumento inverte-se e o que se mostra é que a fala do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ é que nos dispõe e nos constitui radicalmente, a dimensão de mistério do ser é o que antes de tudo nos concerne e envolve. A essência da “serenidade” seria, então, o acolher da essência humana em sua abertura à “região de encontro” do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, de acordo com a qual a essência da espontaneidade do pensamento pode se dar. A essência do homem está confiada à região do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, deixando-se “apropriar” no $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$.

V. Escuta pertencente (*Ge-hören*) e chegar aos confins (*aufhören*)

No escutar pertencente (*Ge-hören*) ao $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, pode o homem chegar aos confins (*aufhören*) de sua essência²²⁴, deixando ressoar essa pertença. A partir da ausculta, “encontra-

²²¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 25.

²²² M. Heidegger, *Serenidade*, p. 25.

²²³ Cf. M. Heidegger, *Serenidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 47.

²²⁴ Heidegger utiliza essa duplicidade que pode ser encontrada na conjugação do verbo *hören* com a preposição *auf*. *Hören auf*, que significa auscultar, escutar algo e *aufhören*, que significa acabar, findar, chegar ao fim e aos

se no ομολογεῖν aquilo que limita o homem, ou seja, que aí todos os seus confins terminam (auscultam) e se recolhem no λόγος enquanto coletividade originária”²²⁵. No entanto, convém ressaltar, que essa escuta não se dá por si mesma e nem mesmo é freqüente. Como já vimos, a escuta humana não se recolhe no λόγος de qualquer modo, porque na maioria das vezes ela se encontra dispersa, atentando somente para discursos humanos e instigações humanas. Tanto é assim, que Heráclito, no fragmento 50, indica a necessidade de se abandonar a escuta ao corriqueiro como se fosse a única e verdadeira escuta, em prol da atenção e recolha no λόγος. “O λόγος da essência humana, portanto, não alcança por si mesmo, de imediato e em si mesmo, os confins mais extremos da alma, não obstante enquanto λόγος indique amplamente aquilo a que só ele, como λόγος, pode corresponder”²²⁶. Quando o homem anda autocraticamente por seus caminhos, justamente desse modo, ele não consegue alcançar os confins de sua essência, não segue o λόγος. Essa afirmação pode parecer contradita ao que já dissemos anteriormente sobre a essência humana estar já sempre marcada pela sua referência ao λόγος. Poderíamos supor que, seguindo seu caminho autocraticamente, ou seja, como que guiado unicamente por seu auto desígnio, ele estaria assim seguindo o λόγος. A pergunta, então, que nos sobressalta é: de que modo pode o homem seguir uma outra direção que não a do λόγος? Ele pode simplesmente esquivar-se do essencial e viver como se o inessencial fosse o mais essencial.

Através do ομολογεῖν, o homem, a partir de sua pertença ao λόγος, encontra-se intrenssecamente a este referido; pelo simples fato de ser homem. Na “serenidade” em relação à região, na dimensão de mistério do ser, a “regionalização” do pensamento ocorre. Somente nessa “regionalização”, as coisas podem permanecer em repouso, ou seja, reunidas na articulação da unidade que as fomenta e possibilita. “A região reúne, tal como se nada acontecesse, cada coisa com cada coisa e todas entre si no demorar-se (*das Verweilen*) no repouso em si próprio”²²⁷. Nesse sentido, “fazer região de encontro é o reabrigar reunificante no extenso repousar na duração (*das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile*)”²²⁸.

confins. Essa conjugação aponta para o jogo entre o escutar e o alcançar a essência própria do homem a partir dessa auscultação. Cf. HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 314.

²²⁵ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 314.

²²⁶ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 315.

²²⁷ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 41.

²²⁸ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 41.

VI. Ομολογεῖν e “Quadripartido” (*das Geviert*)²²⁹

O reabrigar reunificante no extenso repousar na duração do fazer “região de encontro”, abre para a simplicidade do “quadripartido” (*das Geviert*). Com essa palavra, Heidegger nos remete para algo que é composto de quatro partes que se confrontam em uma unidade: divinos e mortais juntam-se a terra e ao céu e formam a unidade do “quadripartido”. Essa unidade é desveladora de mundo, a partir dela o mundo se deixa entrever em sua dinâmica própria, fazendo aparecer tudo o que é em um advento majestoso.

O mundo, enquanto quadripartido, não é o mundo concebido de maneira metafísica como totalidade do ente, ou como Idéia transcendental na acepção kantiana. Também não é o universo secularizado da natureza e da história, nem a criação entendida teologicamente (*mundus*), nem mesmo a totalidade de significações de que falava o Ser e o Tempo, mas o jogo de espelhos no seio do qual a terra, o céu, os divinos e os mortais reenviam uns para os outros²³⁰.

O “quadripartido” ocorre na medida em que faz advir o jogo entre mortais e divinos, terra e céu, na simplicidade da unidade. Divinos e mortais, terra e céu, não estão separados uns dos outros, mas encontram-se enredados em uma unidade original. Essa referência na unidade, o jogo de espelhamento no qual cada qual alcança sua medida na relação com o outro é a simplicidade da co-pertença²³¹. O mundo e as coisas não estão um ao lado do outro, mas eles se atravessam, se perpassam. Não são, no entanto, redutíveis um ao outro, mas entre eles a diferença (*der Unter-Schied*) indica o advento de ambos a eles mesmos no acontecimento da relação. Enquanto desdobrados, um na referência ao outro, perpassando-se, eles se encontram liberados cada qual ao jogo com o outro.

O reflexo, que liga e enlaça os liberados com a liberdade, é o jogo que cada um dos quatro confia e deixa a cada outro, confiando-os ao desdobrar-se da apropriação. Nenhum dos quatro insiste numa individualidade separada. Ao contrário. Cada um dos quatro se deixa levar, dentro de sua apropriação, para o

²²⁹ O quadripartido (*das Geviert*) encontra-se tematizado, principalmente, em *Unterwegs zur Sprache* (A Caminho da Linguagem, 1950-59), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Elucidações da Poesia de Hölderlin, 1936-68) e *Vorträge und Aufsätze* (Ensaio e Conferências, 1936-53). A partir do “quadripartido”, Heidegger procura abandonar os quadros conceituais da metafísica e penetrar na proximidade das coisas e do mundo que nos rodeia, olhando para aquilo que é, ou seja, descobrindo o ser da coisa.

²³⁰ BOUTOT, A. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1991, p. 60.

²³¹ Uma melhor visualização do entrelaçamento dos quatro na simplicidade da unidade pode ser oferecida pela passagem de Platão em *Górgias*: “Afirmam os sábios, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, o decoro, a temperança e a justiça, motivo por que, camarada, o universo é denominado cosmos, ou ordem, não desordem nem intemperança”. PLATÃO. *Górgias ou de la Rethorique*. Paris: Gallimard, 1999. 508 a..

que lhe é próprio. Esta apropriação apropriadora é o jogo de espelho e reflexo da quadratura. É a partir dele que a simplicidade dos quatro se fia, confia e compromete²³².

A esse jogo de espelhos, dá-se o nome de mundo, que é tal na medida em que, ao instaurar-se, mundaniza, ou seja, o mundo é mundo na apropriação dos quatro na “unidade simples da singularidade unitária do mundanizar”²³³. Onde encontramos um, encontramos também os outros. Isto afasta a compreensão de que eles primeiro se encontram separados para, posteriormente, enlaçarem-se. Um só se dá no jogo com o outro e, dessa forma, a diferença só é possível enquanto co-pertença. Quando falamos de co-pertença já fica excluída uma indiferenciação entre eles; somente o que é diferente pode se dar em pertença mútua.

O jogo de espelho do mundo se concentra na roda de dança da apropriação. E é por isso que a dança não abarca simplesmente os quatro num aro. A dança da roda é o nó (*der Ring*) de luta que se torce, retorce e contorce no jogo do espelho. Apropriando, o nó de luta ilumina os quatro, no brilho de sua simplicidade. Na luz do brilho, o nó apropria os quatro, abrindo-os, por toda parte, para o mistério de sua vigência. A vigência concentrada do jogo de espelho do mundo assim em luta é o nó que se concentra em pouco (*das Gering*). Pelo nó do jogo de espelho, que se concentra em pouco, os quatro se dobram e se ajustam à sua vigência unificante, mas própria de cada um. Nesta flexibilidade, eles se ajuntam dóceis, mundanizando o mundo²³⁴.

Na mundanização do mundo, ou seja, na liberação do mundo enquanto unidade de divinos e mortais, terra e céu, as coisas podem repousar em si mesmas. Isso quer dizer que não estão dispostas em um horizonte de representação; se assim o fosse, não encontrariam suas medidas na unidade reunificadora, mas em algo que a elas permaneceria estranho. As coisas repousam em si mesmas na simplicidade da unidade do “quadripartido” enquanto “regionalizadas” por uma “região de encontro”, que permite que cada qual se articule com a outra, reunidas na extensão e duração dessa região. “A Região é a extensão que faz demorar-se que, tudo reunindo, se abre de modo que a nela o aberto seja mantido e solicitado (*gehalten und angehalten*) a deixar cada coisa abrir-se no seu repouso”²³⁵. As coisas, compreendidas dessa forma, não possuem o caráter de objetos e, por isso, o pensamento que se prepara para a “serenidade” em relação à simplicidade da unidade reunidora, também não pode ser um

²³² HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 157.

²³³ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 157.

²³⁴ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 158.

²³⁵ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 41.

pensamento representativo²³⁶. O “aguardar” da “serenidade” ou como aqui estamos também compreendendo, o *ομολογεῖν*, refere-se a um deixar que as coisas repousem em si mesmas e, por isso, ele não possui objeto²³⁷. A questão que surge, então, é: como podemos compreender um “aguardar” e um pensamento que não se refiram a objetos?

Ao que Heidegger responde que “o aguardar aventura-se (*sich einlasst*) no próprio aberto [...] o próprio aberto seria aquilo por que apenas poderíamos aguardar”²³⁸. O aberto por sua vez é a região, “na qual, aguardando, somos admitidos quando pensamos [...] o pensamento seria, então, o chegar-à-proximidade do longínquo”²³⁹. Isso quer dizer que, no *ομολογεῖν*, o pensamento se aproxima da “região de encontro” do *λόγος* e nela permanece. Esse “permanecer é um retornar”²⁴⁰, ou seja, um voltar-se para o âmbito desde o qual a simplicidade da unidade mantém-se em sua singularidade unitária, deixando ressoar o “quadripartido”. Liberto de toda representação, o pensamento permanece entregue (*überlassen*) à “região de encontro”²⁴¹. O *ομολογεῖν* se oferece, desse modo, como o caminhar (*Bewegung*) do pensamento. Caminhar esse, no qual apenas nos resta escutar a resposta conforme à palavra e “isso é suficiente; mesmo quando nosso dizer não passa de um repetir (*Nachsagen*) da resposta ouvida”²⁴². Nesse repetir, o *λόγος* humano se encontra afinado com o *λόγος* e pode, assim, deixar ressoar em sua fala a própria unidade reunidora desse primeiro.

O estar liberto do representar transcendental, do pensamento que se dirige sempre para um objeto, é um dos passos para a “serenidade”, para o dar-se do *ομολογεῖν*. No entanto, não atinge e nem esgota a sua essência²⁴³. Se o *ομολογεῖν* apenas pode ser concebido em sua relação com a “região de encontro” do *λόγος*, temos que ele só pode se dar enquanto repousa nessa região e dela recebe seu movimento.

O saber preparatório do *ομολογεῖν* dirige-se, como já vimos, ao “a-se-saber”, a unidade reunidora e recolhedora de tudo o que é, à própria “região de encontro”, o *πάντων κεχωρισμένον*. No entanto, vimos que nesse dirigir-se não está implicada propriamente uma

²³⁶ A relação da região com a coisa não é uma relação de efeito causal e, por isso, não é nem ôntica e nem ontológica, mas também não é “regionalização”, porque esta diz respeito à essência do homem. A região condiciona a coisa a ser coisa em sua própria simplicidade. Cf. M. Heidegger, *Serenidade*, p. 54.

²³⁷ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 43.

²³⁸ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 43.

²³⁹ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 43.

²⁴⁰ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 43.

²⁴¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 45.

²⁴² M. Heidegger, *Serenidade*, p. 47.

²⁴³ M. Heidegger, *Serenidade*, p. 49.

atividade, mas um “aguardar”, uma “serenidade”, que pode ser traduzida como um deixar que as coisas, em sua simplicidade, acedam ao pensamento.

Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta esperar – esperar até que o “a-se-pensar” se nos anuncie. Mas esperar aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e encobre no já pensado. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria porém marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente²⁴⁴.

O “a-se-pensar”, sempre e antes de tudo, dá a pensar ao homem, mesmo que na maior parte das vezes não seja oferecido a ele o devido cuidado. Por mais que o nosso tempo seja bem dotado de objetos para se pensar, ainda assim, isso não nos garante o estar no pensar em sentido próprio, ou seja, o pensar cuidadosamente o mais digno que se dá a pensar. Mesmo que a “lógica” moderna nos ofereça subsídios para o pensar, ainda assim ela não nos aproxima do que, antes de mais nada, constitui o “a-se-pensar”. “A proveniência essencial do ser do real está impensada. O que realmente cabe pensar mantém-se retraído. Isso ainda não se tornou para nós digno de ser pensado. Por isso, nosso pensamento ainda não ganhou propriamente seu elemento. Propriamente ainda não pensamos”²⁴⁵.

VII. A “lógica” originária como retorno calmo do ser a sua verdade

O saber preparatório do *ομολογεῖν* consiste no que Heidegger denomina “lógica” originária, que significa: “situar-se dentro do *λόγος*, enquanto presente da coletividade originária”²⁴⁶. A “lógica” originária, enquanto retorno calmo à “região de encontro” do *λόγος*, encontra-se despojada do modo de representá-lo como “enunciado”, legitimando-se enquanto pensamento que se prepara para e aguarda o advento da verdade do ser (o dar-se do ser no seu modo de recusa).

De acordo com Heidegger, Heráclito “sabia” que pertencem à essência do homem, do pensador, o retorno e a recondução a si mesmo²⁴⁷, para que possa pensar o que há de mais digno “a-se-pensar”: o “a-se-saber”. O fragmento 116 de Heráclito diz: ἀνθρώποισι πᾶσι

²⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 120.

²⁴⁵ M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 124.

²⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 367.

²⁴⁷ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 402.

μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν: “É a parte do homem conhecer-se a si mesmo e pensar num saber”²⁴⁸. Reconduzir-se a si mesmo significa encontrar o seu lugar de essência, apropriar-se de sua medida. A medida humana é, como vimos, não humana. Γνώμη θεία é o conselho preparador que traz o ente à proximidade na “região de encontro” do λόγος. Nesse sentido, reconduzir-se a si mesmo significa abrir-se para o não humano, para γνώμη θεία, enquanto se abre para o “a-se-pensar”. A alma do homem encontra-se aconchegada ao λόγος aconselhador, a unidade reunidora a partir da qual ela se erige em sua medida própria, em articulação essencial com tudo o que é. O pensar que a esse aconchego da alma e a essa articulação essencial corresponde é o pensar preparatório do ομολογεῖν. Este que, ao dirigir-se ao λόγος, deixa “apropriar” sua própria diferença de essência enquanto modalidade humana: o λόγος humano. O ομολογεῖν confere à essência humana a sua mais nobre expressão, enquanto a radicaliza, a circunscreve em seu limite mais próprio. Somente no pensamento do ομολογεῖν pode o ser chegar à linguagem em sua verdade, ou seja, em seu modo de recusa ou retração. Há nesse pensamento um modo outro de cuidado com o ser. Enquanto a experiência do pensamento metafísico encontra-se instalada no esquecimento do esquecimento do ser, o pensamento preparatório do ομολογεῖν aguardaria por uma visão que pudesse “despertar uma recordação que pensasse no próprio ser e somente neste, considerando-o ele próprio, na sua verdade: a verdade do ser e, não somente, como em toda metafísica, que considera o ente com respeito ao seu ser”²⁴⁹.

Pensar o ser desse modo significa corresponder ao seu apelo de essência: um corresponder que se oferece no apelo e a ele se oferece como entrega. “Ao apelo do ser pertence o ter-sido já desvelado (Ἀλήθεια, Λόγος, Φύσις) bem como o advento velado daquilo que se anuncia, na virada possível do esquecimento do ser (na verdade de seu vigor)”²⁵⁰. Esse pensamento atenta para isso mediante um recolhimento e um questionamento constante do que se escuta. Nesse sentido, não há nada de cômodo nele, como pode parecer quando se fala de uma entrega, porque “a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca nos caem do céu. Não são frutos do acaso (*nichts Zufälliges*). Ambas medram apenas de um pensamento determinado e ininterrupto”²⁵¹. O pensamento do

²⁴⁸ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 403. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmo e pensar”. LEÃO, E. C.; WRUBLEWSKI, S. [org.] *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Texto e tradução. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 89.

²⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 50.

²⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 161.

²⁵¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 26.

ομολογεῖν está ligado ao destino do ser em sua dinâmica de presença e ausência. A ausência, enquanto modalidade de apresentação do ser, conjuga a plenitude do ter-sido com a atualidade do que é na abertura ao porvir²⁵². Esse pensar assume uma direção e uma recolha no próprio λόγος. Na unidade do λόγος, o homem tem sua alma aconchegada, sua essência resguardada. Colhendo o dizer do λόγος, a alma humana possui um λόγος que salva o lugar de sua essência.

O λόγος é o colhedor, o introdutor que toma e salva amplamente, o guardador da pro-visão, quem aconselha por ser aquele que tudo – πάντα – une originariamente, na única unidade do que é como ente. O λόγος é o colhedor originário na colheita, esta que, apanhando ao incluir, tem de salvar tudo, e salva, e abriga, para que se descubra somente no seu tempo e possa ser o que se descobriu. A alma – o surgimento do homem no aberto – descoberta tem, no entanto, um λόγος – seu surgimento dá-se no modo de uma introdução que toma e salva aquele lugar aonde chegou, passando por seus confins mais extremos numa escuta obediente ao λόγος e onde, nessa colheita, ela se encontra aconchegada²⁵³.

A “lógica” originária é, antes de tudo, o pensamento do ser que “tranqüilamente distante de toda essência do saber e de suas fôrmas, ele já começou a retornar para a sua verdade. Quietamente, o ser volta-se para o abrigo da claridade que presenteia ao outrora – ainda resguardado desde outrora – a sua benevolência, a fim de começar a presentear a essência humana com a sua própria dignidade – a de se tornar o resguardo da verdade do ser”²⁵⁴.

²⁵² Para Heidegger a ausência enquanto modo de apresentação do ser, conjugada à presença, deixa ser o pensamento na dádiva de uma escuta ao mistério. “O erro de Deus e do divino é a ausência. Mas ausência não é um nada. Ausência é precisamente a vigência apropriadora da plenitude velada do ter-sido e assim do que, reunido no modo do ter-sido, vige e é. Ausência é a vigência do divino para os gregos, para os judeus profetas, para a pregação de Jesus. Esse não-mais é, em si, um ainda-não do advento velado de seu vigor inesgotável. Uma vez que ser nunca é apenas o real dado, vigília do ser não pode, de forma alguma, equiparar-se à função de um vigia, que protege os tesouros conservados num imóvel contra possíveis assaltantes. A vigília do ser não está siderada pelo simplesmente dado. No simplesmente dado, quando tomado em si mesmo, nunca se encontra um anúncio do ser. A vigília é uma vigilância, um zelo pelo destino do ser, já sempre resguardado e adiantado, já tendo sido e sendo porvir. É a vigilância a partir de um pensamento cuidadoso que sempre se renova, que presta atenção ao aceno em que ser acena. No destino do ser não há jamais mera sucessão: agora armação e composição, depois mundo e coisa, mais sim entrelaçamento e simultaneidade do anterior e do posterior”. M. Heidegger, *Ensaio e Conferências*, p. 162.

²⁵³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 402.

²⁵⁴ M. Heidegger, *Heráclito*, p. 392.

CONCLUSÃO

O λόγος de Heráclito, pensado em conjunção com a ἀλήθεια, o “desencobrimento” (*Entbergung*), permite ressoar a instância em que a dimensão de mistério se deixa entrever e, desse modo, permite adentrar o pensamento de Heidegger a partir de uma tonalidade “religiosa”.

Heidegger afirma que o λόγος ἀληθής significa a asserção desveladora, que, assim sendo, pode ser encoberta e não necessita ser desvelada. A própria palavra ἀλήθεια diz respeito ao “não-encobrimento”; ela traduz a dimensão do que não encobre, que não dissimula, em seu jogo com o “encobrimento” (*Verbergung*). Vimos que esse jogo aparece indicado na palavra do pensamento grego. No entanto, o modo de pensar moderno, que aplica tudo aos “objetos”, esquiva-se de pensar a unidade dinâmica entre desencobrir e encobrir, atribuindo um e outro às asserções de conhecimentos sobre os “objetos”, e isto enquanto uma modalidade de comportamento de “sujeitos”. Contudo, o pensamento grego e, especialmente o dos pensadores originários, desconhece a relação “sujeito - objeto”. Pensada de modo grego, a ἀλήθεια impossibilita uma relação desse tipo. Na essência da ἀλήθεια, o λήθη se encontra alojado, ou seja, o “desencobrimento” só ocorre favorecido pelo “encobrimento”, em uma indissolubilidade essencial. O traço que mantém a referência entre um e outro é a luta, a oposição enquanto jogo. O ente só alcança surgimento na medida em que se encontra em um “traço-fenda”, que une separando. A verdade, enquanto jogo (de desencobrir e encobrir) se estabelece no combate, no qual o ente vem à luz, demarcado por uma unidade essencial. O que confere contorno, que circunscreve o ente em surgimento, é o acontecimento do que une separando. O ente vem à luz, desencoberto, no favorecimento do ser, que se encobre.

Quando falamos de favorecimento, contudo, não queremos indicar uma relação de “causa” e “efeito”, como se o λόγος ἀληθής fosse uma substância ou uma essência causadora da φύσις, do “surgimento”. Esse é um ponto fundamental do pensamento de Heidegger: indicar a mutualidade entre ser e ente. A dinâmica essencial da unidade não é uma

“causa” que funda o ente, mas o modo de “surgimento” deste. Enquanto modo de surgimento, ela não pode anteceder o acontecimento do ente, como uma “causa” antecede seu “efeito”. A articulação entre λόγος, φύσις e ἀλήθεια traduz a unidade de surgir e velar.

O λόγος conduz o ente ao surgimento e, concomitantemente, se vela. Por isso, no resplandecer da presença dos entes ocorre articuladamente uma ausência. Esta perpassa o surgimento como parte indissolúvel dele. Pensar essa indissolubilidade é o desafio de pensar uma “lógica” em bases outras da “lógica” corrente. Essa última se ocupa com o λόγος como “enunciado”, como um comportamento humano específico dentre uma série de outros comportamentos. Nesse modo de compreensão encontra-se em jogo a interpretação do homem enquanto um τὸ ζῶον λόγον ἔχον, ou seja, enquanto aquele que possui como caráter distintivo a “enunciação”. O modo de considerar o λόγος por parte da “lógica” tradicional decorre a partir do como a essência humana é entrevista.

O domínio do pensamento metafísico não sobreleva como questão essencial o encobrimento que resguarda o acontecimento do λόγος como “enunciado”, como “expressão”. Em sua modalidade de pensamento, o privilégio do que se mostra é marcante e faculta que tanto o pensar quanto a essência humana sejam entrevistados nessa perspectiva. A relação entre o λόγος e o λόγος humano é considerada, nesse âmbito de compreensão, não em sua mobilidade intrínseca, mas como um dado de certa forma já fixado. Parte-se da compreensão de que o homem é aquele que possui como modo de comportamento essencial, um λόγος. Este o determina enquanto a mais nobre expressão dentre os entes, porque é o único capaz de algo como “enunciado”, como “razão”. Assim determinada a essência humana, o lugar do homem em meio aos entes também já se encontra determinado. Isto possibilita que ele se coloque frente aos entes como soberano, autocrata, que possui a primazia do conhecimento e, por isso, pode subjugar a “natureza” aos seus desígnios. Obviamente que o decurso dessa estrutura de pensamento é longo e complexo, mas o que nos importa observar é de que modo o pensamento grego (com suas palavras fundamentais) é interpretado no decorrer da tradição metafísica e as implicações mais essenciais dessa interpretação, no que tange a própria essência humana.

A filosofia de Heidegger segue um percurso que conduz ao cerne da questão do pensamento: vislumbrar como o λόγος é compreendido pela “lógica” significa se aproximar das nuances mais sutis de nossa estrutura de pensamento, dos pressupostos que solidificam essa estrutura. Isto implica em pensar as bases nas quais já sempre nos encontramos, enquanto pensamos, falamos, enquanto somos e habitamos humanamente. Ir de encontro a essas bases

não significa que podemos removê-la sem problema algum. O que compreendemos como mais importante no trabalho de pensamento de Heidegger é a consideração de que o modo como habitamos a linguagem, o modo como interpretamos o λόγος, é um modo possível dentre outros, não a única forma. Esse vislumbre coloca o pensamento em uma disposição de abertura ao ser, ao vir a ser do ser a partir de sua própria verdade: como âmbito do jogo do possível, do “desencobrimento” e “encobrimento”. A importância disso não está em algum caráter funcional, nada podemos “construir” em termos de “progresso” de conhecimento a partir de uma meditação sobre o caráter de possibilidade, de abertura, do pensamento humano. Ao contrário, a reserva é a marca do pensamento que “aguarda” o vir a ser do ser, que se dispõe a deixar as coisas virem, em sua simplicidade, ao encontro. O reconhecimento da precariedade constitutiva do pensamento, por sua vez, ao invés de atravancar o pensar em um silêncio mudo, desvitalizado, abre um leque de sentidos, na disposição do jogo do ser. Uma renovada relação do homem com a linguagem se oferece. Na disposição do pensamento que medita (*besinnliches Denken*), a correspondência do λόγος humano ao λόγος, ο ομολογεῖν, traduz-se como saber preparatório, ou seja, que está sempre a postos para o “a-se-saber” (*das Zu-wissende*). Esse saber não se consoma em resultados, mas se conserva como a dinâmica essencial da medida humana, que atualiza sempre e cada vez os recônditos dessa medida.

Vimos que é sob a perspectiva do pensamento enquanto ομολογεῖν, na correspondência do pensar humano ao “a-se-pensar” (*das Zu-denkende*), que Heidegger encontra caminho para pensar uma “lógica” originária. Esta se traduz como um retorno calmo do pensamento à “região de encontro” (*Gegend*) do λόγος. Esse retorno diz respeito a uma espécie de reserva na qual o pensamento se instala para que possa acolher o inaudito de sua essência. A “lógica” originária se despoja do modo de representar o λόγος como “enunciado”, colocando-se na espera, no “aguardar” do advento da verdade do ser. Quais são as implicações disso para o pensamento humano? Quer dizer: o que está em jogo em uma perspectiva de pensamento que possa reconduzir o homem ao seu lugar de essência e, desse modo, restituir sua proximidade do “a-se-pensar”?

De acordo com Heidegger, em sua leituras de Heráclito, a experiência do pensamento reconduz o homem a si mesmo, ou seja, à sua medida de essência. A medida própria da essência humana é, como vimos, não humana. O habitar humano é apropriado na medida em que cede espaço à vinda dos entes ao aberto, ou seja, na medida em que resguarda o aparecimento do aberto na dimensão do instante, do olhar que vigia e espera. O conselho preparador desse acontecimento é o que Heráclito chama de γνώμη θεία: que prepara o

“acontecimento essencial” da morada humana. O homem só ocorre enquanto homem na medida em que “aguarda” o vir ao encontro do aberto, no ressoar da γνώμη θεία. A correspondência do λόγος humano ao λόγος no ομολογεῖν recoloca o homem na proximidade do aberto, na direção que conduz o surgimento dos entes e o próprio “dar-se” da essência humana.

A articulação entre o λόγος e a γνώμη θεία se deixa perscrutar a partir do πάντων κεχωρισμένον. O λόγος enquanto πάντων κεχωρισμένον, “região de encontro”, traduz-se como o campo do aberto desde o qual cada ente é no ser, conduzido pela via que o encaminha ao seu limite de essência: γνώμη θεία. O limite que aqui falamos não é o que separa, mas o que entrelaça e referencia. Cada limite só pode se dar na articulação com outros limites. A fronteira demarca o espaço articulado dos limites. Ela é o que separa, mas também o que une, o que interliga. Na fronteira da essência humana com o ser, o pensar se oferece. Isto quer dizer que ele se oferece no acontecimento do jogo entre o humano e o não humano. O pensamento se oferece enquanto dádiva de uma relação: da relação de todas as relações, que ocorre enquanto correspondência.

O λόγος humano não possui γνώμη θεία, o conselho preparador para que o ente aceda ao aberto, mas sem o primeiro o segundo não poderia se oferecer. A morada divina possui γνώμη, mas precisa do λόγος humano para ceder o espaço do aberto. Enquanto concessor desse espaço, o homem encontra sua própria medida de essência. Ele não é a mais “excelente” das criaturas, a mais nobre expressão de uma “natureza” divina, mas um elemento essencial no indestrinçável jogo do ser.

O divino não se encontra como expressão de uma “causa” fundante da essência humana, mas como a própria constituição tonal dessa essência. A própria essência do habitar humano é divina, isto é, a dimensão do divino é que confere unidade ao sendo do ser. No saber preparatório do ομολογεῖν, abrindo-se ao caráter não humano de sua essência, o pensamento humano vê-se despojado de sua autocracia. Homologando, isto é, dizendo o mesmo que diz o λόγος, o λόγος humano se encontra “co-apropriado” junto a este. O pensamento que homologa assume essa pertença mútua como sua própria condição de possibilidade e, desse modo, abre-se à “serenidade” do “aguardar” pelo “acontecimento do ser”.

O ομολογεῖν, no entanto, já sempre acena para o fato do pensamento se encontrar e não se encontrar apropriado pelo λόγος. Este, já sempre sendo presente, encontra-se

concomitantemente ausente e, por isso, o λόγος humano se encontra e não se encontra “regionalizado”, “apropriado”, na “região de encontro” do λόγος.

A proximidade que acomete a essência humana em relação ao λόγος se deixa ver igualmente enquanto distância. O fato do homem, na maior parte das vezes, não corresponder ao apelo do ser que o conclama, não consiste em uma falta, não ao menos se esta for compreendida como uma falha “moral”, de caráter, do homem. Caso possamos falar em uma falta, esta é, antes de tudo, uma falta constitutiva, ou seja, que acomete todo homem enquanto homem. Cotidianamente, o homem se encontra disperso em sua lida com o ente e, nessa dispersão, não se deixa assombrar pelo mistério do ser que o convoca. No entanto, a possibilidade desse assombro o acompanha sempre e cada vez. O assombro diante do ser convoca a pensar na abertura ao mistério. Nenhuma novidade se alcança no resplendor dessa abertura, apenas o som silencioso que tilinta permeando o surgimento de tudo o que é.

No saber preparatório do ομολογεῖν ocorre, como vimos, o despojamento do modo de pensar representacional e o retorno calmo à “região de encontro” do λόγος, desde a qual o homem acolhe os sinais de sua própria essência. Os sinais silenciosos enviam ao homem a mensagem do ser; o destino do pensamento é anunciar a unidade fulgurante de tudo o que é no ser. Diante disso, podemos afirmar que, em sua constituição mais íntima, pensar é abrir-se ao acontecimento do não humano no humano, acolhendo a mensagem silenciosa da unidade.

O pensamento que homologa não possui um “objeto” sobre o qual deverá refletir ou ao qual deverá analisar. O ομολογεῖν recebe seu movimento enquanto repousa na “região de encontro” do λόγος. Esse repousar não implica em uma passividade, mas de acordo com Heidegger, em uma atividade por excelência, que permite que as coisas acedam ao pensamento. Na proximidade da unidade reunidora, o ομολογεῖν confere à essência humana sua mais nobre expressão, na medida em que a circunscreve em seu limite mais próprio e que assume esse limite. Somente na reserva do pensar, o ser pode chegar à linguagem em sua verdade, em seu modo de recusa ou retração. Na reserva se encontra o cuidado com o ser, que busca pensá-lo como ser - em sua verdade - diferentemente do modo como a metafísica o perscruta, considerando-o a partir do ente.

Pensar o ser enquanto ser significa corresponder ao seu apelo de essência, entregando a escuta a esse apelo. Nessa escuta nenhum som sobrevém aos ouvidos, mas apenas o envio silencioso da mensagem destinada ao homem. No abandono à escuta, a precariedade do pensamento se deixa ver; isto porque não é ele um agente poderoso que submete o pensável aos seus desígnios. O pensamento é o receptor do ser, na medida em que só pode se dar

enquanto acede junto ao acontecimento deste. O $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ se articula com o destino do ser; ele assume esse destino mediante um recolhimento no próprio ser. Recolhimento que, como vimos, abre a proximidade do pensar junto à dimensão de mistério do ser. Esta é marcada pelo modo próprio do ser se oferecer. O mistério que se encontra alojado no pensamento, que se articula enquanto reserva inexaurível do “a-se-pensar”, não é algo enigmático ou que não cabe ao homem conhecer.

O pensamento humano, pensado desde o $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$, constitui-se na remissão ao mistério. A entrega da escuta do pensamento à “região de encontro” do $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ não consiste, no entanto, em qualquer tipo de especificação que denote um caráter de comodidade do pensar, como se este estivesse simplesmente esperando dos céus sua motivação. O saber preparatório do $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ recolhe-se no $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, salvando sempre e cada vez o lugar de sua essência na abertura ao mistério. Nessa abertura, a própria alma humana, ou seja, a profundidade de sua essência, encontra-se aconchegada. Na medida em que colhe o dizer do $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, a alma humana se deixa recolher neste e, desse modo, salva o lugar de sua essência. Salvar o lugar de sua essência significa para alma manter-se resguardada em seu jogo essencial, apropriando sua morada. Não dizemos com isso que o pensamento encontra, enquanto salva a alma humana na propriedade de sua essência, consumado em sua tarefa. Esse lugar no qual a alma faz morada deve ser sempre e cada vez salvo.

O pensamento do $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ é chamado de preparatório, porque remete para o caráter não consumável, não fixável da essência humana. A dimensão de mistério do ser remete para o movimento inexorável da unidade; o movimento não cessa, está sempre em jogo. O vir a ser do ser, a não possibilidade de estagnação do movimento, diz justamente o que insistentemente frisamos em nossa pesquisa, na medida em que acolhemos a perspectiva do pensamento de Heidegger: que a mobilidade do ser junto à essência humana consiste na luta, desde a qual o “encobrimento”, em oposição ao “desencobrimento”, favorece o surgimento. Na luta, a harmonia ocorre. Oposição é concomitantemente concessão, favorecimento: as fronteiras se demarcam no confronto. Este possibilita que cada coisa se ordene com a outra; uma ordem sempre aberta ao que não se pode ordenar.

Pensar desde o pôr-se da luta implica, então, em acolher a simultaneidade do anterior e do posterior, do encoberto e do desencoberto. Esse pensamento cuidadoso colhe o que se mostra e, simultaneamente, prepara-se para a próxima dispersão, aceitando de antemão que o colhido não pode ser embalsamado pelas redes do “conceito” de uma vez por todas. O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) nunca para, porque está sempre a procurar

por garantias. Ele não se põe a meditar, deixando-se enredar em uma abertura ao mistério, mas desta procura até mesmo se esquivar. O mistério, para o pensamento que calcula, só pode ser pensado enquanto “objeto” e, apressadamente, justificado enquanto tal. Nada pode ficar de fora das teias explicativas dessa modalidade de pensamento, dado o seu poder de alcance e sua magnitude em encontrar respostas.

O pensamento que medita, o saber preparatório do *ομολογεῖν*, de outro modo, sabe “aguardar” por sua apropriação junto ao mistério do ser. Para ele não existe a pressa de pensar muitas coisas e de ter de encontrar muitas respostas. Ele tem de “aguardar” que a semente amadureça demoradamente em sua abertura. Por isso dizemos que o pensamento do *ομολογεῖν* está a demorar junto ao “mesmo”, porque não pula de novidade em novidade, mas se conserva na abertura do “a-se-pensar”, a partir da qual o inesperado se oferece. O inesperado se oferece ao pensamento não enquanto conteúdo cheio de novidades, mas como índice do fluir do movimento. O ser, que se oferece ao pensar, sendo sempre o “mesmo”, deixa ser a diferença sempre e cada vez. Dito em outras palavras, o inesperado do pensamento não lhe sobrevêm de algures, mas da proximidade mais próxima.

Em sua abertura ao *λόγος*, o *λόγος* humano se demora junto ao que está mais próximo, ou seja, àquilo que mais propriamente lhe diz respeito: a unidade que o enreda, o *λόγος*. De acordo com Heidegger, somente na proximidade essencial do pensamento com o “a-se-pensar”, do *λόγος* humano com o *λόγος*, pode despontar um pensamento “verdadeiro”, ou seja, que brote das profundezas da essência humana em direção à luz. Esse pensamento ressoa o inesperado. Ele “aguarda”, vigia e espera o súbito instante do acontecimento que o constitui e, como em uma prece, abre-se para os acenos de sua morada.

A ausência de pensamentos, por outro lado, consiste, para Heidegger, em uma falta de atenção e cuidado com o ser. Na lida cotidiana, nos apressamos em pensar e lidar com os entes que nos estão ao redor e não nos admiramos com o fato das coisas serem. Mais ainda: nos sobrepomos aos entes, na pressa de tudo conhecer e prever e, desse modo, não aguardamos pacientemente pelo que há de vir.

Nenhuma fórmula ou conceito prévio pode consistir em abertura ao mistério, mas tão somente o calmo e sem expectativas “aguardar”. Neste, a “co-apropriação” de *λόγος* e *λόγος* humano ocorre e, nela, o fluir de uma escuta que ressoa em uma fala uníssona com o escutado. Podemos nos perguntar: o que diz a fala do *λόγος* humano em uníssono com a fala do *λόγος*? No entanto, a pergunta mais pertinente ao âmbito de nossos estudos seria: Como se dá uma fala que homologa junto ao ser? Não nos cabe tratar especificamente desse assunto

nos liames de nossa pesquisa, mas, convém notar, que, cada homem em sua humanidade, possibilita o ressoar dessas escuta e fala. O ressoar da fala dos mortais indica sempre uma apropriação dos “co-pertencentes” homem e ser, mesmo que esse ressoar não seja percebido ou presentido.

A fala humana, nesse sentido, não é um instrumento de que dispomos para a comunicação. Ela é correspondência ao que nos arrebatava, que nos conclama a ser. Somente no escutar pertencente (*Ge-hören*) ao λόγος, o homem pode chegar aos confins de sua essência. Pertencendo ao λόγος e somente assim, pode o homem escutar e falar de acordo com essa escuta. Encontra-se no próprio ομολογεῖν o que circunscreve o homem em seu limite de essência.

A escuta humana, contudo, encontra-se dispersa de seus confins, atentando tão somente para discursos humanos e instigações humanas. Enquanto o homem anda autocraticamente pelos seus caminhos, não atenta para a indicação do amplo, do profundo do λόγος. A partir disso, todos os seus discursos lhe parecem particulares, apartados do discurso da unidade do λόγος. Podemos nos perguntar de que modo isso ocorre, já que dissemos anteriormente que a essência humana está marcada por sua referência ao λόγος. Como pode acontecer que o homem não atente para o que o constitui, ou seja, para o que antes de tudo lhe concede limite? Essa dinâmica, como já vimos, é própria do λόγος e, portanto, não pertence a um mero arbítrio humano. O λόγος ἀληθής possui o modo de surgir velando-se; encontra-se em sua própria dinâmica a possibilidade de não ser compreendido ou percebido.

O ομολογεῖν, no entanto, consiste na escuta por excelência, no modo próprio de uma escuta. Nele, a “regionalização” do pensamento, que permite que as coisas permaneçam em repouso, isto é, reunidas na articulação da unidade essencial, ocorre. Desse modo, temos que o pensamento do ομολογεῖν é que possibilita que as coisas se encontrem abrigadas, reunidas, no extenso da duração: cada coisa em seu ser, cada coisa no ser. Esse pensamento abre-se à unidade desveladora de “mundo”, que deixa que cada coisa advenha em um evento majestoso. Nesse advento, o “quadripartido” se oferece. Divinos e mortais, terra e céu, atravessam-se, perpassam um ao outro, constituindo o jogo de espelhamento desde o qual as coisas alcançam fronteiras, cada qual em seu limite de essência.

O mundo e as coisas constituem uma unidade; entre eles se dá a diferença (*der Unter-Schied*) que indica o advento de cada qual na relação. No desdobramento dessa relação, no jogo de um com o outro, é que cada qual se encontra liberado em sua essência. Somente nessa liberdade é que cada um dos quatro (divino e mortais; terra e céu) se desdobram em

uma apropriação, confiando-se um ao outro e tecendo a trama da simplicidade do “mundo”. O “mundo” se oferece na medida em que se “mundaniza”, isto é, se oferece na apropriação dos quatro no âmbito da unidade. Na apropriação de um junto ao outro a luta se oferece, permitindo que o brilho da luz do “surgimento” se dê. Na luz do surgimento, entreluz o mistério da unidade entrelaçadora, que apropria os quatro na simplicidade do “mundo”. O mistério se deixa ver enquanto flexibilidade que concede que cada um dos quatro se ajuste à sua singularidade, articulado e reunido na simplicidade do “mesmo”. As coisas, advindas na luta reunidora do “quadripartido”, não possuem o caráter de “objetos”, mas, antes de tudo, são elas que conduzem o perdurar do “mundo” enquanto “mundo”. As coisas “mundanizam” o “mundo” e o “mundo” “mundaniza” as coisas.

“Coisa” significa unificação, acontecimento da simplicidade dos quatro na articulação reunidora do singular. Pensar a “coisa” enquanto “coisa” significa deixar que ela se ofereça em sua simplicidade, enredando divinos e mortais, terra e céu, no jogo de seu acontecimento. O pensamento, nessa ambiência, ocorre enquanto preparo para a “serenidade”, que deixa que as coisas repousem em seu próprio movimento, ou seja, que cedam a este na simplicidade de sua dinâmica, na extensão própria de sua duração.

O pensamento, enquanto abertura ao mistério, deve “aguardar” pelo “a-se-pensar”, reservando-se de suas asserções sobre “objetos”. No entanto, de que modo podemos compreender um “aguardar” e um pensamento que não se encontrem na remissão a “objetos”?

De acordo com Heidegger, o “aguardar” desbrava o próprio aberto. O pensar, na dimensão do “aguardar”, é admitido na “região de encontro” do λόγος. Isto na medida em que, aguardando, alcança proximidade do aberto. Desse modo, podemos dizer que o pensamento seria o chegar à proximidade do longínquo, isto é, aproximar-se da “região de encontro” do λόγος.

O ομολογεῖν, chegando na proximidade do λόγος, nela permanece. Esse permanecer é, antes de tudo, um retornar. Isto porque, nessa permanência, ele se volta para o que mais lhe é próprio, para a mais próxima das proximidades. O retorno ao lugar no qual já sempre se encontra significa, para o pensamento, deixar ressoar a unidade do “quadripartido”.

Liberto de seu caráter representacional, o pensamento se oferece enquanto um caminhar (*Bewegung*). Este não conduz propriamente para algum lugar longínquo. Nesse caminhar, o λόγος humano se encontra afinado com o λόγος, de tal modo que deixa ressoar em sua fala a própria unidade reunidora. A partir dessa unidade, a fala dos mortais se deixa entrever enquanto resposta ao acontecimento do mistério do ser. A fala que dimana do

ομολογεῖν resguarda o jogo referencial de λόγος e λόγος humano. O cuidado dessa fala consiste na delicadeza própria de seu surgimento; na direção invisível que a traz à luz e, que a trazendo à luz, nos conduz pela palavra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDIA, Ysabel. .Heidegger et la question de Dieu.. *Revue Thomiste. Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie*, ano 90, n. 1, p. 90-99, 1982.
- AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1991.
- BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Edusp, 1986.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger I. Philosophie Antique*. Paris: Minuit, 1973.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- BORNHEIM, Gerd. (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Introdução, tradução e notas de Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 2003.
- BOLLACK, J.; WISMANN, H.. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972.
- BOUTOT, A. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa América, 1991.
- BRITO, Emilio. Les dieux et le divin d'après Heidegger. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*. Université Catholique de Louvain: Louvain, Abril, 1999, págs. 53-91.
- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- CAPELLE, Philippe. *Philosophie e Théologie: Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: CERF, 2001.
- CASANOVA, M. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza Humana*, dez. 2002, v. 4, n. 2, p. 315-339.
- COLLI, G. Héraclite. In: *La Sagasse grecque*. Paris: Éclat, 1992.
- CORDERO, Nestor-Luis. *Les Deux Chemins de Parménide*. Paris-Bruxelas: Vrin-Ousia, 1984.
- DETIENNE, Marcel. *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: François-Maspero, 1981.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zuerich.: Weidmann, 1966.
- DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1949].
- FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita*. Escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GAZIAUX, E. "Pour une approche heideggérienne di Sacré". *Revue Théologique de Louvain*. Vol 31. Louvain: 2000, p. 524-33.
- GMEINER, C. N. *A Morada Do Ser. Uma Abordagem Filosófica da Linguagem na Leitura de Martin Heidegger*. São Paulo-Santos: Loyola-Leopoldianum, 1998.

- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Pensamento e Filosofia.
- HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. Pensamento Humano.
- _____. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003. Gesamtausgabe Band 65.
- _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973. Os Pensadores vol. XLV.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001. Pensamento Humano.
- _____. *Heraklit*. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. Gesamtausgabe Band 55.
- _____. *Heráclito*. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1977. Pensamento e Filosofia.
- _____. *Nietzsche*. Metafísica e Niilismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *O princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- _____. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. Gesamtausgabe Band 54.
- _____. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. v. 1-2.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000. Gesamtausgabe Band 7.
- _____. FINK, E. *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1986.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KEARNEY, R./O. LEARY, J. S. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.
- LEÃO, E.; WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MEESEN, Yves. Un monde sépare tout cela d'Héraclite. *Recherche de Science Religieuse*, 2005, Juillet-September, tome 93/3, p. 329-53.
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000. Pensamento e Filosofia.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.
- 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.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RAMNOUX, Clémence. *Études Présocratiques I*. Paris: Klincksieck, 1983.
- SAFRANSKI, R. *Um mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SOUZA, José Cavalcante de. (org.) *Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Os Pensadores.

- 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.
- TOLEDO, S. D. *A Dinâmica do Sagrado em um Horizonte Pré-Metafísico: Heidegger os Pensadores da Origem*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007, p. 193.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa. Edições 70. s/d
- WERLE, Marco A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. Pensamento e Filosofia.
- _____. *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hebraïque*. Paris: Seuil, 1990.