



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Victor Sales Pinheiro

Idea e Aletheia:
a confrontação de Heidegger com Platão

Rio de Janeiro

2013

Victor Sales Pinheiro

Idea e aletheia:
a confrontação de Heidegger com Platão



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção de título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

H465 Pinheiro, Victor Sales

Idea e alethea: a confrontação de Heidegger com Platão
/Victor Pinheiro Sales. - 2013.
369f.

Orientador: Marco Antônio Casanova.


Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Platão. 3. Filosofia
alemã--Teses. 4. Metafísica – Teses. I. Casa Nova, Marco
Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.



Assinatura

20/11/2013

Data

Victor Sales Pinheiro

Idea e aletheia
a confrontação de Heidegger com Platão

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de outubro de 2013.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^ª. Dra. Izabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Alexandre Costa
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Luiz Rohden
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

Para minha esposa Laise, primeira e última leitora de tudo o que eu penso, doce companhia que alegra e impulsiona meus dias.

Para nossa filha Maria, nossa felicidade plena.

AGRADECIMENTOS

À minha família, fundamento de minha vida: meu pai Pedro, minha mãe Nena e meu irmão Pedro, apoiadores incondicionais do meu percurso pessoal e acadêmico.

À minha família carioca, Maria Lúcia, Sergio e Serginho, por todo apoio e carinho.

À minha avó Eva (*in memoriam*), falecida mas nunca ausente, minha grande amiga e incentivadora, cuja lição de fé, humildade e perseverança me acompanham diariamente.

Ao meu mestre Benedito Nunes (*in memoriam*), decisivo para minha vocação filosófica, e cuja obra me iniciou no labirinto heideggeriano.

Ao meu amigo Padre Fabrizio Meroni, importante tutor espiritual e intelectual.

Ao professor e amigo Marco Antonio Casanova, exemplo de rigor e dedicação à filosofia, cujas traduções, obras, aulas e orientações foram imprescindíveis a um trato crítico com a história da filosofia, principalmente com Platão, Nietzsche e Heidegger.

Ao amigo e professor Alexandre Cabral, cuja interlocução e ajuda foram inestimáveis para a consecução desta tese.

Aos meus colegas da UERJ: Rainri Santos, Roberto Kahlmeyer-Mertens, Paulo Gil, Marcelo Rangel, Rebeca Furtado, Renan Cortez, Rodolfo Souza e Myriam Protasio, sempre prestativos e entusiasmados pela filosofia.

Aos meus amigos do Rio: Remo Mannarino, Luiz Otávio Mantovanelli, Alexandre Costa (Tom), Zé Filho e Renato Moraes, pela generosidade e diálogo.

Aos meus amigos paraenses: Evinha, André e Clara Bitar, Angelica Nancy, Pedro Araújo, Luiz Romano (Lula), Cintya Fontelles, Sandro Alex Simões, Adriano Bastos, Adalberto Sá, David Carneiro, André de Aviz, Benjamim Hamoy, André Ribeiro, Nayara e Bruno Guedes, Liv Sarmento, Luciana Brandão e Ney Gomes, que apoiam meu trabalho intelectual.

Aos meus alunos amigos: Júlio Nassar, Francisco e Teuly Rocha, Diego Vale, Ricardo Martins, Lívia Coutinho, Carlos Botelho, Kátia Jordy, Felipe Ribeiro, Ilka Steiner, Isis Paiva, Isabella Emmi, Italo Abati e Douglas Domingues, que com tanto interesse escutam minha especulação filosófica.

À Capes, pela bolsa de formação acadêmica.

A Deus, por tudo.

O pensamento de Platão segue a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche. É por isto que a doutrina da ‘verdade’ de Platão não é algo passado. Ela é ‘atualidade’ histórica; mas isto não apenas como ‘efeito posterior’, contabilizado historiograficamente, de uma peça doutrinal, nem tampouco como reanimação ou como imitação da Antiguidade ou como uma conservação do que nos foi legado. Aquela mudança da essência da verdade está presente e atual como aquela realidade fundamental – de há muito firmada e, por isto, ainda inabalável e tudo dominando – da história universal planetária que se desenvolve em sua mais nova modernidade.

Martin Heidegger

RESUMO

PINHEIRO, Victor Sales. *Idea e aletheia: a confrontação de Heidegger com Platão*. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O objetivo desta tese é analisar a confrontação de Heidegger com Platão, no que concerne às duas palavras fundamentais da metafísica platônica, *idea* e *aletheia*. O primeiro capítulo estuda o horizonte hermenêutico em que ocorre essa confrontação, no contexto da segunda fase da obra de Heidegger, após a viragem (*Kehre*) do seu pensamento: uma meditação histórico-ontológica capaz de saltar para o impensado do outro início, ao destruir a história da ontologia baseada na metafísica da *idea*, que constitui o primeiro início. O segundo capítulo concentra-se no conceito de *idea*, nos seus múltiplos aspectos: metafísico, ontológico, teológico, eidético, ótico, apriorístico e dualista. A noção de ideia implica uma transição epocal no sentido filosófico da verdade, considerada não mais como *aletheia*, mas como correspondência do pensamento à ideia, à entidade dos entes. Esse é o objeto do terceiro capítulo, que relaciona o acontecimento apropriativo do ser (*Ereignis*) à verdade histórico-ontológica da *physis* e à verdade metafísica da ideia.

Palavras-chave: Heidegger. Platão. Metafísica. História do ser. Ideia. Aletheia. *Ereignis*.

ABSTRACT

PINHEIRO, Victor Sales. *Idea and Aletheia* :Heidegger's confrontation with Plato. 2013. 369 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The goal of this thesis is to analyze Heidegger's confrontation with Plato, regarding the two fundamental words of platonic metaphysics, *idea* and *aletheia*. The first chapter studies the hermeneutical horizon in which occurs this confrontation, in the context of the second phase of Heidegger's work, after the turn (*Kehre*) of his thought: a historical-ontological meditation able to leap to the unthought of the other beginning, by destroying the history of ontology based on the metaphysics of the *idea*, that constitutes the first beginning. The second chapter deals with the concept of *idea*, in its multiples aspects: metaphysical, ontological, theological, eidetic, optic and dualistic. The notion of *idea* imply a historical transition in the philosophical meaning of truth, considered no more as *aletheia*, but as correspondence of thought with the *idea*, the entity of beings. This is the object of the third chapter, which relates the event of appropriation of being (*Ereignis*) with the historical-ontological truth of *physis* and with the metaphysical truth of *idea*.

Keywords: Heidegger. Plato. Metaphysics. History of being. *Idea*. *Aletheia*. *Ereignis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. CONFRONTAÇÃO HISTÓRICA COM O PRIMEIRO INÍCIO	23
1.1. Confrontação com a coisa do pensamento.....	23
1.2. Metafísica como platonismo: a dominância entificante da pergunta diretriz.....	36
1.3. Destruição da história da ontologia	44
1.4. Viragem ao pensamento histórico.....	63
1.5. Meditação histórica do seer	81
1.6. Passo de volta e <i>epoché</i> do seer	95
1.7. Salto ao outro início.....	117
1.8. <i>Andenken</i> e <i>Vordenken</i> : o impensado a ser pensado.....	142
2. IDEA	150
2.1. Ser como <i>idea</i>	150
2.2. O sentido eidético da <i>idea</i>	157
2.3. O sentido ótico da <i>idea</i>	176
2.4. <i>Idea</i> e <i>chorismos</i> : a cisão entre ser e aparência	182
2.5. A <i>idea</i> como <i>a priori</i>	198
2.6. A ideia do bem: teleologia e ontologia	207
2.7. A ideia do bem e a onto-teo-logia metafísica	213
2.8. A dimensão deveniente, valorativa e nihilista da metafísica	223
3. ALETHEIA	234
3.1. O arco reflexivo sobre a verdade	234
3.2. <i>Aletheia</i> e <i>logos</i> : velamento sofisticado e desvelamento dialético	236
3.3. Da <i>homoiosis (adequatio)</i> à <i>aletheia</i>	250
3.4. A coerção da liberdade: a verdade das sombras	265
3.5. A consecução filosófica da liberdade humana.....	275
3.6. ‘A teoria platônica da verdade’: a metafísica humanista da <i>paideia</i> ocidental.....	291
3.7. História essencial da verdade do seer: o dizer mítico da <i>lethe</i>	302
3.8. <i>Aletheia</i> e <i>Lethe</i> ; <i>Physis</i> e <i>Ereignis</i>	328
CONCLUSÃO.....	357
REFERÊNCIAS	363

INTRODUÇÃO

Esta tese investiga a confrontação de Heidegger com Platão, especificamente em dois conceitos fundamentais: *idea* e *aletheia*, que ocupam, cada qual, um capítulo. Antes de estudá-los detidamente, porém, é necessário compreender o modo como Heidegger se confronta com os filósofos da tradição e o papel que atribui a Platão no contexto da história do seer¹, consoante a viragem (*Kehre*) no seu pensamento. O primeiro capítulo da Tese, portanto, se faz imprescindível para delimitar *qual* Platão se estudará, considerando que, no interior da obra de Heidegger, não há uma única leitura de Platão. Essa pluralidade de leituras de Platão responde aos contextos hermenêuticos a partir dos quais se dão as apropriações heideggerianas do filósofo grego. Assim como não há, por exemplo, uma imagem única, estática de Aristóteles, Kant e Nietzsche, não há uma leitura unívoca de Platão na obra de Heidegger. O Platão visado nesta Tese é o analisado na obra tardia de Heidegger, após a viragem, em que a noção de acontecimento apropriativo (*Ereignis*) desempenha papel central.

Em primeiro lugar, como esclarecimento metodológico, importa explicitar o modo de relacionar Heidegger e Platão adotado por esta Tese. De alguma forma, ela inverte a ordem expositiva do livro referencial de Zarader sobre as *palavras de origem*, que, depois de desenvolver minuciosamente o sentido e as transformações das palavras fundamentais – *physis*, *aletheia*, *logos*, *khreon*, *moira*, *eon* -, dedica-se a elucidar o projeto que inspira a investigação heideggeriana da história do seer, a filosofia do acontecimento apropriativo (*Ereignis*)².

Como em Hegel, a interpretação da história da filosofia de Heidegger é questão central e indissociável do seu próprio pensamento. Não há, por um lado, o filósofo do acontecimento apropriativo e, por outro, o historiador-intérprete da história da filosofia. Ao contrário, a história da filosofia de Heidegger só é inteligível a partir do acontecimento apropriativo, dos envios epocais do seer que a conformam. Por isso, Gadamer considera a filosofia de Heidegger impensável sem a consciência histórica despontada no século XIX, a qual submete “a pretensão de conhecimento da filosofia” à legitimação diante de seu passado. Uma característica

¹Conforme as traduções de Casanova, opta-se pela grafia portuguesa arcaica da palavra “seer”, seguindo a intenção de Heidegger, na segunda fase de sua obra, após a viragem, de distinguir, também gramaticalmente, o ser em sua infinita diferença em relação ao ente. Essa distinção se dá tendo em vista o ser pensado pela metafísica como ser do ente, entidade, ente supremo, realmente ente, etc. Com a grafia arcaica da palavra alemã “Seyn”, Heidegger marca essa diferença entre o seer pensado a partir do acontecimento apropriativo – o ser como tal, em si mesmo - e o ser pensado a partir da metafísica – ser do ente.

² Cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

marcante da obra de Heidegger, segundo ele, é “a inserção da história no modo de questionamento da filosofia.”³ Daí a importância indispensável de se estudar a sua compreensão de história da metafísica como desdobramento do envio epocal do seer no primeiro início da filosofia, que se evidencia de modo particular em duas palavras fundamentais do pensamento de Platão, *idea* e *aletheia*.

O que importa ressaltar desde já, com Benedito Nunes, é que, “no ato de reinterpretar todas as grandes filosofias”, “conferindo-lhes novas identidades”, o pensamento de Heidegger encontra “o princípio mesmo de sua economia interna ou, se quisermos, de sua endogenia.”⁴ A interpretação apropriativa dos filósofos da tradição constitui a essência do filosofar heideggeriano e não pode ser compreendida em todo o seu alcance e complexidade sem a penetração no interior dessa mesma filosofia. Esse é o sentido da *leitura interna* que esta Tese realiza, dimensionada no interior da obra heideggeriana. Em poucas palavras, a leitura de Platão não pode jamais ser considerada um capítulo destacável da totalidade da meditação ontológico-histórica heideggeriana. É esse modo endógeno de incluir e contextualizar a leitura heideggeriana de Platão no interior do pensamento do acontecimento apropriativo, portanto, o fundamento desta Tese. E é isso que a distancia das formas exteriores de crítica filológica ou propriamente filosófica que isolam os momentos em que Heidegger se volta especificamente a Platão, descurando os pressupostos hermenêuticos subjacentes à sua peculiar interpretação e do contexto maior dos caminhos da obra a que esses momentos pertencem.

Essa Tese também não trata da influência ou presença de Platão no pensamento do filósofo alemão, como se aquele pudesse, de alguma forma, ser considerado fonte deste. Isso poderia justificar um platonismo ou um antiplatonismo de Heidegger. Como lembra Courtine⁵, essa perspectiva foi explorada principalmente na década de 1960 por franceses como G.Deleuze, J.Derrida, M.Foucault, Ph.Lacoue-Labarthe e B.Pautrat, que analisam o curso de Heidegger sobre Nietzsche – momento privilegiado de sua conceituação do platonismo como a estrutura metafísica da tradição ocidental - no sentido de afirmar que a tese heideggeriana ainda se encontra, ela mesma, amarrada no platonismo que projeta em Nietzsche, uma vez que subestima ou não reconhece neste a efetiva superação do platonismo.

³ GADAMER, Hans.-Georg. “Hegel e Heidegger”, p.127. In: *Hegel. Husserl. Heidegger*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. pp.122-140.

⁴ NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro, Pazulin, 2000. p. 18.

⁵ COURTINE, Jean.-François. ‘Le platonisme de Heidegger’, p.130-131. In: *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990. pp. 129-158.

Essa superação estaria contida exatamente nos elementos decisivos da obra de Nietzsche que são ignorados por Heidegger. Esses elementos ignorados - propositadamente?, perguntam-se os críticos de Heidegger - seriam a forma literária, o estilo, a dimensão autobiográfica, o corpo, a animalidade, a dispersão, a metáfora generalizada, o simulacro, o caos, a retórica, a poética, enfim, tudo o que comprovaria a contento a dimensão não-metafísica da obra de Nietzsche, dimensão essa que Heidegger simplesmente descarta na sua leitura de Nietzsche como um autor ainda enredado na metafísica platônica, mesmo quando a nega explicitamente.

Esse tipo de crítica externa, que mobiliza argumentos interpretativos específicos de uma obra, é recorrente na condenação peremptória das violências heideggerianas ao texto platônico, com base na forma literária e dramática do diálogo, no uso didático de metáforas poéticas, na exploração da retórica, na ausência de um sistema orgânico e definitivo, etc. Porém, como se argumenta no primeiro capítulo desta Tese, essa crítica externa não leva em consideração o modo próprio de Heidegger lidar com os autores da tradição, principalmente depois da viragem de seu pensamento. Como afirma Courtine: “A história da relação com Platão não é, pois, estranha ao pensamento de Heidegger, exterior a ele, mas é talvez o coração mesmo do movimento do seu pensamento, na medida em que o seu pensamento se volta precisamente à determinação da *aletheia*.”⁶

Como se sabe, a determinação de *aletheia* será a palavra fundamental do pensamento de Heidegger depois da viragem, e Platão se torna um necessário protagonista nesse contexto, pois é a partir dele que essa noção se torna metafísica, deixando o dinamismo da *physis* para trás ao cristalizá-la na permanência da *idea*, do ser como presença.

Desse modo, não se pretende *comparar* as duas filosofias, a de Heidegger e a de Platão, analisando em que medida uma é mais consistente do que a outra, ou até que ponto Heidegger não compreendeu efetivamente a filosofia platônica, ou se Platão é irreduzível à leitura do alemão, e assim por diante. O Platão estudado nesta Tese é o *Platão de Heidegger*, não porque este tem primazia sobre aquele, mas porque a interpretação heideggeriana é necessariamente apropriativa, de acordo com a *confrontação*, a *destruição* e a *história do seer*, sendo a elucidação desses conceitos imprescindível para demonstrar a razão pela qual não se pode simplesmente considerar Heidegger um intérprete neutro capaz de expor as Teses platônicas de modo imparcial e objetivo.

Como se explica mais detidamente no primeiro capítulo, confrontar-se com um filósofo não é descrevê-lo, elencar as principais premissas do seu pensamento e verificar a consis-

⁶COURTINE, Jean.-François. ‘Le platonisme de Heidegger’, p.133. In: *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990. pp. 129-158.

tência lógica da sua argumentação ou a coerência da forma literária do seu pensamento com o conteúdo por ele expresso. Para compreender um pensador, Heidegger precisa antes inseri-lo no *projeto histórico de mundo* a que ele pertence, consoante a destinação epocal do ser de que ele é voz. Como diz Casanova, “os pensadores desempenham para Heidegger justamente o papel daqueles que dão voz à abertura do ser do ente na totalidade e que têm por tarefa primordial a colocação da questão sobre a verdade [...] do ser do ente na totalidade.”⁷

É o modo específico de Heidegger lidar com a tradição que precisa ser compreendido antes de criticá-lo de fora, descurando o sentido e a direção da sua especulação.

Por essa razão, o título desta Tese destaca a confrontação *de Heidegger com Platão*, questionando o papel de Platão no interior da filosofia *de Heidegger*, e não uma possível réplica platonista dos supostos abusos que a apropriação heideggeriana comporta⁸. Na verdade, Heidegger não interpreta *Platão*, mas se confronta com a *coisa mesma do pensamento* que emerge da sua obra, das suas palavras fundamentais. Desse modo, não faz sentido algum comparar as filosofias de ambos sem atentar para a coisa do pensamento que está em jogo, uma vez que não existe *a* filosofia de Heidegger ou *a* filosofia de Platão, mas apenas *a filosofia* como tal, a *coisa dopensamento* que encontra expressão em Heidegger e Platão e em todos os outros filósofos decisivos da tradição – como Anaximandro, Parmênides, Heráclito, Aristóteles, S.Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, etc. -, que trataram diretamente da mesma *coisa*. Como se verá em seguida, o espaço de aproximação que os une é *a coisa do pensamento*. Esse é o sentido da afirmação de Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “a questão crítica que pergunta pela coisa do pensamento (*die Sache des Denkens*) pertence necessária e constantemente ao pensamento.”⁹ Ou seja, a comparação e o debate entre filosofias pressupõe uma determinação da coisa mesma do pensamento, ainda que isso não seja reconhecido, sendo essa a tarefa primordial do pensamento¹⁰.

Considerando a extensão e a centralidade da análise heideggeriana de Platão, C.Zuckert divide a obra de Heidegger em três momentos diferentes, cada qual começando a

⁷CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação*, p. xv. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. v-xviii

⁸ Dois trabalhos se destacam neste sentido: ROSEN, Stanley. *The question of being: A Reversal of Heidegger*. Indiana : St. Augustine Press, 2002 ; GONZALEZ, Francisco. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.

⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.71. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.pp. 65-81. (Optou-se pela tradução literal de *Sache* por “coisa” e não por “questão”, como sugerido pelo tradutor brasileiro, Ernildo Stein)

¹⁰ Cf. CICARELLI, Pierpaolo. *Il Platone di Heidegger*. Dalla ‘differenza ontológica’ alla ‘svolta’. Napoli: Società editrice il Mulino, 2002. p.xii-xiii.

partir de uma (re)leitura de Platão: em primeiro lugar, o curso sobre o diálogo *Sofista*, em 1924-1925, enquanto trabalhava na elaboração de sua obra capital, *Ser e tempo*, publicada em 1927. Em seguida, tem-se o curso *Da Essência da verdade*, de 1931-1932, sobre a *República* e o *Teeteto*, que constituiria a segunda fase platônica de Heidegger, em vista à viragem, cujo marco é a conferência homônima de 1930, publicada apenas em 1943, posteriormente incluída na coletânea *Marcas do caminho*. A culminância de seu pensamento teria como marco platônico o curso *Parmênides*, que inclui uma alentada interpretação do mito de Er da *República*, em 1942-1943. A essência dos problemas filosóficos que o ocupam nessas três fases, organizadas por Zuckert, podem ser diretamente relacionadas a questões platônicas¹¹.

Por sua vez, esta Tese considera apenas a divisão convencional da obra de Heidegger em duas fases, divididas pela viragem, que é marcada pela insurgência do pensamento do acontecimento apropriativo. Desse modo, não se estuda detidamente o primeiro encontro de Heidegger com Platão na década de 1920, no âmbito do projeto da ontologia fundamental e da hermenêutica da facticidade¹². Na verdade, o curso sobre o *Sofista* de Platão, emblemático desse primeiro encontro, é analisado no terceiro capítulo, no item 3.2., para acompanhar o arco reflexivo de Heidegger sobre a noção de *aletheia*, de correção – baseada na metafísica da *idea* - ao desvelamento do seer em meio à clareira, conforme a direção especulativa da viragem. Por isso, esta Tese se concentra na segunda fase da obra de Heidegger, caracterizada pelo pensamento ontológico-historial do acontecimento destinamental do seer, a partir da década de 1930, em que sobressaem obras como *Nietzsche, Introdução à metafísica, Questões básicas da filosofia – problemas escolhidos de ‘lógica’, Contribuições e Meditação*, além de textos como *Da essência da verdade, Doutrina platônica da verdade, Carta sobre o humanismo, O dito de Anaximandro, O fim da filosofia e a tarefa do pensamento e Tempo e ser*. As obras da primeira fase, elaboradas ainda na década de 1920, principalmente *Ser e tempo* e o curso sobre *O Sofista*, servem de esteio, quando necessárias, para se acompanhar o surgimento das intuições iniciais que serão desenvolvidas ou alteradas com a viragem, como a noção de destruição da história da ontologia e a noção de verdade como correção e desvelamento.

Essa delimitação da fase da obra estudada exige a compreensão do modo hermenêutico próprio de Heidegger tratar a tradição filosófica - a *confrontação* - nesse momento do seu caminho de pensamento, em que o decisivo é a a meditação histórica sobre o primeiro início

¹¹ Cf. ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 284, nota 3.

¹² Para uma análise contextualizada e detida dessa leitura cf. CIMINO, Antonio. *Ontologia, storia, temporalità*. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia. Pisa: ETS, 2005; e PELUSO, Rosalia. *Logica dell'altro*. Heidegger e Platone. Napoli: Gianni Editori, 2008.

da filosofia como metafísica. Sem essa compreensão hermenêutica, a mera exposição da argumentação heideggeriana parece arbitrária e facilmente criticável, tanto do ponto de vista filológico quanto do ponto de vista historiográfico. O tipo de crítica comum que condena Heidegger pela violência hermenêutica e incompreensão da especificidade dos filósofos analisados normalmente incorre no reducionismo de descontextualizar os escritos em que Platão ou o platonismo são tematizados do âmbito maior da obra de Heidegger¹³.

Para se criticar a leitura heideggeriana de Platão do ponto de vista filológico-exegético, deve-se, antes, criticar a totalidade do projeto fenomenológico-hermenêutico que a sustenta. Isso porque, a rigor, Heidegger não tem qualquer pretensão propriamente historiográfica e humanista em relação a Platão ou a qualquer filósofo decisivo da tradição. Ele não é historiador da filosofia em sentido estrito, voltado a reconstituir a estrutura do pensamento de autores. Como diz Gadamer, “por mais que ele mesmo [Heidegger] tenha buscado o começo de nossa história junto aos gregos, ele não o fez como um humanista, nem como um filólogo ou historiador, que seguem de maneira inquestionada a sua tradição.”¹⁴

Ao contrário, Heidegger figura como um crítico radical de uma mera “volta aos gregos”¹⁵, tendência presente no humanismo helenista de alguns de seus contemporâneos.

O que singulariza o diálogo de Heidegger com os pensadores da tradição, distinguindo-o da forma usual do comentário exegético ou do escólio interpretativo, é o fato de que o que está em jogo não é somente o *dito* num texto, mas, principalmente, o “não dito”. Mesmo uma análise aparentemente filológica, acompanhada por uma tradução interpretativa de cada linha e palavra, não pode ser considerada ciência filológica, porque o que Heidegger considera a “doutrina” de um pensador é o “não dito” em seu dizer, que é exatamente a retração constitutiva de todo envio epocal do seer. No caso da alegoria da caverna tratada no texto *A teoria platônica da verdade*, por exemplo, o não-dito a ser investigado é “a viragem na determinação na essência da verdade”¹⁶, ainda que Platão não o manifeste explicitamente em momento nenhum da alegoria. Além de ser um princípio hermenêutico já desenvolvido por Schleiermacher, o de que uma interpretação deve extrair mais do que expressamente contido num texto, a

¹³ Um exemplo típico dessa leitura reducionista é HYLAND, Drew. *Questioning Platonism*. New York: State University of New York Press, 2004.

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Heidegger e os gregos”, p. 61. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Vol.1 Heidegger em retrospectiva. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007, pp.49-70.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 215. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 215-250.

busca de Heidegger pelo não-dito responde a uma questão de ordem ontológica, pois é o seer que não se deixa entrever por completo quando se plasma na linguagem dos autores da tradição.

Antes de se considerar arbitrário tal pressuposto, como se fosse um salvo-conduto para projetar no texto algo que lhe seja estranho, é necessário reconhecer, com Casanova, “que as questões habitualmente tratadas como filosóficas não possuem para ele [Heidegger] senão um caráter derivado e só encontram a sua determinação fundamental em uma articulação essencial com uma questão de base”¹⁷. Essa questão é exatamente a questão do acontecimento do ser (*Ereignis*), da constituição de ontologias históricas em geral, a partir da qual o pensamento do não-dito não é um arbítrio hermenêutico, mas participa ele mesmo da fala que enuncia o ser exposto e implícito no texto. Interessa-lhe, principalmente, remontar à ontologia histórica de que a obra de um filósofo é voz.

O projeto confrontativo de Heidegger implica, portanto, a articulação constante de um pensador ao ser que o requisita. Em *Nietzsche II*, Heidegger afirma que “o pensador nunca pode dizer aquilo que lhe é mais próprio”, porque a “requisição imediata do ser” que determina a fala do pensador “precisa permanecer sem ser dito[a]”¹⁸. O que há de mais *próprio* em um pensador não é propriedade ou atributo seu, mas do *seer* que dele se *apropria*. Núcleo da história epocal do seer, o acontecimento apropriativo requisita a voz do pensador, as suas palavras fundamentais, apropriando-se dele e dando-lhe a medida simples do seer que condiciona uma época histórica. O pensamento de um pensador acolhe a remissão do ser em seus projetos, suas destinações históricas. Conclui Heidegger: “Esses projetos, porém, não fazem outra coisa senão ratificar o seu pertencimento ao que foi remetido [pelo seer].”¹⁹ Desse modo, a confrontação histórica perseguida por Heidegger busca a historicidade do ser *no* pensador e não *do* pensador. A historicidade da confrontação não visa a ele, pensador, mas ao seer que nele se faz ouvir pelo acolhimento apropriativo da destinação epocal. Inversamente, o que Heidegger chama de “mero cálculo historiográfico” (*historische verrechnung*) concentra-se apenas nos limites do próprio pensador, isto é, no que é explicitamente dito no seu texto. Como se sabe, o texto em suas dimensões linguísticas e literárias é objeto de investigação historiográfico-filológica, da qual Heidegger se afasta.

¹⁷ CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação*. In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.vi.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Tradução e apresentação M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 374

¹⁹ *Ibidem*.

Desse modo, o sentido da história do seer precisa ser estudado em item próprio, ainda no primeiro capítulo. O que importa notar nesse momento é que Heidegger não lida com o *texto* apenas, mas com o *contexto* da ontologia histórica a que esse texto pertence e com o modo como o texto ressoa e vela essa destinação epocal do seer. Por isso, o texto nunca é a fonte única da interpretação heideggeriana: Explica Casanova:

não é apenas no interior da produção específica dos autores da tradição que se deve buscar, segundo Heidegger, a essência de seu pensamento, mas também e fundamentalmente na extensão dessa produção no interior da ontologia sedimentada de seus mundos.²⁰

Por isso, Heidegger pode alcançar mais do que Platão efetivamente escreveu, porque se confronta com a questão mesma do pensamento, a questão do ser, tanto quanto Platão se confrontou. Heidegger parte de Platão, mas não se detém exclusivamente nele. Para além do expresso no texto platônico, portanto, deve-se buscar o impensado e o não-dito nele velado, pois, como argumenta Benedito Nunes, “todo texto filosófico carrega uma margem de não pensado, de possivelmente pensado”, uma vez que “todos os pensadores lidam, de diferentes maneiras e até sob uma forma negativa, com a questão do ser.”²¹

O pensamento do ser ultrapassa o texto em que o filósofo se exprime, é o pano de fundo no qual toda reflexão filosófica já sempre se situa e a partir da qual extrai o seu sentido. O filósofo é, na verdade, um porta-voz do ser que nele se faz linguagem, mas não inteiramente, ou seja, sem se reduzir completamente ao texto em que se manifesta. Isso porque é da natureza do seer velar-se sempre que se manifesta. A manifestação, essenciação do seer se dá sob a forma de um envio epocal que conforma as possibilidades ontológicas do pensamento e, portanto, condiciona as filosofias. Nesse sentido, um autor da tradição não pode senão dizer a verdade do ser que lhe é dada expressar; sua obra é o “testemunho de uma oculta necessidade do próprio ser”²². Nesse momento, convém introduzir, com uma síntese de Benedito Nunes, o problema da história do seer, que será tratado detidamente a seguir, em tópico específico:

De certo modo, o pensador, por essa compreensão [do ser] atraído, articula-a independentemente da sua vontade. É dela uma espécie de emissário, de nuncio extraordinário de recônditas intenções só por seu intermédio transmitidas. O ato do filósofo

²⁰CASANOVA, M.A. *Apresentação*. In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. *op.cit.*, pp. vi-vii.

²¹ NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. pp. 20-21.

²² *Ibid.*, p.24.

obedece a uma prévia ação que açambarca o seu pensamento, porque determinativa de tudo quanto pensa ou produz. Assim, extravasando os limites do pensar individual, o pensamento do ser, que a compreensão sustenta, se transfere às épocas que circunscreve; como pensamento, configura a história, de que é o cerne: a história do ser, em que se enquadram o processo histórico e a historiografia.²³

Como fica claro a partir da última parte dessa assertiva de Benedito Nunes, é ocioso estudar o processo histórico da filosofia ou a historiografia filosófica sem antes enquadrá-las na história do seer a que pertencem. Para Heidegger, a historiografia é sempre secundária, derivada da abertura do ente na totalidade proporcionada pelo envio do ser, que configura uma época histórica. Como explica Heidegger em *Questões básicas da filosofia, o acontecimento* que caracteriza a história do seer é “mais real e mais eficaz do que todas as ocorrências e fatos historiográficos, porque é o fundamento deles.”²⁴ O esclarecimento prévio dessa noção serve de precaução contra as interpretações errôneas que consideram a abordagem heideggeriana de Platão uma análise historiográfica sobre uma doutrina relevante do passado a ser debatida em termos alheios à hermenêutica em curso na obra heideggeriana.

Nesse momento, importa perguntar: como o modo de Heidegger compreender um “texto” - a partir do contexto histórico do envio do seer e do não-dito – influencia na compreensão da relação dos diálogos platônicos entre si e a formação de um sistema platônico? Embora imprescindível para os estudos contemporâneos de Platão, essa questão não lhe é fundamental, pois Heidegger não se propõe a “discutir detalhadamente todos os ‘diálogos’ de Platão em sua conexão”²⁵. Por isso, é possível simplesmente equiparar as suas menções a Platão ao platonismo, pois, para ele, não há, por um lado, Platão, o autor intacto de um texto, e, por outro, o platonismo, a doutrina que a tradição elaborou a partir de sua obra, não necessariamente fiel ao seu pensamento, ou a organização sistemática desse pensamento. Com efeito, no curso sobre *Nietzsche*, Heidegger adverte que está preocupado em delinear os traços decisivos da filosofia de Platão, que são expressos em palavras fundamentais como *idea*, e não com a filosofia de Platão propriamente dita:

Dizemos platonismo e não Platão porque não pretendemos dar sustentação à concepção de conhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e minu-

²³NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 22.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuerer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p.41 (§14).

²⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’, p. 215. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 215-250.

ciosa da obra de Platão, mas apenas realçamos de maneira rudimentar um traço determinado por ela.²⁶

Isso não quer dizer, porém, que a leitura heideggeriana simplesmente sobrepõe um platonismo, uma elaboração doutrinária posterior, à filosofia textual de Platão. A esse respeito, no curso sobre *Parmênides*, Heidegger afirma: “a tentativa de interpretar Platão com o auxílio de alguma espécie de platonismo é a própria estagnação.”²⁷ Sem a ilusão de objetividade filológica, Heidegger recorre ao próprio texto de Platão, às suas passagens principais e palavras decisivas, para escutar a voz do seer nelas enviadas, ainda quando não-ditas expressamente. Um exemplo marcante desse procedimento hermenêutico é a transição da essência da verdade na alegoria da caverna, transição essa que não é dita expressamente, mas que permanece latente. Para Heidegger, a mudança essencial operada por Platão é afirmação da metafísica que entifica o ser por sua equiparação à *idea* do ente. Portanto, essa mudança deve ser observada na transformação a que são submetidas as noções de *idea* – responsável pela entificação ontológica do ente – e de *aletheia* – subjugada à *idea* e rebaixada à correção do juízo.

Dessa maneira, o segundo capítulo desta Tese enfrenta o problema platônico da *idea* nas várias nuances com que Heidegger caracteriza a insurgência do pensamento metafísico no Ocidente. Em primeiro lugar, deve-se compreender a derivação da ideia a partir da noção não metafísica de *physis*, do desvelamento do ente na totalidade que preserva a dinâmica alethética da mostração e ocultamento do ser. A afirmação do ser como *idea* equaciona essa dinâmica numa separação (*chorismós*) entre ser e aparência, um dos elementos básicos da filosofia platônica. Ora, o *chorismós* ofusca a diferença ontológica entre ser e ente, ao confundir o ser como entidade máxima do ente, como ser *do ente*, impossibilitando a sua consideração separada, o ser em si mesmo. Neste segundo capítulo também se estuda a temporalidade apriorística da *idea* platônica, determinante para as sucessivas posições fundamentais da metafísica ocidental, que renovam o esquecimento do ser inaugurado por Platão. Essencial na análise de Heidegger também é a compreensão ontológica e teológica da ideia do bem em Platão, a partir da implicação metafísica da divindade fundamental com a entidade máxima da realidade, o ser do ente, que estrutura a realidade como causalidade e sustentação ontológica. Considerando a dimensão eidética e óptica da *idea* platônica, Heidegger investiga a origem do subjeti-

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 137 (Seção *Verdade no platonismo e no positivismo. A tentativa nietzschiana de uma inversão do platonismo a partir da experiência fundamental do niilismo*).

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. §6, Recapitulação 1, p. 142.

vismo e do niilismo em Platão, como pilastra que alicerça a metafísica moderna e o desdobramento nietzschiano da filosofia do devir e do valor, que tem como fundamento a primazia do ente sobre o ser.

Para Heidegger, é a compreensão do ser como *idea* que fundamenta a faculdade representativa do homem moderno, tanto no contexto do *ego cogito* de Descartes, como no da unidade sintética da percepção de Kant, ou no da vontade de poder de Nietzsche. As interpretações metafísicas do ser são, para Heidegger, variações do platonismo: a substância de Aristóteles, a *essentia* de S.Tomás, o *Cogito* de Descartes, as categorias do Entendimento de Kant, culminando na dialética idealista de Hegel e na vontade de potência de Nietzsche. A debatida consequência desse esquema interpretativo é a redução das formas contrapostas ao idealismo platônico a formas sublimadas desse mesmo platonismo, cujo núcleo originário subsistiria às mais diversas correntes “metafísicas”. O paroxismo é atingido quando Nietzsche, nada obstante sua declarada oposição à teoria dos valores ideais, à ideia como valor, é considerado essencialmente platônico. Portanto, segundo a leitura heideggeriana, justifica-se a primazia de Platão e do platonismo na história da metafísica, como origem e destinação da filosofia.

A partir da compreensão dessa noção platônica fundamental, *idea*, estuda-se, no terceiro capítulo desta tese, a noção de *aletheia*, central no pensamento tardio de Heidegger, que almeja alcançar a *verdade* do seer. Platão é o marco de transição da verdade como desvelamento (*aletheia*) para verdade como correção, e conserva ainda elementos das duas fases no interior de suas imagens filosóficas, como a alegoria da caverna e o mito de Er, ambos constantes do célebre diálogo denominado *República*. A compreensão da verdade do seer, consoante o pensamento do acontecimento apropriativo (*Ereignis*), demanda a análise do primeiro início do pensamento na aurora grega da filosofia ocidental, sendo a obra de Platão o *locus* em que se registra exatamente a transição do pensamento alethético do ser para o pensamento *lógico* ou *metafísico* da verdade como correção que denota a dependência ontológica do ser ao ente, na verdade, a redução do ser ao ente.

No contexto da história do seer, a leitura dos gregos em geral e a de Platão em particular ocupa lugar privilegiado na interpretação do primeiro início da filosofia como metafísica, de seu esgotamento e de sua iminente superação. A busca pelo fundamento do despontar inicial da filosofia leva Heidegger à identificação da metafísica ao platonismo, como núcleo do processo de estruturação do pensamento como representação metafísica da realidade. A conversão da noção de *aletheia* do processo dinâmico e *físico* – relacionado à emergência da *physis* – à correção da representação *eidética* do homem marca uma mudança histórica no destino do seer. Consoante essa transição epocal, de passagem de uma época para outra na

história do ser, o pensamento platônico conteria tanto (1) os traços determinantes da interpretação grega originária do sentido do ser, perceptíveis nas palavras originárias de Parmênides e Heráclito, como (2) os elementos que a inverteriam no sentido de uma representação fundante que constituiria a essência da metafísica. Exatamente por isso, o pensamento platônico seria o lugar privilegiado para se repensar a história do ser, sendo o platonismo a matriz metafísica da filosofia. Concentrar-se no pensamento platônico seria um primeiro *passo para trás*, embora não retrospectivo, no contexto de uma meditação histórica que possa preparar o advento de uma nova fase da história do ser. Com efeito, trata-se de um *passo de volta* que destrói a tradição platônica da filosofia para pensá-la a partir do acontecimento apropriativo que a originou essencialmente. Daí resulta a reconstrução histórica da ontologia, pela qual Heidegger lê a história da filosofia ocidental a partir de seu *início* platônico, como uma progressiva redução do pensamento aos limites da representação metafísica. Essa redução filosófica é a condição do efetivo surgimento da metafísica enquanto tal, de seu esgotamento final e de sua consequente superação.

Portanto, uma crítica efetiva à apropriação heideggeriana deve, primeiro, compreender a complexidade do projeto filosófico que a anima. Perder de vista o sentido da destruição da história da ontologia e sua modulação no contexto da confrontação histórica simplesmente neutraliza a crítica que se pretende fazer a Heidegger, pela falta de compreensão da intenção hermenêutica do autor estudado. Em poucas palavras, tratar de Platão e do platonismo no II Heidegger – para usar a divisão de Richardson explicada oportunamente - sem estudar a confrontação com o primeiro início da filosofia, a destruição e a repetição da questão do ser, evidencia ingenuidade do intérprete, que desconhece o elemento principal que orienta o pensamento heideggeriano. Essa é a motivação primordial do primeiro capítulo da Tese que se vincula intimamente aos dois subsequentes.

Com efeito, os diversos modos de fazer essa relação entre Heidegger e Platão podem ser compreendidos a partir de duas formas básicas: A primeira é a forma interna, que se insere na problemática heideggeriana e compreende o projeto que a anima, contextualizando as análises de Platão e do platonismo no âmbito dos textos fundamentais que lhe conferem sentido. Atenta à especificidade da leitura heideggeriana, essa forma é a que se percebe, por exemplo, nos trabalhos de Zarader²⁸, Haar²⁹, Sallis³⁰, Courtine³¹ e, no Brasil, Benedito Nunes³², Ernildo Stein³³ e Marco Antônio Casanova³⁴.

²⁸ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

²⁹ HAAR, Michek. *Le chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1985.

A segunda forma de compreender a leitura heideggeriana de Platão pode ser denominada externa, a qual, alheia ao projeto que motiva Heidegger, critica-o de fora, renovando em relação a Heidegger a acusação do que ele faria a Platão, impondo-lhe críticas que desconsideram a essência e a forma de seu pensamento. Comum entre os helenistas e os estudiosos de filosofia antiga, esse tipo de leitura normalmente recai em simplificações primárias, alegando, por exemplo, a falta de conhecimento filológico ou de contextualização do trecho estudado com o diálogo e com a obra. Destacam-se nessa modalidade de crítica os trabalhos de Boutot³⁵, Rosen³⁶ e Gonzalez³⁷, os quais se concentram nos textos de Heidegger em que Platão e o platonismo são mencionados, contrastando-os diretamente com os diálogos platônicos. Sem negar o alcance heurístico desse tipo de análise, principalmente na elucidação do texto platônico, essa forma de abordagem normalmente não alcança a complexidade hermenêutica de Heidegger e o reduz a um intérprete-comentador do texto platônico, função que ele nunca pretendeu desempenhar, exatamente por considerá-la hermeneuticamente ingênua e filosoficamente inócua.

Essa abordagem *externa* é uma leitura *platonista*, uma vez que mobiliza principalmente a obra platônica e busca defendê-la do arremedo heideggeriano. Ironicamente, porém, essa mesma abordagem incorre, ela mesma, num arremedo do pensamento de Heidegger, ao caricaturá-lo como exegeta de textos platônicos. Por sua vez, a abordagem interna pode ser considerada *heideggeriana*, uma vez que concede atenção predominante, quando não exclusiva, à obra de Heidegger, não almejando verificar a procedência da reconstituição heideggeriana da totalidade da obra de Platão. Deve-se observar, entretanto, que, diferente da ingenuidade hermenêutica que caracteriza a leitura externa-platonista, a abordagem interna-heideggeriana,

³⁰ SALLIS, John. *Plato's other beginning*. pp. 177-190. In: HYLAND, D; MANOUSSAKIS, J.P. *Heidegger and the Greeks – interpretative essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

³¹ COURTINE, Jean-François., 'Le platonisme de Heidegger', pp. 129-158. In: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.

³² NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo, Loyola, 2012.

³³ STEIN, Ernildo. *Para além de Platão e Hegel, outro pensar e novo pensar*. pp.61-87. In: *Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2004.

³⁴ CASANOVA, Marco Antônio. *Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens*, pp. 203-232. In: STEINMANN, M. (org.), *Heidegger und die Griechen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

³⁵ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

³⁶ ROSEN, Stanely. *The question of being: A Reversal of Heidegger*. Indiana : St. Augustine Press, 2002.

³⁷ GONZALEZ, Francisco. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.

perspectiva adotada nesta Tese, atende à forma de pensamento do autor estudado, Heidegger, que lida com a *coisa do pensamento* e as *palavras fundamentais* que plasmam os envios epocais do seer, não com autores cujas obras merecem análise filológica.

Após a viragem, o modo singular de Heidegger confrontar-se com os autores da tradição diz respeito a um projeto maior que conforma toda a sua obra tardia, o projeto de superação da metafísica, consoante a transição do primeiro início ao outro início. Esse projeto de superação da metafísica e os conceitos que o consubstanciam são previamente elucidados no primeiro capítulo, que se dedica a explicitar o contexto hermenêutico que confere inteligibilidade à interpretação heideggeriana de Platão pós-viragem e por que essa interpretação se concentra em palavras fundamentais (*idea* e *aletheia*). Note-se que não se trata de uma questão meramente preliminar, mas uma questão indispensável, que integra a interpretação heideggeriana do platonismo. Portanto, não se deve considerá-lo como introdutório no sentido de apenas apresentar e anunciar o tema a ser estudado, mas, ao contrário, é nesse *início* que se entrevê o alcance das análises realizadas nos dois capítulos posteriores.

1 CONFRONTAÇÃO HISTÓRICA COM O PRIMEIRO INÍCIO

1.1 Confrontação com a coisa do pensamento

Para a contextualização hermenêutica do modo de Heidegger interpretar Platão, a primeira noção que precisa ser elucidada é a de confrontação (*Auseinandersetzung*). No prefácio das preleções sobre Nietzsche – um dos textos fundamentais para a confrontação estudada nesta tese –, Heidegger esclarece que “o nome do pensador” é o título para “a coisa de seu pensamento”³⁸. Dessa afirmação lacônica, porém decisiva, pode-se inferir que, no contexto da obra tardia de Heidegger, não é o autor propriamente dito, tampouco a sua obra o objeto de análise, mas a coisa do pensamento (*die Sache des Denkens*). A coisa é o “caso litigioso” em que o nosso pensamento deve se inserir³⁹. É o elemento essencial que subjaz à multiplicidade de conceitos de um pensador e que só vem à tona por meio da confrontação. Como explica Casanova, o sentido da noção alemã de *Auseinandersetzung* (confrontação) é o de encontro agônico de dois indivíduos que, ao se defrontarem, ao se colocarem um diante do outro, “firmam simultaneamente as suas determinações próprias”, “as suas posições específicas”⁴⁰.

Esse encontro diferenciador pressupõe, num primeiro momento, o afastamento individualizador: a tomada de posição dos litigantes, para que se possa discernir a identidade de cada um. Porém, esse distanciamento identificador dos contendores preserva a tensão que os une. Não se trata, absolutamente, de um distanciamento positivista, que visa à neutralidade da objetivação científica. Isso é hermenêuticamente impossível no contexto da analítica do ser-aí, sempre lançado e situado num mundo específico, que não é contornável por uma mera conduta teórica do ser-aí. O ser-aí jamais pode saltar o seu próprio mundo para contemplá-lo de fora, distanciadamente, objetivamente. Ao contrário, a conquista desse distanciamento permite que o pensador se aproxime do interpretado com a visada crítica necessária para con-

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.3. Isso se dá pela articulação do nome do pensador, Nietzsche, com o niilismo por ele tratado, ínsito no suposto radical do seu nome, “Niet”, que significa “nada”, “nicht”, em alemão, “nihil”, em latim, do onde provém a palavra “niilismo”.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.74. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 65-81

⁴⁰ CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação*. In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I., *op.cit.*, p. vi.

frontá-lo. Nessa dinâmica de confrontação, ao mesmo tempo em que se apropria do interpretado, o intérprete conquista-se a si mesmo, a sua determinação própria. Essa relação agônica de união instaura a diferença específica entre os pensadores em meio à confrontação, tanto o interpretado como o intérprete se distinguem pelo que têm de peculiar, e essa singularidade não sobressai senão no interior da contenda hermenêutica. Em outras palavras, o próprio de cada pensador só se revela na confrontação, em que o espaço de diferença evidencia as singularidades em aproximação. No caso do confronto estudado nesta tese, tanto Platão como Heidegger surgem na relação diferenciadora, a partir da qual a demarcação da alteridade permite a identidade. Ou seja, a aparição do próprio de um pensador não se dá pelo isolamento solipsista de sua individualidade, mas só surge no interior de um confronto que, à maneira do *pólemos* de Heráclito, une enquanto distingue. Essa união confrontadora não é uma fusão em que se perdem as individualidades, mas o espaço de diferença em que elas podem emergir.

É nesse sentido que Heidegger afirma, no começo das preleções sobre Nietzsche, que não se alcançou uma confrontação genuína em relação a ele, pois ainda não se conquistou o suficiente “distanciamento a partir do qual é possível amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador”⁴¹. Essa mesma ausência de confrontação “suficientemente ampla em termos históricos” com relação a Nietzsche, também se dá com as relações filológicas e historiográficas de Platão, a quem ou bem se elogia e imita ou bem se insulta e explora.⁴² O que está em jogo para Heidegger com a confrontação é a conquista do pensamento histórico, que reconhece a “força atuante” dos envios epocais do seer, não simplesmente passados, mas viventes na temporalidade histórica do seer, que é irreduzível às datações historiográficas ou as demarcações filosóficas:

Confrontação é crítica autêntica. Ela é a maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador, pois assume sobre si a tarefa de repensar seu pensamento e persegui-lo em sua força atuante, não em suas fraquezas. E para que isso? Para que, por intermédio da confrontação, nós mesmos nos libertemos para o supremo esforço do pensamento.⁴³

Essa tensão heraclítica de aproximação e afastamento também pode ser compreendida pelo fato de a confrontação ser uma “disputa amorosa” (*liebende Streit*). Com efeito, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger encontra uma formulação variante oportuna para ex-

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.1. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 7.

⁴²Ibidem.

⁴³Ibid., p.8,

pressar o modo como o pensamento da história do seer procede em relação a outras filosofias, as quais sempre tratam da mesma *coisa*, da coisa *mesma*, o acontecimento do seer. Como “o acontecer da história essencia-se como o destino da verdade do ser a partir do ser”, “o que dela surge não pode ser atacado nem sequer afastado por refutações”⁴⁴. Heidegger considera sinal de ingenuidade, de “tolice” a refutação no campo do pensar essencial, uma vez que “a disputa entre os pensadores é a *disputa amorosa* pela coisa mesma.” (“*Der Streit zwischen den Denkern ist der ‘liebende Streit’ der Sache selbst*”)⁴⁵. Todos os pensadores que se fazem vozes do seer pertencem ao *mesmo*, e é nessa pertença simples à coisa mesma do pensamento que podem encontrar “o que é próprio ao destino no destino do ser”⁴⁶. Como explica Heidegger, esse amar e querer a coisa do pensamento significa zelar por ela, ter diligência pela sua essência. Pensado de modo originário, esse cuidado diligente e amoroso é “presentear o ser”, que permite que algo “se essencie em sua pro-veniência”, isto é, que deixa que algo *seja*⁴⁷.

A confrontação da filosofia com a coisa do pensamento é uma automeditação sobre a sua própria essência, sobre a essência da verdade do seer que se apropria do pensamento em um acontecimento essenciante. Nesse contexto, não se pode simplesmente refutar um pensador essencial, aquele que dá voz a um acontecimento apropriativo do seer. Como explica Heidegger em *Meditação*, “todo pensador essencial é irrefutável”, porque conquista a cada vez na história do seer uma *posição fundamental* originária e, por isto, única.”⁴⁸ Nesse sentido, não cabe contra a obra de um autor uma espécie de réplica que a refute, que demonstre a contradição interna de seus postulados fundamentais, que evidencie a sua “falsidade” ou “incorreção”. Para Heidegger, esse propósito é, em si, impróprio e, com isso, uma demissão da filosofia.

A confrontação filosófica não é nunca refutação historiográfica de hipóteses; ela não refuta, nem pode refutar, porque concerne à posição fundamental do seer explicitada no pensador essencial. Essa posição fundamental se mostra na palavra essencial que dá voz ao seer. A confrontação com as posições fundamentais não leva à refutação dos pensadores essenciais, mas à “unicidade do questionamento originário” que as sustenta, a “unicidade essencial-

⁴⁴HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, pp. 348-349. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.326-376.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibid., p. 329.

⁴⁸HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 73 (§15).

mente *histórica* do ser e de sua verdade”⁴⁹, isto é, a coisa mesma do pensamento. Vinculadas pela coisa mesma do pensamento, as posições fundamentais confrontadas entretêm aquela relação de distanciamento e aproximação mencionada acima. Por um lado, elas se excluem, com isso conquistam pela primeira vez a sua unicidade. Por outro lado, elas se assimilam, pela “copertinência necessária com o *unicamente questionável* do pensar”⁵⁰. É por essa unicidade da coisa mesma do pensamento, que torna as posições fundamentais questionáveis e copertinentes ao único elemento questionável, que a confrontação não acarreta nenhum tipo de “progresso dialético”, que suspende e assimila opostos em síntese s cada vez mais abrangentes⁵¹.

A mesmidade da coisa mesma do pensamento é percebida na correspondência das palavras fundamentais, que atestam a pertinência ao *único* digno de ser pensado, o seer. Este é conhecimento somente mediante um saber *histórico*, um questionamento originário provocado pela apropriação do próprio seer, e que não se confunde, de modo algum, com uma mera justaposição de conhecimento historiográfico. Por isso, afirma Heidegger em *O dito de Anaximandro*: “Pertence a um diálogo [com o pensamento grego inicial] que o discurso das duas partes fale do mesmo e, na verdade, a partir da pertença ao mesmo.”⁵² O mesmo aqui é o seer que é verbalizado nas palavras fundamentais confrontadas historicamente, como se explica ao longo deste capítulo.

Portanto, não há que se falar em refutação ou superação no sentido de superioridade ou aprofundamento de uma filosofia qualquer, visto que toda filosofia é expressão de um acontecimento apropriativo do seer que a conforma e lhe confere inteligibilidade para além do que nela está expressamente formulado. Como o seer “se dá e se nega ao mesmo tempo a si mesmo”⁵³, a linguagem em que ele se exprime, em que ele “mora” nunca é unívoca e definitiva, nunca pode ser interpretada à exaustão, como poderia supor um positivismo filológico. A questão do ser que une e distancia os filósofos em confrontação os torna vozes desse mesmo seer que acontece apropriadamente. Não há maior ou menor “razão” em cada um

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 73 (§15).

⁵⁰ Ibid., p. 74.

⁵¹ Ibidem.

⁵² HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 385.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 348.

deles, apenas maior ou menor esquecimento do fenômeno originário de que provêm as filosofias, maior ou menor compreensão da diferença ontológica que subjaz à metafísica.

Quando Heidegger nomeia a coisa do pensamento “Nietzsche” ou “Platão”, ele não se confronta com os esses autores, suas biografias ou bibliografias, ou ainda com trechos das suas obras, mas com a coisa mesma do pensamento, o acontecimento do seer, neles plasmados em palavras fundamentais. É isso que Heidegger deixa claro na seguinte passagem de *Nietzsche*, que vale perfeitamente para Platão: “Nem a pessoa de Nietzsche nem mesmo a sua obra nos importam aqui, uma vez que as duas em sua co-pertinência perfazem um objeto de recensão historiográfica e psicológica.”⁵⁴ Ao contrário, interessa-lhe perguntar “pelo ser e o mundo que fundam pela primeira vez a obra.”⁵⁵ O que Heidegger escuta não é, em definitivo, o “texto” de um autor, a fim de reorganizá-lo interpretativamente, ou alterar o princípio hermenêutico que norteia a sua explicitação filológica. Para além de todo interpretativismo, Heidegger busca, a partir das palavras fundamentais do texto, o acontecimento apropriativo, o envio epocal e histórico do seer.

Os pressupostos hermenêuticos que se elucidam neste capítulo demonstram que o diálogo de Heidegger com a tradição não pode ser reduzido, sob o risco de distorcer por completo o seu pensamento, a uma *história da filosofia* ou a uma *história das ideias*. Não se trata de filologia ou de doxografia. O que lhe interessa no confronto com a tradição é a *coisa mesma do pensamento* que emerge em cada autor confrontado, que se faz voz do acontecimento apropriativo da história do seer. Portanto, os filósofos jamais são tratados a partir de um complexo ideológico, de uma mentalidade cultural comum, de escola de pensamento ou simplesmente de influências sucessivas. O que Heidegger busca em cada filósofo é algo mais profundo e refinado do que isso, e pressupõe toda a sua elaboração filosófica do acontecimento apropriativo. Ele busca a verdade mesma, o próprio seer que ganha voz nos autores da tradição. O elemento central para que o seer seja compreendido nas filosofias em que surge é a coisa do pensamento. No trecho a seguir, fica claro a posição de Heidegger a respeito do seu trabalho interpretativo:

Em uma confrontação pensante com um pensador, não se trata de contrapor uma opinião a outra ou de ‘refutar’ um ‘ponto de vista’ por meio de outro. Tudo isso é trabalho extrínseco e inessencial. Con-frontação não significa para nós: ‘polêmica’ de sabichões e ‘crítica’ vã. Con-frontação significa, aqui, meditação sobre a verdade que se encontra em vias de decisão; em

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 370.

⁵⁵ *Ibidem*.

vias de uma decisão que, como história do ser, surge muito mais a partir do próprio ser para a nossa história.⁵⁶

Desse modo, fica claro por que a filosofia de Heidegger não é dialética, por que não busca haurir um temário tradicional para desenvolvê-lo a partir das conquistas filosóficas da modernidade, não busca a síntese histórica de filosofias antes antagônicas, não busca superar, por intermédio de demonstração de insuficiência lógica, as filosofias confrontadas. Considerando essa *coisa mesma do pensamento* que permite a confrontação litigiosa-amorosa, de afastamento e aproximação, de alteridade e identidade, de gênese da identidade pela e na alteridade, fica claro que - para dizê-lo com Casanova - o filosofar heideggeriano não comporta o acúmulo erudito de “doutrinas tradicionais ligadas a problemas filosóficos pontuais” a fim de testá-los em uma “espécie de prova lógica de consistência”; tampouco comporta “o esforço por superar todos os pressupostos herdados e, a partir de uma circunscrição aos poderes constitutivos da razão, seguir com rigor metodológico o caminho árduo que conduz à verdade.”⁵⁷

Pensada como acontecimento apropriativo, como envio e destino do seer que produz a história, a coisa mesma do pensamento é a origem e o fim de todo pensar confrontativo, origem essa que “nunca permanece isolada em um passado desprovido de sentido, mas que sempre participa ativamente das decisões do futuro.”⁵⁸ Com essa compreensão, fica evidente a insuficiência das refutações filológicas, lógicas ou dialéticas das interpretações de Heidegger sobre os autores da tradição em geral e de Platão em particular. No contexto da sua obra tardia, a partir da viragem dos anos 1930, Heidegger não considera Platão um autor singular cujas teses são analisadas para serem refutadas ou ratificadas do ponto de vista de sua consistência lógica ou de seu desdobramento na história da filosofia. Com efeito, no texto *Superação da metafísica*, Heidegger difere “meditação histórica” da “historiografia”, sendo que, nesta última, predominam a apologia e a polêmica⁵⁹.

Como “pensadores essenciais”, Platão e Nietzsche delimitam respectivamente o marco inicial e final da história da metafísica, pensada como história do seer. O que é decisivo para Heidegger é a delimitação da “posição metafísica fundamental” que os une, que permite

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. V.2. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 18.

⁵⁷ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 15-16.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘Superação da metafísica’, pp. 61-110. In: *Ensaio e conferências*. Trad. E.C. Leão; G. Fogel; M.S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. p. 70 (§ XI).

considerá-los, a ambos, metafísicos. Essa delimitação configura-se a partir da “questão diretriz”, “o elemento propriamente metafísico na metafísica”⁶⁰. O que é a questão diretriz que caracteriza a metafísica?

Trata-se da determinação do ser pelo ente, a partir do ente, com vistas ao ente. É a entificação do ser, o esquecimento da diferença ontológica que os separa radicalmente. Adquirido o caráter de autoevidência e obviedade, a questão diretriz deixa inquestionado o seu fundamento, o retraimento do ser em proveito do ente que se revela. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente, a subordinação do ser ao ente por meio da pergunta metafísica pelo ser *do ente*. No contexto da história do ser, a questão diretriz da metafísica se dá pela essenciação do ser como acontecimento apropriativo desapropriado de si. Assim, todas as palavras fundamentais dos pensadores metafísicos dão voz, ressoam a essenciação do ser que se retrai, resultando no esquecimento do ser. As palavras fundamentais, que espelham a posição metafísica fundamental do ente na totalidade, refletem a pergunta pelo ser do ente sem problematizar o ser enquanto tal, a diferença ontológica.

O objetivo de Heidegger é exatamente partir da questão diretriz (o que é o ente?) à questão fundamental (o que é o ser?). Essa passagem se dá mediante o *salto na questão fundamental*, a questão da verdade da essenciação do ser, noção que será elucidada oportunamente neste capítulo. É exatamente essa noção que inspira as *Contribuições*, obra decisiva de Heidegger: “a con-frontação [*Aus-einander-setzung*] com as grandes filosofias” deve ser compreendida como confrontação com “as posições metafísicas fundamentais no interior da história da pergunta diretriz”⁶¹

A partir do reconhecimento dessa questão diretriz, é possível identificar “figuras” em que o pensamento metafísico se manifesta. E essas figuras plasam-se em palavras fundamentais, que se tornam o núcleo hermenêutico de um autor. É por isso que Heidegger pode tratar da totalidade do pensamento nietzschiano concentrando-se em cinco palavras fundamentais – *vontade de poder*, *eterno retorno do mesmo*, *niilismo*, *além-do-homem* e *justiça*. Do mesmo modo, penetra na filosofia de Anaximandro pela palavra *Khreon*, na de Heráclito, pela palavra *Physis*, na de Descartes, pela palavra *Cogito*, e assim por diante. No caso que interessa a esta tese, Platão é sempre estudado por Heidegger com vistas à noção de *idea* e de *aletheia*, temas que compõem os dois próximos capítulos desta pesquisa. Ao identificar essas

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 355.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 158-9 (§93: *As grandes filosofias*).

palavras fundamentais, Heidegger afasta propositalmente diversos elementos determinantes da filosofia de um autor, porque, no fundo, o que lhe interessa é o mundo histórico-ontológico que transparece naquelas palavras fundamentais, consoante os envios destinamentais da história epocal do seer.

Em *Meditação*, essa noção importante é claramente explicitada: a palavra diz o ser, “o seer mesmo é transformado em verdade”⁶². Isso significa que, nessas palavras essenciais – o *logos* de Heráclito, a *idea* de Platão, a *energeia* de Aristóteles, a mônada de Leibniz, a ‘identidade’ de Schelling, o ‘conceito’ de Hegel e o ‘eterno retorno do mesmo’ de Nietzsche -, o próprio seer é dito. O diálogo histórico com os pensadores fundamentais se dá como confrontação, como meditação a respeito do “mais simples”, o seer. Heidegger esclarece que os filósofos “não enunciam ‘proposições’ sobre o seer, como se fosse um objeto alijado.”⁶³ A radicalidade do pensamento heideggeriano, responsável por uma singularidade nem sempre percebida, reside no fato de ser esse modo de questionamento inteiramente diverso do modo metafísico de tratamento dos problemas filosóficos. A meditação histórica interroga o próprio seer, a partir da *palavra* na qual a verdade do seer é conformada. A meditação histórica não objetifica, não entifica o seer, por isso se afasta da tradição metafísica que visa a superar. Diz Heidegger:

A questão do ser questiona agora o seer, para que o seer responda, doe a palavra que diz a verdade ‘do’ seer. Agora, não colocamos mais a questão ao largo do ser, uma questão na qual o ente enquanto tal permanece o questionável. Também não perguntamos com vistas ao ser, algo por meio do que o ser se transformaria num ‘objeto’ à maneira do pensamento metafísico. Ao contrário, nós perguntamos pelo próprio seer. O questionamento entrega-nos o seer como o único que responde. [...] Na metafísica o ente torna-se questionável com vistas ao seu ser. Esse ser permanece tão inquestionável em sua essência, que o ser não pode ser nem mesmo denominado o inquestionado.⁶⁴

Como se pode perceber com esta relevante passagem citada, quem questiona é sempre o próprio seer. Esse questionamento ontológico do seer pertence à essenciação da verdade do seer, sempre temporal e sempre verbal, mesmo que retraído na abissalidade da sua diferença. A verdade do seer só pode ser meditada no interior de sua história originária, que é a história do acontecimento de apropriação do seer. De modo algum pode a metafísica alcançá-lo, pois o questionamento dela sequer reconhece a sua natureza histórica e epocal. É por isso que toda a articulação de uma história do seer implica a superação da metafísica, e essa supe-

⁶²HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 241 (§79).

⁶³Ibidem.

⁶⁴Ibid., pp. 273-274.

ração “provém do próprio seer”⁶⁵. Na metafísica, o ser não pode ser considerado como questionado porque ele é confundido com a entidade do ente. A metafísica se satisfaz com a impressão, com a aparência de apreensão do ser, quando, na verdade, o toma como a essência entificada do ente. O próprio seer é responsável por seu esquecimento no interior da história da metafísica, pois é ele mesmo quem se subtrai constantemente e se furta a uma denominação e explicação literal. As palavras com que o seer se essencializa são fundamentais, mas não exaurem o acontecimento apropriativo que as determina.

Como explica Heidegger em *Nietzsche I*, as palavras “são frequentemente mais poderosas do que coisas e ações”⁶⁶ por serem portadoras das determinações metafísicas fundamentais no interior da história do seer. Mas, antes que se possa apreender erradamente essa afirmação, como se a proposta fosse a de uma espécie de história dos conceitos, Heidegger adverte que “a história da filosofia não é questão da historiografia, mas sim da filosofia.”⁶⁷ A meditação histórica sobre a essência da metafísica desdobra em suas palavras fundamentais não pode se confundir com a historiografia que tem por objeto filósofos e suas “ideias”, ainda que possa parecer um “extrato resumido de um manual qualquer de história da filosofia”⁶⁸. No segundo volume de suas preleções sobre Nietzsche, Heidegger reforça que, sob o domínio da historiografia,

que sonda e traz à tona o passado com vistas à sua utilidade para o presente, a lembrança da história do ser também permanece entregue, a princípio, à aparência que faz com que ela se mostre como uma historiografia do conceito e, além disso, como uma historiografia unilateral e lacunar.⁶⁹

Heidegger visa claramente à superação da interpretação historiográfica da história da filosofia em nome de uma história do seer que considere a unidade da posição metafísica fundamental ínsita na questão diretriz que percorre todas as filosofias essenciais, de Platão a Nietzsche. Para tanto, como se elucida ao longo deste capítulo, Heidegger distingue a *Historie* – historiografia ou ciência histórica que objetifica o tempo passado para estudá-lo sem

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 274.

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 350.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 350-1.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 373. Para evitar o neologismo, prefere-se traduzir *Historie* por “historiografia”, e não por “historiologia”. Esta última é a opção do tradutor brasileiro Casanova, em consonância com D. Krell, alegando que “a abordagem lógico-científica dos eventos do passado” não se reduz à historiografia propriamente dita. O item 1.6. explica detidamente o significado temporal e ontológico deste termo. Cf. nota do mesmo tradutor à página 10 de HEIDEGGER, Martin. *O Sofista de Platão*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

relação com a temporalidade do mundo, do ser ou do ser-aí – da *Geschichte* – acontecimento de essenciação epocal do ser que configura os destinos históricos de um passado essencial que perdura no tempo presente e futuro.

A “confrontação autêntica” almejada por Heidegger com pensadores essenciais como Platão e Nietzsche pressupõe o desdobramento das posições fundamentais recíprocas dos contendores, para que sua resposta à questão diretriz seja firmada e sua posição metafísica fundamental, estabelecida. Só assim se pode realizar a confrontação autêntica, em que “as determinações essenciais” dos pensadores sejam aclaradas a partir da questão diretriz da metafísica. Diz Heidegger: “É quase supérfluo dizer que uma tomada de posição originariamente pensante em relação a uma metafísica só é possível e frutífera se essa metafísica mesma for desenvolvida em sua própria posição fundamental e se o modo de sua resposta à questão diretriz for determinado.”⁷⁰

Mas é preciso que se esclareça por que os elencos que Heidegger realiza da história da filosofia não são arbitrárias enumerações de conceitos que compõem a historiografia da filosofia. De fato, salta aos olhos as listas de nomes e conceitos, as reconstruções imediatas de vinte cinco séculos de filosofia ocidental em poucas páginas em muitas de suas obras, como *Introdução à metafísica, O que é filosofia?, Nietzsche, Parmênides, Contribuições e Meditação*. O que confere unidade a essas sínteses? O que permite a Heidegger assinalar a continuidade e a ruptura desse processo histórico da metafísica? A resposta a essa pergunta é: a coisa mesma do pensamento, o “mesmo” (*das Selbst*), a origem comum que sustenta as diversas posições fundamentais da metafísica, as quais se manifestam em palavras fundamentais. É a *Leitfrage* - que o tradutor brasileiro das preleções de Nietzsche, Casanova, denomina “pergunta diretriz”, e que alguns tradutores designam “pergunta condutora” – o nexo que subjaz à história da metafísica, que lhe confere unidade e continuidade, mesmo nos momentos de aparente descontinuidade e ruptura.

Por isso, Heidegger pode afirmar, em *Que é isto – a filosofia?*, que a *philosophia* é uma palavra grega que nos põe em diálogo com uma tradição histórica, com o passado “que foi e continua sendo”⁷¹. Esse passado não é só dominante em relação *àquilo que perguntamos*, mas *à maneira como perguntamos*. Nosso modo atual de fazer filosofia, de questionar sobre a realidade que nos cerca ainda é grego, porque renovamos a maneira platônico-

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 355-356.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. ‘Que é isto – a filosofia?’, p. 15. In: CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 13-24.

metafísica de perguntar pelo ser *do ente*. Isto é, renovamos a pergunta diretriz da filosofia metafísica. Essa questão é carregada de historicidade, é, ela mesma, histórica, pois aponta para o destino da filosofia ocidental. O futuro só pode ser compreendido pelo passado histórico que o enviou como um destino. O que é determinante na história da filosofia é o seu destino como pergunta metafísica que dirige os caminhos pelos quais as respostas podem ser trilhadas. Esses caminhos são previamente balizados pela formulação da pergunta que circunscreve na dimensão metafísica toda resposta possível. A filosofia procura o ser *do ente*, enfoca o ente sob o ponto de vista do *seu* ser. A pergunta diretriz é, então: “que é a entidade do ente? O ser do ente consiste na entidade.”⁷² O diálogo com os filósofos, que constitui a prática filosófica considerada em seu aspecto histórico, é sempre uma resposta à pergunta diretriz por eles respondidas.

Compreender a essência da metafísica a partir da pergunta diretriz que a conduz, que determina todas as respostas que lhe foram dadas ao longo da história da tradição ocidental, parece decisivo aos olhos de Heidegger. Nesse sentido, o encontro com Platão é crucial, uma vez que foi no filósofo grego que a pergunta diretriz ganhou a sua forma paradigmática: como pergunta pela entidade do ente, pela sua *idea*. Por essa razão, Heidegger afirma que:

Toda questão delimita enquanto questão a amplitude e o modo de ser da resposta nela requisitada. Com isso, demarca ao mesmo tempo a esfera das possibilidades de respondê-la. Para que reflitamos suficientemente sobre a questão da metafísica, é necessário em primeira linha levá-la em conta como questão, deixando de lado, porém, as respostas que lhe foram dadas no transcorrer da história da metafísica.⁷³

Essa *condução* da pergunta diretriz se evidencia nas respostas que a seguem mesmo quando procuram negá-la. É o caso modelar de Nietzsche, que se pensa como uma *inversão* da metafísica, do platonismo, mas que, para Heidegger, ainda permanece nela enredado por ainda obedecer à sua pergunta diretriz. Há uma constante no pensamento de Heidegger – explicitada, por exemplo, em *Nietzsche, Contribuições, Meditação e Questões básicas da filosofia* - que é de fundamental importância para se compreender por que ele ainda considera Nietzsche um metafísico (anti)platonista: sempre que alguém se opõe a algo, preserva-se a referência àquilo a que se visa superar. Toda negação mantém-se sob o domínio do negado. Todo antiplatonismo, assim como todo ateísmo, são variantes dependentes do platonismo e do te-

⁷² HEIDEGGER, Martin. ‘Que é isto – a filosofia?’, p. 18. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 13-24.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. V.2. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 263.

ísmo. É por isso que, mesmo na descontinuidade, as versões antimetafísicas preservam a metafísica a que visam superar. Ou seja, as versões antitéticas da filosofia platônica afirmam a pergunta diretriz que ela instaurou, reforçando-a com respostas diferentes. Não se abandona Platão por responder diferentemente a pergunta por ele formulada; essa atitude só reforça o caráter dominante da pergunta diretriz, em vez de suprimi-la.

Em *Questões básicas da filosofia*, discutindo as diferenças entre a consideração historiográfica e a meditação histórica – tema analisado em item próprio –, Heidegger reconhece que uma era criativa deve defender-se tanto da imitação ignorante e débil do passado quanto do repúdio desrespeitoso do passado historiográfico. Ambas as atitudes repousam sobre o mesmo fundamento da *metafísica* e desconhecem o fundamento *histórico* do acontecimento que embasa o passado. No fundo, essas duas vertentes, à primeira vista antagônicas, só são “mutuamente opostas” na aparência, uma vez que elas se encontram intrinsecamente unificadas sob a hegemonia do presente, que caracteriza as abordagens historiográficas do passado. A percepção dessa unidade pode acarretar uma confusão generalizada, baseada na alternância dessas variações historiográficas⁷⁴. Esse é, portanto, um típico exemplo de opostos unidos pela base metafísica comum: glória e repúdio ao passado afirmam em uníssono a predominância do presente historiográfico.

Do mesmo modo, em *Superação da metafísica*, Heidegger afirma que “os movimentos contrários a essa metafísica [a de Hegel] a ela pertencem.”⁷⁵ Isso quer dizer que, quando se afirma o contrário de algo, esse algo é preservado como referência do que é negado e, portanto, delimita o horizonte do contrário que pretende superar. Ao tomá-lo como referência, o contrário permanece derivado e cativo das categorias do que é negado. Como afirma nas *Contribuições*,

ainda que Nietzsche experimente o ente como devir, permanece essa interpretação antagonista no interior do marco tradicional; o ente é só interpretado diferentemente, mas a pergunta pelo ser como tal, nunca é postulada.⁷⁶

É essa *derivação metafísica* que interessa a Heidegger: todos os desdobramentos remontam à mesma questão diretriz, à essência do ser do ente. Todos os capítulos decisivos da história da filosofia não são obra de filósofos criativos, uns mais inteligentes do que os outros, que lograram entender sucessivamente cada vez mais verdade sobre a realidade. Ao con-

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 46 (§16).

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘Superação da metafísica’, pp. 61-110. In: _____. *Ensaio e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 66.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 179 (§110: A idea, o platonismo e o idealismo).

trário, cada qual renova, a seu modo, a pergunta diretriz e aprofunda o esquecimento do ser que a caracteriza. O fundamento da metafísica, a essência entificadora do ser por ela postulada, só se torna inteligível quando se percebe que toda a história da metafísica diz respeito a um acontecimento apropriativo fundamental, o desvelamento do ente na totalidade e o correspondente velamento do seer. Como diz Heidegger em *Meditações*, “as posições fundamentais da metafísica só são experienciáveis e inteiramente pensáveis em termos históricos no pensamento da história do seer.”⁷⁷ É a esse pensamento da história do seer que se deve voltar para compreender inteiramente o significado da confrontação *histórica* de Heidegger com a palavra fundamental de Platão: *idea*.

O seguinte trecho de *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento* sintetiza o teor da explicação desenvolvida neste item: “Toda Metafísica, inclusive a sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente, é eidos: idea: a aparência na qual se mostra o ente como tal.”⁷⁸

A palavra fundamental de Platão reflete o modo como ele postula a pergunta diretriz: o que é o ser do ente? Toda a tradição metafísica responde a essa mesma questão e é isso que lhe dá “conexão histórica” (*geschichtlichen Zusammenhang*)⁷⁹. Para perceber essa “coesão”, é necessário compreender “mais originariamente” a essência velada da metafísica, que é platônica. Essa essência concerne à pergunta diretriz. Não se trata, portanto, de “dependência historiográfica” (*historische Abhängigkeit*)⁸⁰, de influências ou derivações temáticas, da constituição de um temário comum que pauta e baliza a história da filosofia, mas da unidade da essenciação do ser de que origina a forma platônica subjacente a todas as versões da metafísica. Por isso, diz Heidegger em *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo.”⁸¹

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.330. (§126: A posição de Aristóteles na história da metafísica).

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p. 78. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 71-81

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.2. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 129.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p. 72. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 71-81.

1.2 Metafísica como platonismo: a dominância entificante da pergunta diretriz

As diferentes “figuras” da metafísica, a que se refere Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*⁸², são as diferentes respostas à pergunta diretriz, que, na verdade, não alteram a essência metafísica dessa pergunta que entifica o ser. O ser só é alcançado em referência ao ente, seja como entidade, substância, essência, sujeito, espírito absoluto e assim sucessivamente ao longo da história da filosofia ocidental. As mudanças das posições metafísicas fundamentais, expressas nas mudanças das palavras essenciais, não acarretam mudança substancial do fundamento histórico que as embasa, pois todas respondem à mesma questão diretriz, sobre o ser do ente, e todas desdobram a *forma* de interrogar o ente na totalidade.

Como Heidegger elucida em *Nietzsche II*, o que garante que a unidade das posições metafísicas fundamentais, por mais diversas que possam parecer, é que todas são posições fundamentais *da metafísica*. Preserva-se, assim, uma “mesmidade”, “algo essencialmente congênere”⁸³. A “confrontação” evidencia não a igualdade do que é “totalmente desigual”, mas “o mesmo”, e isso por causa da “essência velada da metafísica”, essência essa que é conquistada pelo reconhecimento da pergunta diretriz que determina a mesmidade das versões ou figuras da metafísica. Essa mesmidade é platônica, pois é na obra de Platão que a forma decisiva dessa questão se constitui de modo paradigmático para a tradição. Isso não significa que Platão tenha se tornado simplesmente o modelo, ou o exemplo a ser seguido pelos filósofos que lhe sucederam, mas que a abertura do ente na totalidade que nele emergiu condiciona todo o filosofar posterior. Não se trata, portanto, da exemplaridade, mas do acontecimento histórico da essenciação do ser, que é um acontecimento desapropriante - como se verá a seguir, no item 1.6., a partir do texto ‘Identidade e Diferença’.

Deve-se atentar, ainda, ao fato de essa mesmidade não ser “igualdade”. Provenientes da mesma pergunta diretriz, as “posições fundamentais” não são *iguais*, mas desdobramentos progressivos do começo essencial da metafísica. Como expressões da “coisa mesma do pensamento”, as palavras fundamentais alternam-se, mas conservam a essência entificante da metafísica. Assim, diz Heidegger:

A *idea* transforma-se em ideia, e esta, em representação. A *energeia* torna-se *actualitas*, e esta, *actualitas*, realidade efetiva. Em verdade, mudam as concepções linguísticas da consistência essencial do ser, mas a consistência mesma – assim se diz – é mantida. Se posições fundamentais alternantes do pensamento metafísico se desdobram sobre esse solo, então a sua

⁸²HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, pp. 71-81. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.p. 72.

⁸³HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p. 129.

multiplicidade não ratifica senão a unidade que permanece a mesma das determinações que sustentam o ser.⁸⁴

A unidade histórico-metafísica que as interliga é o primado do ente, constitutivo da pergunta diretriz. Segundo Heidegger, esse primado do ente representa o ser sempre como uma “determinação genérica”, como *koinon* ou *genus commune*, ou seja, “sempre deduz de um ente normativo a cunhagem essencial” do ser⁸⁵. Com efeito, em *Contribuições*, Heidegger ressalta que a interpretação platônica da ideia como gênero comum (*koinon*) torna o ser o ente mais geral e se torna “a determinação essencial do ser mesmo”, isso porque a pergunta socrático-platônico fundamental, que é a essência questionadora da metafísica, sobre a entidade do ente (*ti estin*) é sempre “a pergunta-pelo-*koinon*”, com o que a investigação sobre o ente converte-se no exame abstratizante que o enfeixa no “gênero supremo”, na “suma generalidade”⁸⁶.

As posições fundamentais da metafísica determinam a verdade sobre o ente como algo que é considerado efetivamente real, o fundamento inconcusso que assegura a verdade da representação abstrata do ente⁸⁷. Esse é o papel paradigmático – no sentido de modelar e determinante – da *idea* platônica como posição fundamental da metafísica, da qual provêm todas as demais posições fundamentais, as quais remontam ao mesmo acontecimento apropriativo que originou a metafísica. A partir da noção de *idea*, a filosofia platônica também opera uma transformação na essência da verdade (*aletheia*), a qual se torna “certeza”, questão que será tratada no terceiro capítulo desta tese. Novamente, a metafísica é incapaz de reconhecer que essa transformação corresponde a um acontecimento apropriativo.

A história da metafísica é, portanto, a história do platonismo, a história das versões da *idea* platônica, o que significa afirmar que é a história do idealismo, do niilismo, do esquecimento do ser. Esse esquecimento diz respeito ao autovelamento do ser que abre o ente na totalidade, à própria fisionomia ambígua do acontecimento apropriativo que, como clareira, desvela o ente e vela o ser. Como explica Baffa, a direção metafísica da filosofia ocidental é a

de um abandono progressivo da sua origem essencial, esquecimento do acontecimento que nela inicialmente se põe em trânsito, do ser como acontecimento primordial que a suporta na sua possibilidade mesma de perdurar.⁸⁸

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 316

⁸⁵ *Ibid.*, p. 324.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 172 (§107: *A resposta à pergunta condutora e a forma da metafísica tradicional*).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ BAFFA, Maria Manoella Beaklini. *A forma da metafísica: sobre a história da obra tardia de Heidegger*. 2005. 188f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. pp. 100-101.

A filosofia de Platão constitui o *primeiro início* da filosofia, a abertura inicial e determinante do processo que se encontra em curso ao longo da história da metafísica pensada como história do ser. Esse primeiro início é pensado por Heidegger a partir da determinação da verdade como *idea*, quer dizer, a partir da entidade do ente tomada por ser. Isso é um acontecimento determinado pelo próprio ser, que abre o ente na totalidade dessa forma, velando-se. É o ser que determina a verdade do ente, que faz com que essa verdade seja considerada a entidade do ente. É o ser que se subtrai e se deixa passar por algo que ele não é, a essência do ente, a entidade. O ser se essencializa com o acontecimento apropriativo que abre o ente na totalidade, e isso – sublinha Heidegger – “jamais poderá ser demonstrado a partir do ente”⁸⁹, leia-se, a partir da metafísica. É o próprio ser que “se subtrai a toda explicação”, impedido de ser conhecido como tal. A pergunta diretriz postulada por Platão – o que é o ente? – reflete a desapropriação, a retenção e a recusa do próprio ser, que se encobre e se esconde sob o manto do ente por ele desvelado. É por isso que a pergunta diretriz dá a falsa impressão de ser uma ontologia, quando na verdade não o é. A metafísica não logra compreender a si mesma porque pensa voltar-se ao ser, mas o confunde com a entidade do ente. A seguinte passagem de Heidegger, extraída de *Nietzsche II*, condensa o fundamental do seu argumento sobre a relação entre o acontecimento apropriativo, o velamento do ser e o primado idealista-platônico do ente:

Aquela história do ser que é conhecida historiograficamente como metafísica possui a sua essência no fato de um movimento contínuo acontecer a partir do início. Nesse movimento, o ser se despede e se entrega à entidade, recusando a clareira do início do início. A entidade, começando como *idea*, abre o primado do ente no que diz respeito à cunhagem essencial da verdade, uma verdade cuja própria essência pertence ao ser. No que o ser se despede e se entrega à entidade, subtraindo a sua dignidade e levando-a para o interior do velamento ele mesmo ao mesmo tempo velado, ele confere ao ente aparentemente o aparecer do ser.⁹⁰

Por sintetizar os pontos principais da argumentação até aqui desenvolvida, deve-se analisar detidamente essa passagem, recapitulando a gama de noções articuladas nestes dois primeiros itens da tese.

Em primeiro lugar, deve-se frisar que Heidegger entende a história da metafísica como um arco único que vai de Platão a Nietzsche – pensadores cujas palavras fundamentais ecoam a voz do ser nelas plasmadas. O vetor desse arco é a pergunta diretriz que é determinada pela

⁸⁹HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 375.

⁹⁰Ibid., p. 375-376.

essenciação do ser, que é o acontecimento em que ele se apropria do ente, velando-se à medida que o manifesta. A determinação platônica inicial do ser como *idea* inaugura a primazia do ente sobre o próprio ser, o qual permanece inquestionado no interior da tradição metafísica, por força da dominância da pergunta diretriz que previamente o considera entidade. A *pergunta diretriz pela entidade do ente* obstrui a *pergunta fundamental pelo ser como tal*. A essência da verdade pertence ao próprio ser, mas isso é invertido pela determinação platônico-idealista da verdade, que a subjugua à *idea*. É essa junção platônica que deriva a verdade da ideia, o que Heidegger identifica como sendo o primado do ente. No entanto, é o próprio ser que se “entrega à entidade”, e nela se oculta. Isso quer dizer que o ser subtrai a sua dignidade essencial e a oculta quando ele mesmo se vela ao deixar-se confundir com a entidade do ente. É isso que Heidegger quer dizer com a última oração da passagem citada: “ele [o ser] confere ao ente [à entidade] aparentemente o aparecer do ser” (*überlässt das Sein dem Seindem scheinbar das Erscheinen des Seins*). Ou seja, o próprio ser permite que a entidade faça as vezes do ser. É como se o ser se deixasse passar pela entidade, permitisse o “erro” que caracteriza a investigação metafísica, o “engano” que toma o ser pela entidade. O papel de Platão nesse contexto é determinante: é a sua palavra fundamental, a *idea*, que conforma o primado da entidade e o conseqüente (auto)velamento do ser. Idealista, a metafísica platônica ocasiona o progressivo esquecimento do ser, ao tomá-lo como entidade do ente. Na verdade, a palavra platônica já sempre se movimenta no interior de um horizonte que dá sentido e determinação a essa voz do acontecimento desapropriante do ser.

Quando a metafísica pensa a si mesma, ela não reconhece o acontecimento apropriativo do ser que a determina, pelo prévio condicionamento da entidade que supostamente explica o ente. Não sabe a metafísica platônica, porém, que essa própria consideração do ser do ente como entidade é, ela mesma, derivada da destinação epocal do ser que abre o ente na totalidade e se retrai no abismo da diferença ontológica que o separa do ente. É nesse sentido que Heidegger afirma: “As representações metafísicas da metafísica permanecem necessariamente aquém dessa [da sua] essência. A metafísica da metafísica nunca alcança a sua [própria] essência.”⁹¹

Por que a metafísica não pensa o ser como tal? Porque ela é circunscrita pela baliza da pergunta diretriz pelo ente, que a impede de visar ao próprio ser. O ser é rebaixado à entidade do ente, que é considerada ser *do ente*. Mas a pergunta ontológica fundamental não é essa, mas a pergunta pelo ser enquanto ser, como tal, em si mesmo, independente da referên-

⁹¹HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 262.

cia metafísica ao ente, seja à *idea*, à *ousia*, à *essentia* ou ao *subjectum*. O que, na verdade, a metafísica faz é pensar “o ente sob o ponto de vista do ser.”⁹² A pergunta que a conduz é a pergunta pelo ente; do ente deriva o ser na metafísica. Nela, o seer, ele mesmo, permanece impensado, pois é sempre o ente que é incessantemente o perguntado.

Isso não é uma consequência incidental do procedimento fundamental da metafísica, mas concerne à sua própria essência entificadora: “de acordo com o sentido mais próprio da questão metafísica, o ser é pensado como o ente em seu ser. Porquanto a metafísica pensa o ente a partir do ser, ela não pensa: o ser *enquanto ser*.”⁹³ É por essa razão que Heidegger a considera essencialmente niilista, porque provoca o esquecimento do ser, esquecimento esse velado em Platão e explícito em Nietzsche⁹⁴. Com Nietzsche, na verdade, pode-se falar em *abandono do ser*, na fase da metafísica consumada, momento em que há o esgotamento das suas possibilidades essenciais e a compreensão, a partir da história do seer, de sua essência niilista. Ao incluir a metafísica na história dos envios epocais do ser, Heidegger reconhece que o ser permanece essencialmente “de fora” da essência da metafísica, conforme a sua proveniência histórico-ontológica. Ou seja, a tradição conformada pelo domínio irrestrito da metafísica é aquela em que “o ser em sua verdade” “permanece de fora”, consoante o próprio “envio destinamental” do ser⁹⁵. Por isso, a metafísica é o “impróprio na essência da metafísica”, o que conforma a “unidade essencial com o próprio do niilismo”⁹⁶. O impróprio, aqui, consiste em a metafísica não visar ao ser, mas confundi-lo com o ente, consoante o acontecimento apropriativo do seer que se desvelaretraído no ente com que é confundido. A metafísica ignora o seer, por isso a sua essência é imprópria e niilista⁹⁷.

No curso *Da essência da verdade*, Heidegger examina a essência da alma humana a partir da percepção sensível e sua relação com o conhecimento epistêmico no diálogo platônico *Teeteto*. Frente à multiplicidade dispersiva da realidade sensível, Platão postula a unidade da alma como *idea*. Espécie de elemento catalisador e centralizador dos vários temas tratados por Platão – da ética à psicologia, da epistemologia à ontologia –, a *idea* é o núcleo da filoso-

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 264.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibid., p.262.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 304.

⁹⁶ Ibid., p. 284.

⁹⁷ Sobre a essência niilista da metafísica cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

fia platônica ao longo de toda a sua obra: “está em relação com o mais íntimo de seu perguntar filosófico.”⁹⁸ A redução dessa palavra fundamental a uma “doutrina das ideias” é o destino mais funesto que poderia ter sucedido à filosofia de Platão, uma vez que isso neutraliza o poder pensante da *questão* platônica. A *idea* nunca deixou de ser um *problema* para Platão, sempre foi uma *pergunta* para ele. A redução historiográfica da *idea* à “doutrina das ideias” é, para Heidegger, o típico exemplo de calcificação deletéria realizada pela consideração historiográfica da filosofia. É esse tipo de “representação ordinária” de uma palavra fundamental como *idea* que deve ser superada mediante a *destruição da história da ontologia*, como se verá a seguir, sendo esse projeto da destruição integrado à confrontação histórica com a coisa mesma do pensamento. Em vez de “explicar” a *idea* a partir de uma calcificação posterior que a descaracteriza, deve-se compreender “a possibilidade e a necessidade do surgimento dessa palavra”⁹⁹. Como ressalta Heidegger, só assim se pode “encontrar para a palavra *idea* um significado extraído a partir da coisa mesma, em vez de se *trancar* na *idea* e assim dar-se a decisão sobre *aletheia* e *ousia* e com isso definitivamente para a *metafísica*.”¹⁰⁰

A partir da noção de *idea*, Platão sedimenta a noção de alma como o órgão da percepção sensível do homem que se relaciona com o ser, com a “presentificação da aparência”.¹⁰¹ Com esse significado de *idea*, Platão determina a “constituição fundamental do *Dasein* do espírito ocidental”¹⁰². Depois dessa afirmação categórica, constante do apêndice do curso *Da essência da verdade*, Heidegger apresenta um exemplo de elenco histórico – tanto mais problemático quanto mais abrangente - das posições metafísicas fundamentais como desdobramentos da palavra fundamental de Platão: é da *idea* que advém o conceito cristão de Deus, que se torna, teologicamente, o critério de mensuração ontológica e moral do ente, a criatura não-divina (sendo essa a dimensão ontoteológica da metafísica platônica, que será desenvolvida no próximo capítulo desta tese, ao tratar da ideia platônica do bem). Depois do cristianismo medieval, Heidegger menciona a dimensão idealista da razão moderna, à época da dominação iluminista da racionalidade científica. Do mesmo modo e inversamente, a *idea* platô-

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.198 (§24).

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem. (A tradução é de STEIN, E. 'Para além de Platão e Hegel, outro pensar e novo pensar'. p.70. In: *Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2004. pp.61-87).

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.198 (§24).

¹⁰² Ibid., p. 360.

nica conforma o contra-movimento do classicismo e do romantismo alemães, conforme o já explicado balizamento da categoria da pergunta diretriz pelo ente mesmo no *anti*, no *contra*, isto é, na oposição que visa a contrapô-la. Nesse contexto, Hegel é o movimento de reunião dialética dessas duas potências filosóficas, a consumação cristã do platonismo cristianizado da antiguidade. Os *contra*-movimentos materialistas do idealismo hegeliano, que de Hegel hauriram seus recursos e forças, também são platonismos invertidos, a exemplo das doutrinas da ideologia e toda a crítica de Marx e do marxismo. Por sua vez, a reversão idealista operada por Kierkegaard segue a palavra fundamental platônica, assim como toda a diluição, a confusão e colapso de todas essas potências no século XIX e no começo do século XX preservam a matriz platônica. Por fim, Nietzsche, com sua crítica frontal às três frentes platônicas – humanismo, cristianismo e iluminismo – permanece cativo das categorias dualistas do idealismo platônico, pois a mera inversão dos fatores na relação sensível e suprassensível não supera a questão diretriz que a estrutura e condiciona.

O que importa extrair desse elenco sintético é o princípio que o organiza. Heidegger considera a metafísica como história das destinações epocais do ser, todos condicionados pelo primeiro início platônico, que confunde o ser com um ente (denominado *idea*). Com isso, o ser, ele mesmo, é encoberto; daí porque a história da metafísica é a história do esquecimento do ser. Em todos os filósofos decisivos da tradição – Aristóteles, S. Tomás, Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche –, sistematicamente confrontados por Heidegger, um *enteideal* é tomado pelo ser, é confundido com o ser, que permanece, por isso, velado¹⁰³. As sucessivas versões da palavra fundamental da filosofia ocidental, *idea*, a traduzem sem transformar a estrutura *metafísica* nela destinada.

Em *Contribuições*, Heidegger é igualmente explícito a respeito da centralidade de Platão na história do ser: Platão é o eixo metafísico gravitacional em que orbita a história da filosofia ocidental. Platão é platonismo, é metafísica, e isso se condensa em sua palavra fundamental: *idea*. É a sua interpretação do ente que marca a impossibilidade de se postular a pergunta fundamental (sobre a verdade do ser), encoberta que está pela pergunta diretriz (sobre a verdade do ente). Palavra-chave do platonismo, *idea* é a “interpretação da *aletheia*, por meio da qual se prepara aquela tardia determinação da entidade como objetividade e se impede necessariamente a pergunta pela *aletheia* como tal para toda história da filosofia tal.”¹⁰⁴ Ora, esse “domínio do platonismo, em diferentes orientações e figuras, conduz, pois,

¹⁰³ Cf. STEIN, E. ‘Para além de Platão e Hegel, outro pensar e novo pensar’. p.73. In: _____. *Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2004. pp.61-87.

também, a concepção de filosofia *pré-platônica* (e precisamente Nietzsche)”, de modo que fica clara a hegemonia da interpretação do *on* como *idea*¹⁰⁵.

O primeiro início da filosofia, que é o despontar hegemônico da pergunta diretriz platônica sobre o ser *do ente*, torna-se determinante na história da filosofia e torna as demais versões da metafísica apenas respostas variantes dessa mesma pergunta diretriz. Por isso, Heidegger chama esses capítulos, plasmados em nomes de pensadores, de “figuras” da metafísica platônica. O que as unifica é *acondução* (consoante o verbo alemão *leiten*, presente na expressão *Leitfrage*, aqui traduzida por “questão diretriz”, aquela que conduz, que dirige) a partir de uma determinação prévia do ser como entidade. E isso obstrui a compreensão do acontecimento apropriativo que realmente configura essa determinação metafísica. A metafísica não tem conhecimento de si, não sabe como surgiu e, portanto, é incapaz de pensar o ser adequadamente, porque se desvia dele ao concentrar-se no ente. De origem platônica, a metafísica não é capaz de enfrentar o problema do ser enquanto ser, de pensar a “verdade do seer”, porque permanece presa, enredada na questão platônica diretriz. Ou seja, a história da filosofia não é “a história do platonismo no sentido de uma sucessão de opiniões doutrinárias com variações da teoria platônica, mas unicamente a história do tratamento da pergunta condutora sob o domínio essencial do platonismo.”¹⁰⁶ Segundo essa noção, platonismo é a pergunta condutora (diretriz) que “pergunta pela entidade do ente” e submete o ser à referência do re-presentar (pensar), ao “presenciar-se” e à “estabilidade” da *idea*¹⁰⁷.

É precisamente esse pensamento metafísico platônico, incapaz de reconhecer que não alcança o ser visado, que Heidegger pretende superar com a meditação histórica, capaz de pensar a temporalidade e a verdade do próprio seer. Efetuada como passo de volta, essa meditação modula o projeto de destruição da história da ontologia, o qual deve agora ser elucidado.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.174 (§109: *idea*).

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.p. 179 (§110: *A idea, o platonismo e o idealismo*).

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

1.3 Destruição da história da ontologia

Este item aborda o projeto de destruição da história da ontologia no âmbito da ontologia fundamental, a fim de ressaltar o vínculo entre a temporalidade do ser e a historicidade do ser-aí. Baseada em *Ser e tempo*, no curso sobre o *Sofista de Platão* e no texto conhecido como Relatório Nartop (*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*), essa explanação tem por objetivo embasar o próximo item, que analisa a reconfiguração desse projeto a partir da viragem do pensamento heideggeriano, a qual perfaz um arco que vai da historicidade do ser-aí à temporalidade do próprio ser. Sem o gesto da destruição, a lida de Heidegger com os gregos seria uma especulação ociosa e arbitrária; careceria de dimensão propriamente filosófica. Tratar da confrontação heideggeriana com Platão sem a devida compreensão hermenêutica do modo específico de Heidegger focar a história da filosofia é demitir *a priori* a possibilidade de entendê-la.

Projeto inicial de Heidegger, a ontologia fundamental trata do problema do sentido do ser, e pergunta antes de tudo pela possibilidade mesma da ontologia. Ou seja, indaga *como e por qual ente* a questão do ser pode ser proposta. Desse modo, ela aponta para o único ente capaz de formular a questão do ser, o *Dasein*. Ou seja, a ontologia fundamental investiga a possibilidade mesma da ontologia, por isso remete a uma *questão de origem*, o surgimento da ontologia na Grécia, particularmente na obra de Platão e seus desdobramentos em Aristóteles. Isso justifica a necessidade do diálogo com a tradição. Mas esse diálogo tem características próprias, filosoficamente fundamentadas. Desde a referência ao *Sofista*, na epígrafe de *Ser e tempo*, o problema da dominância da tradição em relação à concepção de ser parece a Heidegger um problema a ser suplantado, quando se deseja superar as aporias dessa concepção e adentrar verdadeiramente no problema do sentido do ser, isto é, realizar o projeto da ontologia fundamental.

A ontologia proposta por Heidegger em *Ser e tempo* não é fundamental no sentido de ser fundadora, mas no sentido de ser destruidora da ontologia metafísica¹⁰⁸. Para dizê-lo mais precisamente, a ontologia fundamental é destruidora do modo metafísico de questionamento do ser, questionamento esse que descura da questão ontológica. A metafísica obscurece o sentido do ser por fundá-lo sobre a entidade – como generalização abstrativa do ente –, ao mesmo tempo em que não atenta às determinações existenciais, fáticas do ente capaz de questionar o ser, o ser-aí. Por isso, a metafísica tem o seu propósito duplamente entravado: 1. não questio-

¹⁰⁸ VAYSSE, Jean.-Marie. 'Historialité et histoire de l'être', pp. 171-213. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. p.198.

na radicalmente o ser enquanto ser, e 2. não questiona o ente capaz de compreender o ser. No âmbito de *Ser e tempo*, essas limitações tentam ser superadas com os subprojetos que configuraram a ontologia fundamental: a hermenêutica da facticidade, a analítica existencial e a destruição da história da ontologia. De interesse particular a esta tese é esse último subprojeto, a destruição que desentrua as camadas sedimentadas pela tradição metafísica. Isso porque os estratos conceituais metafísicos cristalizados obstruem o questionamento mais originário do sentido do ser. Entretanto, a destruição está intimamente ligada à hermenêutica da facticidade, da qual ela surge, e da analítica existencial, à qual ela permanece vinculada, enquanto perder o projeto da ontologia fundamental, projeto esse que será revisto pela viragem no pensamento heideggeriano dos anos de 1930. Essa mudança da destruição da história da ontologia será estudada no próximo item.

Consoante o projeto de ontologia fundamental acima mencionado, toda ontologia tem uma dimensão fática, pois toda compreensão do ser se dá por um ente capaz de questioná-lo, o ser-aí. Como explica Casanova¹⁰⁹, esse ser-aí humano já sempre se encontra imerso num mundo histórico que lhe descerra o ente na totalidade e que comporta uma estrutura prévia de pré-compreensão do ser. Toda ontologia, portanto, tem uma dimensão fática, dependendo, portanto, da *história* das sedimentações de determinações do ser do ente na totalidade. Nesse sentido, o conhecimento teórico nunca é primário, mas sempre derivado de uma abertura histórica de mundo – manifesto na linguagem - que delimita o horizonte de mostraçã dos fenômenos em geral. A história do ser não é a historiografia filosófica que elenca as diversas respostas da questão ontológica, as tentativas anteriores de alguns pensadores destacados cuja obra mereceu ser preservada como testemunho exemplar de filosofia. Ou seja, não se trata de uma investigação sobre as diversas opiniões, a serem reconstituídas de modo sistemático e ordenado. Se assim fosse, o diálogo com a tradição não passaria de um exercício de erudição, tão refinado quanto estéril. Para Heidegger, deve-se buscar nas obras dos filósofos não a forma acabada de filosofia, ou a comparação entre as filosofias mais verdadeiras ou mais convincentes. Devem-se buscar os resquícios que testificam o mundo fático no qual toda filosofia está necessariamente inserida, pois a filosofia sempre reflete o mundo histórico no qual está enraizada. Esse mundo a constitui e lhe fornece a estrutura fática de compreensão do ser. A questão do ser, portanto, precisa ser balizada pela hermenêutica da facticidade. O que deve aqui ser sublinhado é a historicidade da questão do ser, ressaltada constantemente por Heide-

¹⁰⁹ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes. p. 80 e ss.

gger. Ontologia e história não são mutuamente excludentes, mas devem ser pensadas de modo convergente e inseparável.

É a tradição filosófica que abre o campo histórico que delimita o questionamento do ser, pois o passado sempre condiciona o modo como o presente pode se constituir. O presente *depende* do passado. Por isso, todo questionamento ontológico de hoje – qualquer que seja o momento histórico - remete ao modo como esse questionamento tem sido feito pela tradição grega a que pertence a filosofia ocidental. Daí a indispensabilidade do diálogo com Platão e Aristóteles. Desse modo, o diálogo com a tradição não é uma opção, uma alternativa disponível a certo tipo de filosofia, é, antes, um imperativo que reconhece o caráter necessariamente tradicional de todo pensamento. Toda filosofia é, portanto, histórica e não pode ser pensada sem a dimensão temporal que a constitui. Em que medida, então, a hermenêutica da facticidade vai ao encontro à destruição da história da ontologia?

Um filosofar que não questiona a tradição que o delimita não faz senão renovar as estruturas prévias de compreensão que conformam o seu horizonte histórico de mundo. Ou seja, é um filosofar que repete o modo de questionamento ontológico que lhe foi predeterminado pela dominância tradicional do passado sobre o presente. Por isso, a ontologia fundamental – que efetivamente enfrenta o problema do ser – precisa operar a destruição da história da ontologia, que encerra um movimento crítico diante da hegemonia do passado, uma destruição dos campos abertos pelo passado e cristalizados pela tradição. Esses campos fenomenológicos de mostraçãofranqueiam o horizonte de sentido que permite a questionabilidade da questão do ser. Ou seja, são esses campos que tornam significativa a questão do ser, que permitem que a questão ontológica seja formulada como tal, que ela seja possível, isto é, que ela tenha um sentido. Quando esses campos são sedimentados por uma tradição hegemônica, a experiência fática originária de que eles provêm são soterradas pela cristalização de significado condensado nas palavras fundamentais dominantes. O modo como a questão do ser é formulada, então, conquista caráter de autoevidência, que, para Heidegger, implica uma obviedade obstrutiva, pois imobiliza o pensamento de ir além desse horizonte delimitado de questionamento¹¹⁰. Isso porque a sedimentação desse campo hermenêutico faz com que se tomem os pressupostos interpretativos desse mundo histórico como naturais, como dados, negando-lhes a historicidade que os caracteriza. A investigação filosófica entra no arco preexistente de modulação desses pressupostos, sem aceder a um nível de questionamento radical deles mesmos. A conse-

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.39 (§1). Nas citações dessa edição brasileira de *Ser e tempo*, esta tese não acolhe a tradução do termo *Dasein* por *presença*, optando por deixar o termo alemão original, com a concordância do gênero masculino.

quência dessa hegemonia do questionamento ontológico grego, sedimento na tradução metafísica, é – pra dizê-lo com Casanova – “um encurtamento de seu horizonte essencial e um obscurecimento de novas possibilidades de problematização. (...) É preciso quebrar a força da obviedade e o seu poder letárgico sobre as possibilidades históricas da tradição.”¹¹¹. De que se trata nessa libertação, nessa afirmação do caráter de poder-ser que constitui a ek-sistência do *Dasein*?

Obra capital de Heidegger, *Ser e tempo* começa com a postulação da necessidade de se retomar a questão do ser para além do horizonte apequenado legado pela tradição, que a subestimou ao considerá-la uma questão trivial, óbvia, autoevidente. Trata-se de romper com a inércia da tradição, com a consolidação de uma versão única de questionamento do ser. Para tanto, é necessário *destruir* a tradição grega da filosofia, que neutraliza a questão do ser, considerando o ser o mais vazio, universal e indefinível dos “conceitos”. O que antes inquietava e propulsionava o questionamento antigo tornou-se evidente e claro ao ponto de não ser mais questionado. Em outras palavras, a tradição da filosofia perde seu poder propriamente *filosófico*. Por isso que, para a consecução do projeto da ontologia fundamental, deve-se compreender os preconceitos metafísicos que a obstruem, a fim de renovar e esclarecer a questão do ser, para além da obscuridade e do esquecimento a que foi submetida. Isto é, deve-se reelaborar o modo adequado de *colocação* da questão (*Fragestellung*)¹¹².

Desde o primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, a *repetição* da questão do ser aponta para a *destruição* da tradição metafísica que a imobiliza, tradição essa que se esqueceu da questão fundamental do ser. Repetir a questão do ser é, então, aprofundar o horizonte de questionamento da tradição grega para superá-la¹¹³. Não se supera a tradição abandonando-a ou desprezando-a. A superação é uma *apropriação*, uma *radicalização do questionamento*, como afirma Heidegger em *Problemas fundamentais da fenomenologia*¹¹⁴.

Nesse texto importante para a compreensão fenomenológica do projeto de ontologia fundamental, percebe-se que o escopo fundamental da filosofia de Heidegger é ir mais longe do que os gregos, perguntar mais radicalmente sobre a possibilidade de que o ser seja interro-

¹¹¹ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.p. 83.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 37, 40 (§1).

¹¹³ Cf. SALLIS, John. ‘Nonphilosophy’, pp. 15-43. In: *Echoes. After Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990. p.20.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 261 (cap.4).

gado na sua radicalidade, sem reduzi-lo ou confundi-lo com o ente. Desse modo, deve-se ter em mente que não se trata de voltar-se *contra* a ontologia grega, mas de superar (*überwinden*) o modo encobridor com que a tradição filosófica ocidental habituou-se a interrogar o sentido do ser. Por isso, faz-se necessário acompanhar a formação da ontologia grega, a fim de percorrer mais propriamente os caminhos entreabertos por ela. Heidegger almeja ir além dos gregos, mas na mesma direção que eles¹¹⁵. Trata-se de conquistar a prerrogativa de herdar o legado filosófico da Antiguidade em toda sua vitalidade de pensamento. Essa herança não é simplesmente pressuposta, dada, mas *deve ser conquistada*, a partir do método fenomenológico de investigação, que orienta a filosofia à sua natureza esquecida e obstruída: a sua essência ontológica. Pensada como superação, a destruição instaura uma dimensão autenticamente filosófica à investigação fenomenológica de Heidegger. Sem isso, as inovações e alterações da história da filosofia não são senão “remendos”, “aprimoramentos” ou “deteriorações” inessenciais. Tornar-se herdeiro dos gregos implica superá-los, ir além dos limites encurtados com que a tradição os legou. É nesse contexto que se lê a seguinte afirmação de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*: “Nós não apenas queremos, mas precisamos compreender os gregos melhor do que eles mesmos compreenderam a si mesmos”¹¹⁶, o que remete a um princípio básico da hermenêutica de Schleiermacher: compreender um autor melhor do ele mesmo se compreendeu.

Na verdade, deve-se atentar ao fato de que não se “supera” pura e simplesmente a ontologia grega por um ato de vontade, pelo reconhecimento de sua inconsistência lógica ou pela apresentação de um sistema mais coerente, ou mais verdadeiro. Ao contrário, deve-se partir dela, seguir radicalmente seus passos até o destino que ela mesma conduz, a fim de renová-la intimamente. Por isso, explica Heidegger:

A ontologia antiga, porém, não é por princípio trivial e nunca pode ser superada, porque ela representa o primeiro passo necessário que toda filosofia precisa efetivamente dar, de modo que esse passo sempre precisa ser repetido por toda filosofia efetivamente real. Só a modernidade presunçosa e decaída no barbarismo pode pretender acreditar que Platão estaria, como se diz com muito bom gosto, acabado.¹¹⁷

Isso quer dizer que os gregos não são jamais refutados ou superados intelectualmente. Deve-se ultrapassá-los nos seus próprios termos, com uma fidelidade ao projeto originário

¹¹⁵Cf. BRAGUE, Remi ‘La phénoménologie comme voie d’accès au monde grec’, p. 112. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006.pp. 111-146.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p.166.

¹¹⁷ Ibidem.

deles, pois só a radicalidade desse projeto se chega à pergunta ontológica fundamental. O que está em jogo é “pensar de modo mais grego do que os gregos”, para retomar a fórmula lapidar de que Heidegger se vale em *Unterwegs zur Sprache*¹¹⁸. Mas o que significa esse pensamento helenista, ou, melhor, essa filosofia à grega? Significa radicalizar as perguntas que os gregos - notadamente Platão e Aristóteles e, antes deles, Parmênides e Heráclito - fizeram. Diz Heidegger: “Não estamos tentando outra coisa aqui com a nossa interpretação do ser senão repetir os problemas da filosofia antiga para, na repetição, radicalizá-los a partir de si mesmos.”¹¹⁹

Deve-se reforçar, porém, que essa repetição não consiste na reiteração uniforme do sempre idêntico, mas totalmente o contrário: procurar, recuperar o que, retraindo-se, se recolhe no antigo. Em outras palavras, essa repetição diz respeito à destruição, que não visa a implodir a metafísica, mas a abrir-lhe à sua própria excedência. É essa superabundância, esse excesso – como explica Courtine¹²⁰ – que permite destinar à metafísica a sua autossuperação, sendo insuficientes e inconsistentes, portanto, as filosofias que pretendem superar a metafísica como algo simplesmente caduco, abrindo as portas para uma nova fase que se sucede triunfalmente sobre um estágio acabado.

Com efeito, no segundo parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger alude à necessidade da lida destrutiva com a tradição da ontologia a fim de não se deixar enredar em suas limitações, na medida em que o condicionamento do seu enfoque pode obstruir a via de acesso ao ser ele mesmo. Ou seja, esconder a questão do ser sob a falsa impressão de que ele foi questionado metafisicamente com a entidade do ente. Isso porque há sempre uma “compreensão vaga e mediana de ser” vigente em qualquer investigação ontológica que opera como horizonte de pré-compreensão dos entes em geral. Para que o questionamento não simplesmente reproduza e renove esses pressupostos interpretativos no mais das vezes velados, deve-se conduzi-los a um patamar de transparência hermenêutica. Por essa razão, afirma Heidegger: “A compreensão de ser vaga e mediana pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes de compreensão dominante.”¹²¹ São essas “fontes de compreensão dominante” que devem ser *destruídas* para que a

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985. p. 134.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p.458.

¹²⁰ COURTINE, Jean.-François. ‘Du besoin de la Philosophie’, p.31. In: *Heidegger et la phenomenologie*, p.31. *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990. pp. 13-32.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 41 (§2).

questão do ser emerge em toda a sua plenitude filosófica, isto é, de modo não acachapado pela tradição metafísica que o entifica. A consideração da tradição se impõe como conquista de transparência hermenêutica do solo a partir do qual a questão do ser pode surgir. Sem isso, assume-se irrefletidamente um “tradição venerável”, velada, sem a devida transparência do problema¹²².

A destruição da história da ontologia é tematizada no sexto parágrafo de *Ser e tempo*. Como ato intelectual do ser-aí, toda investigação baseia-se em uma possibilidade ôntica desse ente cujo ser encontra seu sentido na *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Por ser temporal, o ser-aí é também *histórico*. Essa *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) do ser-aí diz respeito ao “acontecer” (*Geschehens*) que o constitui como tal e do qual deriva a historiografia em geral, isto é, o ato intelectual de recontar os acontecimentos do passado. A historiografia é sempre secundária em relação à historicidade constitutiva do ser-aí. Não fosse essa historicidade elementar do ser-aí, não haveria investigação sobre a dimensão temporal e histórica das ontologias em geral. Uma época que se dedica à pesquisa historiográfica é tão histórica quanto uma época que a ignora, pois “é com base na historicidade que a ‘história universal’, e tudo que pertence historicamente à história do mundo, torna-se possível”¹²³. O ser-aí é sempre o seu passado, pois:

Em cada um de seus modos de ser, o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o *Dasein* se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não *segue* mas precede o *Dasein*, antecipando-lhe os passos.¹²⁴

A compreensão de ser (*Seinsverständnis*) delimita o poder-ser do ser-aí, sendo essa compreensão baseada nas possibilidades da tradição em que ele se encontra enraizado. Essa tradição, portanto, antecipa-lhe os passos, e isso diz respeito ao caráter futuro de todo acontecimento histórico, às possibilidades vindouras entreabertas pelo acontecimento passado de formação de mundo, dentro do qual o ser-aí existe compreendendo a si e ao ser.

Baseado nessa historicidade elementar, pela qual o ser-aí é o seu passado, a historiografia (*Historie*) é o modo de o ser-aí lidar com a sua tradição de modo refletido, conservando-a e investigando-a, a fim de perceber “o que” ela transmite e “como” ela o faz. A historiografia é, desse modo, uma possibilidade do ser-aí, que pode conquistar uma transparência

¹²² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007., p. 47 (§3).

¹²³ Ibid., p. 57 (§6).

¹²⁴ Ibid., pp. 57-58.

histórica de sua própria existência, isto é, elucidar o modo como a tradição lhe legou as possibilidades presentes. Além disso, o ser-aí pode ir além e perguntar pelo sentido da própria existencialidade (*Existentialität*), isto é, perguntar previamente pelo sentido do ser em geral. Ao fazê-lo, o ser-aí se depara com a sua própria historicidade, concluindo que: perguntar pelo sentido do ser em geral pressupõe a historicidade fundamental do ser-aí, pois o ser do ente que realiza essa pergunta é histórico¹²⁵. Somente quando se apropria positivamente do seu passado, o ser-aí dispõe da posse integral das possibilidades mais próprias de questionamento. Ou seja, o ser-aí conquista a sua historicidade e, com isso, um modo mais originário de questionamento da temporalidade do ser.

Ser-no-mundo, o ser-aí tende a decair no mundo histórico que é o seu, a render-se à interpretação dominante que lhe indica *quem* ele é, assim como as possibilidades que lhe são apresentadas. É isso que Heidegger quer dizer ao afirmar que o ser-aí tende a decair no mundo em que *está* e *é* (*ist*), interpretando-se a si mesmo e com base nos critérios e conceitos provenientes desse mundo. O ser-aí decaí, é absorvido pela tradição que “lhe retira a capacidade de se guiar a si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo.”¹²⁶ Tragado pela tradição, o ser-aí inautêntico sequer percebe que está açambarcado por ela, uma vez que ela tem um caráter pervasivo e dominante, ao mesmo tempo que se “encobre e esconde”¹²⁷, relegando o que ela “entrega” – tradição é transmissão, entrega – ao caráter inquestionado da evidência.

Ao revestir-se de obviedade e evidência, o legado da tradição permanece inquestionado, o que obstrui o acesso às “fontes originais” das quais provêm as categorias e os conceitos tradicionais. Consoante o aspecto de evidência e obviedade de que se reveste a tradição, ela gera a aparência de inutilidade e ociosidade da pesquisa ontológica que investiga as fontes originárias de que derivam os conceitos: “A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade de retorno às origens.”¹²⁸ Desse modo, a tradição desenraiza o ser-aí, priva-o de sua historicidade porque naturaliza e cotidianiza o presente, tornando esse presente tradicional no sentido de ser inquestionado radicalmente. Procurando velar sua própria falta de solo e solidez existencial, o ser-aí entretém-se, curiosamente, pelos vários tipos e correntes da filosofia de culturas alheias e distantes da sua, como se passeasse num museu de eras intelectuais admiráveis porém estéreis.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.58.

¹²⁶ Ibid., p.59.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

Com todo esse interesse pela historiografia, que descreve cientificamente os fatos históricos, assim como pela interpretação filologicamente objetiva, o ser-aí torna-se incapaz “de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.”¹²⁹ É isso que caracteriza a destruição da história da ontologia: uma apropriação da tradição da ontologia para além das calcificações que a apenham e que encobrem as experiências fáticas das quais ela provém. Nisso consiste um “retorno positivo ao passado”¹³⁰.

A tradição metafísica neutralizou o questionamento ontológico ao estabilizar os comportamentos cotidianos em conceitos isolados dos contextos fáticos originários. O comportamento cotidiano do ser-aí é permeado por decisões históricas que permanecem inquestionadas pelo caráter de obviedade de que se revestem os conceitos da tradição. A questão do ser é o princípio que norteia o comportamento relativo aos entes em geral. Essa orientação prévia do ser, que condiciona a lida com os entes em geral, é o que precisa ser recuperado pela destruição. Com efeito, a destruição provoca a *liberação* do que permanece impensado no interior de toda ontologia. Repetição da questão do ser é liberação, pela destruição, do impensado na tradição ontológica. Repetição não é acolhimento passivo e reprodutivo de uma imagem legada pelo passado tradicional, mas uma apropriação criativa que o liberta das amarras que o impedem de se deixar ver por completo, isto é, de conquistar a autotransparência histórica. Quando o ser-aí recupera o passado ontológico para além da tradição que o lega distorcido, o ser-aí promove a sua metamorfose repetidora e criativa. A repetição aqui em jogo é a das possibilidades latentes do passado, as quais passam simplesmente despercebidas pela tradição que as soterra em conceitos cristalizados e evidentes. É a liberação dessas possibilidades obscurecidas o objetivo da destruição, que repete o passado para reconquistá-lo, renová-lo e superá-lo.

Com isso, a destruição perfaz o projeto da ontologia fundamental, pois radicaliza a questão do ser e pergunta pela própria possibilidade de tal questionamento ser desenvolvido. Heidegger não se interessa por uma ontologia em particular - seja a grega ou a contemporânea, a medieval ou a moderna -, mas pela possibilidade de algo assim como a ontologia vir à tona¹³¹. Para tanto, é necessário recorrer ao fundamento, ao princípio do pensamento ocidental em Platão e Aristóteles. Isso porque a ontologia grega e sua história “ainda hoje determina o

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.p. 60.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Cf. CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 84.

aparato conceitual da filosofia”, ainda que ramificada em “filiações e distorções”¹³². É necessário radicalizar o questionamento originário de Platão e Aristóteles mediante a destruição da tradição que os neutralizou, degradando-os na inquestionabilidade da evidência. A degradação a que se refere Heidegger nesse passo de *Ser e tempo* é a subtração do poder especulativo da ontologia grega, que se torna óbvia, autoexplicativa, “algo-que-se-entende-por-si-mesmo” (*Selbstverständlichkeit*), reduzida a mero material de reelaboração. Eis uma passagem relevante a esse respeito:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ente, que, desde então, tornaram-se decisivas.¹³³

A destruição, portanto, não é algo estritamente negativo, “destrutivo”, como se poderia supor à primeira vista. A destruição da história da ontologia é uma liberação do passado das teias da tradição que o enredam em conceitos obstrutivos da questão do ser. O *Dasein* tem, por conseguinte, que apropriar-se *positivamente* do passado a partir de um tratamento crítico e destrutivo da tradição. A apropriação positiva do passado é a conquista da possibilidade do questionamento efetivo do sentido do ser a partir da sua temporalidade, antes calcificada pela tradição metafísica da ontologia grega. É esse o sentido do excerto mencionado acima, em que Heidegger se refere a “um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva”, a fim de apropriar-se integralmente “das possibilidades mais próprias de seu questionamento”¹³⁴.

Desse modo, deve ficar claro que a destruição comporta dois momentos, um negativo e outro positivo. Casanova esclarece a complementaridade dessas etapas: Em primeiro lugar, a dimensão negativa implica a superação da “ingenuidade própria ao modelo iluminista de racionalidade, segundo o qual seria possível começar o questionamento filosófico a partir do zero.”¹³⁵. Ora, ao interrogar pelo sentido do ser, o ser-á já sempre parte de uma conceptualidade que lhe viabiliza o horizonte de questionamento. São os conceitos ontológicos funda-

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2. ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 58.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibid., p. 59.

¹³⁵ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 57.

mentais que franqueiam a questionabilidade do ser, a partir de uma abertura originária do ente na totalidade plasmada nesses conceitos. Essa conceptualidade que permite o questionamento ontológico é histórica, pois surge no “no interior de um processo de sedimentação de sentidos e significações”¹³⁶. A destruição visa a averiguar essa procedência fática das sedimentações semânticas em que se baseiam os conceitos ontológicos que delimitam todo perguntar do ser. Como explica Casanova, não é possível a consecução do projeto racionalista, o programa de uma filosofia crítico-transcendental de “alcançar princípios puros e *a priori* de constituição de todo conhecimento”¹³⁷ para além dos conceitos fundamentais que sempre operam na linguagem e que previamente orientam a investigação ontológica. Isso representa uma ingenuidade hermenêutica da qual Heidegger tenta se distanciar pela destruição.

Ora, diferente do racionalismo transcendental, a destruição não intenta conquistar um campo limpo e puro de especulação, isenta de toda esfera de pré-compreensão. Ela almeja conquistar transparência hermenêutica do solo conceitual e significativo de que parte. A destruição procede, então, com a implosão dessa “camada significativa previamente dada” a fim de “reconduzi-la à sua gênese histórica específica”¹³⁸. Essa segunda operação correlata responde pela dimensão positiva do ato hermenêutico destrutivo. Essa gênese é exatamente a situação fática que origina a conceptualidade ontológica. Ou seja, a destruição da história da ontologia pressupõe a hermenêutica da facticidade, com o reconhecimento da vinculação originária do ser-aí com o mundo fático a que necessariamente pertence, com a imersão no horizonte originário da constituição fática da conceptualidade. Antes de “teorizar” sobre o ser, o ser-aí se encontra imerso em uma situação fática específica, em um mundo histórico que lhe abre possibilidades práticas, na lida cotidiana com os objetos à mão, e possibilidades cognitivas, no tratamento teórico dos problemas filosóficos.

Se a destruição, no momento negativo, alija as significações infundadas de um mundo histórico, ela, ao mesmo tempo, aponta para o momento positivo, em que conquista o horizonte originário de insurgência desses conceitos destruídos, perfazendo-se, portanto, como hermenêutica da facticidade. Essa “postura crítica-destrutiva” é a modulação heideggeriana da fenomenologia, que precisa reinserir os “fenômenos nas situações concretas em que de fato se

¹³⁶CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 57.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

apresentam”, ao mesmo tempo que opera uma “destruição dessas situações com vistas aos horizontes originários de sua emergência.”¹³⁹

A busca do horizonte originário da insurgência da ontologia é o que torna o projeto fenomenológico de Heidegger indissociável de um diálogo estreito com a metafísica de Platão e Aristóteles, com os primórdios da filosofia grega, que delineiam a fisionomia da filosofia ocidental. No âmbito da historicidade da questão do ser, os filósofos gregos originários são decisivos porque configuraram as estruturas prévias de toda interpretação subsequente dos entes; retomá-los é indispensável para a compreensão dos horizontes sedimentados dos quais se parte em uma investigação ontológica, pois eles forneceram o “*a priori* histórico de nossa facticidade, como medida prévia a partir da qual se constituem as diversas significações dos entes que vêm ao nosso encontro e os diferentes comportamentos assumidos em relação a esses entes”¹⁴⁰.

Ou seja, o que se busca com a destruição é a conquista do solo originário de que pro veio a primeira determinação do ser no Ocidente, paradigmática e responsável por todo o desdobramento da tradição filosófica. Com isso, a destruição recupera as bases fenomenológicas dos conceitos fundamentais.

Não se trata, portanto, de um interesse acadêmico e erudito, com pretensões de reconstituição filológica dos textos; de um diálogo que se contemple a alteridade filosófica de doutrinas passadas, mas de um questionamento ontológico que reconhece a sua dimensão histórica. Todo questionamento ontológico é marcado pela historicidade do ser-aí que se pergunta pelo ser. Portanto, o questionamento ontológico é, ele mesmo, ineludivelmente histórico. Para um pensador como Heidegger, que se insere numa longa tradição de pensamento histórico desenvolvida no século XIX alemão, a ontologia não pode jamais ser considerada “metafísica” no sentido de ser atemporal, eterna e imutável. O ser-aí pode ou bem renovar os preconceitos da tradição - isto é, renovar o modo de questionamento consolidado pelo mundo histórico em que se encontra absorvido -, ou bem destruir essa tradição, *repetindo* a questão do ser de modo criador e apropriativo. Essa apropriação é a conquista da transparência histórica efetuada pela *destruição*. Só assim é possível aceder às experiências originárias que se petrificaram nos conceitos hegemônicos da tradição e que determinam toda pergunta ontológica. A destruição é conduzida pela questão do ser porque evidencia a origem fática dos conceitos ontológicos fundamentais que predeterminam o acesso do ser-aí ao ser, isto é, o modo exis-

¹³⁹CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009., pp. 58-59.

¹⁴⁰Ibid.,p. 63.

tencial com que foram obtidas as primeiras determinações ontológicas do ente. Essas experiências precisam ser resgatadas exatamente porque foram soterradas; ao se repetir a pergunta sobre o ser para além das balizas limitadoras da tradição metafísica se alcança as respectivas “certidões de nascimento”¹⁴¹ dos conceitos ontológicos fundamentais que conformam toda e qualquer compreensão ontológica.

Desse modo, pode-se perceber que a *destruição* comporta uma dupla genealogia¹⁴². Uma primeira genealogia que conduz aos conceitos essenciais da ontologia grega no momento de sua formação originária – isso porque toda a história da ontologia ocidental é tributária ao modo como os gregos questionaram, pela primeira vez e originariamente, o ser. Há, ainda, uma segunda genealogia que, num sentido ainda mais profundo, volta-se às experiências fundamentais que originaram os conceitos calcificados pela tradição.

A primeira genealogia comporta, então, uma dimensão história: o retorno à ontologia grega a fim de repeti-la e radicalizá-la, a fim de conquistar o que, nela, permaneceu impensado, por causa do modo metafísico de questionamento do ser. Com essa genealogia histórica, a destruição permite que a investigação sobre o sentido do ser remonte à sua origem grega, a partir da se qual podem compreender “as estações decisivas e fundamentais” da história da ontologia¹⁴³, uma vez que essa história representa o conjunto de reinterpretações superpostas de uma mesma experiência originária que lhe confere unidade filosófica.

A segunda genealogia é baseada na hermenêutica da facticidade, pois reconduz a ontologia grega, ela mesma, às experiências originárias das quais ela provém. Só assim se pode perceber o caráter limitador e parcial dos conceitos ontológicos que delimitam a compreensão do ser. Como a destruição visa a interpretar a ontologia grega de modo mais originário e radical do que ela mesma se questionou, Heidegger a considera a partir da problemática da temporalidade (*Temporalität*), consoante a historicidade constitutiva do ente que questiona o ser, o ser-aí. Importa, portanto, reconhecer o predomínio ôntico do ser-aí que condiciona o questionamento ontológico, a partir de sua motivação existencial, que é a autocompreensão inicial do *Dasein*, que compreende o ser a partir de uma determinada região dos entes e conforme uma experiência do tempo específica.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 61.

¹⁴² Cf. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.p.22.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.p. 61.

A fim de evitar os mal-entendidos que a noção de destruição pode suscitar, Heidegger delineia três modos errôneos de compreendê-la. Em primeiro lugar, ela não acarreta em “relativização das perspectivas ontológicas”¹⁴⁴, ao articular os conceitos ontológicos às experiências originárias que os fundamentam. Como explicado acima, esses dois momentos genealógicos, o histórico e o fático, complementam-se e se esclarecem mutuamente, não cabendo sujeitar um ao outro de modo a relativizar a perspectiva ontológica, seja submetendo o conceito à experiência que o gerou, seja submetendo a experiência ontológica a uma forma conceitual prévia que a delimita e conforma.

A destruição também não é aniquilação niilista, negação pura e simples do passado, atitude rebelde e revolucionária como a de certas vanguardas estéticas do começo do século XX, como o dadaísmo. Com efeito, em *O que isto – a filosofia?*, Heidegger afirma que destruição “não significa ruína, mas desmontar, demolir, pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia”¹⁴⁵. Heidegger pondera a dimensão negativa da destruição com a sua contraparte positiva, porque não se trata de “arrasar a tradição ontológica”, mas de “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus *limites*”¹⁴⁶. Ao mesmo tempo que a tradição obstrui, ela abre um campo de possibilidades para a exploração das experiências fáticas registradas, ainda que veladamente, nos conceitos ontológicos fundamentais. É a isso que Gadamer se refere ao afirmar que

‘destruição’ não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias.¹⁴⁷

Desse modo, a destruição também não é passadista, ou histórica no sentido de se voltar ao passado a fim de, nele, descobrir algo de relevante para o “conhecimento histórico”, a ciência historiográfica. Não se trata de revisão histórica, mudança da compreensão do que acon-

¹⁴⁴HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.p. 61.

¹⁴⁵HEIDEGGER, Martin. ‘O que é isto – a filosofia?’ pp. 13-24. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.p. 20.

¹⁴⁶HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.p. 61.

¹⁴⁷GADAMER, Hans-Georg. ‘Heidegger e a linguagem’, p. 30. In: *Hermenêutica em retrospectiva.Vol.1* Heidegger em retrospectiva. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 25-48.

teceu no passado, a partir da alteração de um paradigma historiográfico. A destruição é um ato propedêutico necessário ao projeto da ontologia fundamental, de compreensão do sentido do ser a partir da historicidade do *Dasein*, por isso se concentra no “hoje”, nos “modos vigentes de tratar a história da ontologia.”¹⁴⁸ Heidegger afirma, então, que “a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta.”¹⁴⁹

A partir da menção a essas três formas errôneas de compreender a destruição, de que Heidegger se protege, pode-se acrescentar que a destruição não é nem teórica, nem dialética, noções que podem ser apreendidas em uma aproximação descuidada do termo. A destruição não é contraposição teórica de determinada tendência ontológica ou metafísica, no intento de contrapor uma tese à outra, como quando o racionalismo se defronta com o empirismo a fim de “destruí-lo”, por exemplo. Não é exercício dialético de refutação, como o Sócrates platônico costumava fazer com os seus interlocutores, expondo-lhes as incongruências do seu pensamento, deixando-os, por isso, perplexos e “destruídos”.

Para consolidar o significado da destruição da história da ontologia, convém antecipar as linhas gerais do terceiro capítulo desta tese, considerando a conhecida destruição da noção grega de verdade, tratada no parágrafo 44 de *Ser e tempo*. De acordo com a tradição na qual a modernidade se encontra de modo autoevidente, a verdade nada mais é do que a consistência dos julgamentos, consistindo na adequação entre o juízo e os fatos. Porém, para Heidegger, essa noção é enganosa na medida em que vela o sentido original da verdade como *a-letheia*, des-velamento, tendo consequências filosóficas decisivas no esquecimento do ser a que está submetida a metafísica ocidental. Desse modo, o trabalho de destruição da história da ontologia implica a exposição da problematicidade inerente à noção vigente, e a articulação da experiência originária de que resultou tal conceito. Para dizê-lo de forma ainda mais explícita, trata-se de discernir o “fenômeno originário da verdade” e “o caráter derivado do conceito tradicional da verdade”, conforme a seção b do parágrafo 44¹⁵⁰.

Ora, essa “experiência”, esse “fenômeno originário da verdade” é bloqueado pela tradição da história da ontologia, impedindo que o passado imerja com o que tem de possível e originário. Ao identificar os problemas e as falsificações inculcadas nos conceitos ontológicos tradicionais, oriundos da primeira conceptualização ontológica grega, Heidegger visa a liberar

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.p. 61.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibid., p. 289 (§44, b).

a questão do ser para o horizonte temporal que é o dela. Para tanto, não basta simplesmente eliminar (*ausschalten*) a ideia de concordância, ou adequação, da concepção de verdade, precipitando a velha tradição no nada (*in die Nichtigkeit stossen*), o que seria algo arbitrário sem a interpretação da experiência originária da “tradição mais antiga da filosofia”. Ou seja, para recuperar a noção genuína de verdade a partir da experiência originária grega, deve-se proceder com a destruição da tradição que encobriu essa noção com algo que lhe é derivado. A dominância dessa camada tradicional derivada torna aparentemente arbitrária a interpretação originária da verdade como *aletheia*, que “apenas traz uma interpretação *necessária* daquilo que a tradição mais antiga da filosofia pressentiu de maneira originária.”¹⁵¹

No curso sobre o *Sofista* de Platão, ministrado em 1924-1925, época da elaboração de *Ser e tempo*, Heidegger deixa clara a necessidade de se livrar da dominância oclusiva da tradição, com o objetivo de recuperar o passado nos seus próprios termos, isto é, o passado sem a “traição” da “tradição”. Nesse sentido, Heidegger interpreta o famoso parricídio operado no diálogo platônico, considerado como recusa da tradição dogmática, como meio de se alcançar “a coisa mesma” que emerge do passado. Heidegger critica o romantismo que acredita poder alcançar “por uma via direta o espaço livre, de tal modo que poderíamos nos desprender em certa medida por um salto na história.”¹⁵² Com o projeto da destruição, não se trata de se desvincular por completo do passado, mas de recuperá-lo sem da tradição. Isso porque a tradição trai o passado ao legá-lo ao presente. O que Heidegger almeja, portanto, “não é se libertar do passado, mas, inversamente, *liberar o passado para nós, liberá-lo da tradição*; e, em verdade, da tradição inautêntica, que tem a peculiaridade de desfigurar no dar, no *tradere*, na entrega, o próprio dom.”¹⁵³

Essa passagem concerne à interpretação do significado filosófico do Parricídio, da refutação de Parmênides pelo Estrangeiro de Eleia. Aquilo que permanece na história não são os sistemas, afirma Heidegger, mas a “coisa mesma do pensamento” (*die Sache des Denkens*), para usar sua expressão posterior já explicada no primeiro item deste capítulo. Desenredar o passado da tradição que o apequena é identificar o que, nele, é realmente digno de ser pensado, é renovar o questionamento filosófico que o mobiliza, e não contentar-se com o resultado “sistemático” que dele resulta. Somente mediante essa libertação “estaremos em condições de

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, 2007.p. 289 (§44, b).

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.450 (§60, b).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 451.

crescer nesse passado, isto é, somente então estaremos em condições de nos elevarmos em meio à investigação assim liberta ao seu nível de questionamento e investigação.”¹⁵⁴

A permanência das questões filosóficas no tempo não se dá de modo estático, sob a forma de um presente eterno, como o concebeu a tradição metafísica da ontologia, mas no sentido de “uma historicidade temporal própria”. Essa temporalidade é a temporalidade do passado emergindo no presente, na meditação do pensador que o escuta desamarrado da tradição que o ecoa e repete irrefletidamente. É como se, na doação da tradição, faltasse o *reflexo* do passado no presente, do ontem no hoje. Desse modo, a repetição do passado no presente não permite a dinâmica da metamorfose das possibilidades intrínsecas do pensamento, mas, ao contrário, o imobiliza na forma de um sistema autônomo, com suas hipóteses veladas e, principalmente, com o velamento de sua historicidade e da experiência originária que o motivou. Essa abertura às possibilidades filosóficas do passado é o que Heidegger chama de “trabalho realmente investigativo”, com o qual “é possível conquistar a comunicação propriamente dita com o passado”, e, com isso, “a perspectiva de sermos históricos. *Intransigência em relação à tradição se mostra como veneração pelo passado* – e ela só é autêntica na apropriação do passado a partir da *destruição* da tradição.”¹⁵⁵

Na introdução desse curso sobre o *Sofista*, Heidegger atenta para dois pressupostos decisivos da investigação, a preparação filosófico-fenomenológica e a preparação histórico-hermenêutica. Vale notar que esses pressupostos não são detidamente desenvolvidos, mas apenas mencionados brevemente.

A argumentação sobre a destruição da história da tradição da ontologia responde ao pressuposto histórico-hermenêutico, pois franqueia o acesso efetivo ao passado, salvaguarda a historicidade da compreensão do *Dasein*, ao tornar “transparente aquilo que é óbvio para nós”¹⁵⁶. A conquista hermenêutica dessa transparência histórica reconhece que o passado “não é nada que se encontra destacado longe de nós. Ao contrário, nós mesmos somos esse passado”, pois “nossa filosofia e ciência vivem desses fundamentos, isto é, da filosofia grega”¹⁵⁷. Daí o nexos que une a *história* à *existência* do *Dasein*, ente eminentemente histórico, porquanto “compreender a história não pode significar outra coisa senão compreender a nós mesmos.

¹⁵⁴HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.451 (§60, b).

¹⁵⁵Ibidem.

¹⁵⁶ Ibid., p.10 (§1, b)

¹⁵⁷ Ibidem.

[...] Apropriar-se de um passado significa estar em débito ante esse passado. Essa é a possibilidade propriamente dita de *ser* a própria história.”¹⁵⁸

Como reforçado ao longo deste capítulo, esse atitude distancia-se radicalmente da historiografia (*Historie*), modalidade de abordagem lógico-científica dos *fatos* ocorridos no passado. O propósito de Heidegger é o contrário disso. Como explica Casanova em nota à tradução do curso, a *história* (*Geschichte*) concerne “à história do ser e à constituição dos projetos históricos de mundo, [às] decisões que nunca se perdem simplesmente no passado, mas que sempre continuam vigentes no presente e determinantes para o futuro”¹⁵⁹

No parágrafo 33 desse curso, Heidegger deixa claro o que significa a abordagem histórica que vivifica e integra o passado ao presente pelo reconhecimento da sua permanência, ou seja, como lida não historiográfica e objetivante do passado. Isso depende do reconhecimento, desenvolvido em *Ser e tempo*, de que o *Dasein* é intrinsecamente o seu passado, pois depende de decisões históricas que o antecedem e que conformam mundos históricos dentro dos quais se enraízam as suas possibilidades fácticas. *Oaí* do ser-aí é sempre condicionado pelo passado, é sempre *histórico*. Por isso, afirma Heidegger: “O passado, nesse sentido, só se torna vivo se tivermos compreendido que nós mesmos somos o passado. (...) nós somos o que nós fomos, nós seremos aquilo de que, no que fomos, nos apropriamos e administramos.”¹⁶⁰ Uma investigação efetiva, portanto, não deve recorrer a valores extratemporais e eternos, considerando-se acima do tempo, para alcançar verdades imutáveis. Ao contrário, a efetividade de um questionamento histórico passa pela afirmação de sua radical historicidade, pois a confrontação com o passado *é*, em si mesma, *história*¹⁶¹.

Como se pode perceber, o curso sobre o *Sofista* está em consonância com o projeto da ontologia fundamental delineada em *Ser e tempo*, articulando a destruição da história da ontologia à hermenêutica da facticidade. Essa relação pode ser observada de modo ainda mais

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p. 11.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 10 (nota 2, do tradutor).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 255 (§33).

¹⁶¹ Para a discussão circunstanciada do problema da historicidade do ser-aí e da historiografia cf. o quinto capítulo de *Ser e tempo*, denominado ‘Temporalidade e historicidade’ (§§72-77). Cf. também NUNES, Benedito. *Pasagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992, p. 144: “O *Dasein* existe temporalizando-se. Sem a temporalização nenhum *Dasein* seria, e, sem o *Dasein*, o mundo tampouco estaria aí (SZ, p.365). [...] Esse movimento da sua existencia, enquanto contínuo prolongar-se, impõe-lhe a estrutura do *acontecer* (*Geschehen*), de que deriva a *historicidade* (*Geschichtlichkeit*). Temporal no fundo de seu ser, o *Dasein* é histórico. E isso devemos entender no sentido de que a sua constituição temporal possibilita tanto a ideia de fatos históricos, o curso dos sucessos que fazem a história (*Geschichte*), quanto o conhecimento do passado pela historiografia (*Historie*).”

ostensivo num texto programático de 1922, chamado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, hoje conhecido como *Relatório Nartop*. Nele, Heidegger afirma a prioridade da temporalidade do ser-aí humano sobre a análise formal do conceito de historiografia e sua noção reificada de tempo, como organização cronológica dos fatos pretéritos. Ora, o que está em jogo aqui, novamente, é o reconhecimento de que a situação contemporânea da filosofia move-se inautenticamente no interior da conceptualidade grega, cujas experiências originárias foram encobertas por sucessivas interpretações que constituem a tradição filosófica. Nada obstante essa série de interpretações, ainda se pode entrever certos aspectos dessa experiência originária nas palavras filosóficas fundamentais. Mas isso depende de uma condição: o afrouxamento da interpretação tradicional, de modo a liberar os “motivos encobertos” e as “tendências inexpressas”, por meio de um “*retrocessodestrutivo* que penetre nas fontes originárias motivadoras da explicação. *Ahermenêutica só realiza a sua tarefa por sobre o caminho da destruição.*”¹⁶²

Desse modo, a investigação filosófica ganha contornos de conhecimento *histórico* no sentido radical do termo, pois é a facticidade da vida do ser-aí que delimita o alcance de sua visada ontológica. Por essa razão, Heidegger nega que a investigação filosófica, que se consoma como “confrontação destrutiva com sua própria história”, seja considerada como um tipo de “suplemento para ilustrar como as coisas eram em tempos anteriores, uma síntese ocasional do que outros antes de nós conceberam, ou uma oportunidade de representar perspectivas interessantes da história mundial.”¹⁶³ A destruição é o caminho autêntico no qual o presente encontra o seu movimento temporal básico de apropriação das possibilidades radicais do passado. Essa apropriação destrutiva perfaz-se como interpretação das experiências fundamentais do passado¹⁶⁴. Só assim se conquista clareza e transparência hermenêutica do ponto de partida das ontologias, ao se considerar o lastro histórico que embasa a existência do ser-aí. A destruição não se limita a reconhecer *que* o ser-aí sempre se enraíza em uma tradição, mas questiona o modo *como* ele se confronta com essa tradição.

Como se vê, a destruição da história da ontologia pensada como subprojeto da ontologia fundamental relaciona-se intimamente com a hermenêutica da facticidade. Por outro lado,

¹⁶²HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological interpretations in connection to Aristotle*. An Indication of the Hermeneutical Situation, p.124. In: *Supplements*. From the Earliest Essays to *Being and Time* and Beyond. Edição e tradução J. Van Buren. New York: State University of New York Press, 2002. pp.111-145.(A tradução desse trecho encontra-se em CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 86.)

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

essa hermenêutica da facticidade não pode ser pensada sem o ente que se comporte teórica e praticamente a partir do mundo histórico das ontologias sedimentadas. Esse ente é o ser-aí, sempre decaído num mundo que lhe abre as possibilidades práticas e teóricas, ou seja, um “ente que se ache a princípio absorvido na facticidade incontornável de seu mundo, ao mesmo tempo em que seja marcado por uma relação originária e indissolúvel com o ser”¹⁶⁵. Sem o ser-aí, entendido como nexos significativo da ontologia histórica e fática que constitui o mundo, não se pode sequer pensar em destruição das camadas sedimentadas que dominam os comportamentos fáticos de um mundo histórico. Ou seja, a articulação da destruição da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade convergem para a analítica do ser-aí, terceiro elemento da tríade de subprojetos que compõem a ontologia fundamental, consoante a organização expositiva proposta por Casanova¹⁶⁶. A ontologia fundamental de *Ser e tempo*, que marca a primeira fase da obra heideggeriana, depende da explicitação das estruturas originárias do ente capaz de se questionar pelo ser, do ente humano a quem a questão do ser é decisiva, o ser-aí.

Com a viragem de seu pensamento, Heidegger considera onerosa essa hipótese de fazer derivar, da historicidade do ser-aí, a temporalidade do ser, por isso inverte esses polos e torna o ser-aí dependente de um acontecimento apropriativo de essenciação da verdade *do* ser. Esse é o tema do próximo item, que menciona, a partir da insuficiência de *Ser e tempo*, alcança a viragem heideggeriana para o pensamento histórico do ser.

1.4 Viragem ao pensamento histórico

Questão fundamental da meditação histórica, a temporalidade do ser é uma inflexão do questionamento inicial de Heidegger, configurado principalmente em *Ser e tempo*, que toma a historicidade do ser-aí como meio de alcançar a essência temporal do ser. Desde já, deve-se ressaltar que a viragem (*Kehre*), termo com que marca esse redimensionamento na obra de Heidegger, não é uma mudança radical de projeto filosófico, ou uma reversão do que foi conquistado na primeira fase do pensamento heideggeriano. Com a viragem do seu pensamento, há uma mudança no modo de proceder com o mesmo questionamento acerca do sentido do ser, reconfigurando o escopo de *Ser e tempo*, em que a ontologia fundamental enfrenta a questão do ser a partir dos subprojetos da hermenêutica da facticidade, da destruição da história da ontologia e, principalmente, da analítica existencial. O mais importante para a

¹⁶⁵ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 87.

¹⁶⁶ *Ibid.* p.88.

economia argumentativa deste capítulo é que, com a viragem, Heidegger modula o projeto de destruição da história da ontologia, que se converte em confrontação histórica com a coisa do pensamento, isto é, em uma meditação histórica atenta ao acontecimento do seer, ele mesmo¹⁶⁷.

Para isso, traçam-se as linhas gerais da limitação identificada por Heidegger no projeto de *Ser e tempo*, e o modo como a destruição é redimensionada para além da analítica existencial e da hermenêutica da facticidade. A caracterização da crise de *Ser e tempo* apresentada neste item é apenas sumária, já que serve de lastro para a compreensão do passo de volta e da meditação histórica, desenvolvidos com maior profundidade nos próximos itens.

A viragem no pensamento de Heidegger o leva a alijar a analítica existencial como caminho que o conduziria ao sentido do ser, pois esse gesto passa a ser considerado *metafísico* - antropocêntrico, humanista -, na esteira das filosofias do sujeito, que, como em Kant, buscam na análise das categorias do entendimento humano as condições de possibilidade da questão do ser. Como nota Barash¹⁶⁸, a tensão entre antropologia e metafísica é central para a viragem no pensamento de Heidegger, sendo o texto *Kant e o problema da metafísica* decisivo na crítica ao antropocentrismo que condiciona o mundo à imagem concebida pelo homem. Esse texto permite, portanto, uma reflexão do teor humanista e metafísico ainda presente em *Ser e tempo*, o qual deve ser superado em favor de um pensamento mais radical sobre o sentido do ser, independente do modo como o homem o percebe. A mudança saliente se faz sentir na noção de *verdade*, que deixa de ser fundada na ontologia do ser-aí, para ser pensada a partir da história do destino do seer.

A partir da viragem, o pensamento histórico do seer considera que o homem e o seu modo de conhecimento existencial estão inseridos na provocação histórica do próprio ser. Nota-se uma inversão de perspectiva: não é mais o ser que é dimensionado pelo ser-aí, mas o ser-aí que é apropriado em meio a um acontecimento que o conforma. Na verdade, o acontecimento apropriativo (*Ereigns*) que caracteriza o pensamento tardio de Heidegger, apropria simultaneamente o seer e o ser-aí, não tendo o ser-aí uma primazia, pela qual se deva conhecê-lo primeiramente, sendo o sentido do ser compreendido de modo derivado e posterior. Com isso, o problema do *aí* (*Da*)conquista prioridade sobre o problema do *ser-aí* (*Dasein*). Por essa razão, Heidegger passa a separar os termos constitutivos do termo alemão *Da-*

¹⁶⁷ Para uma análise circunstanciada da viragem cf. GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

¹⁶⁸ BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. New York: Fordham University Press, 2003. p.192 e ss.

sein(cujo significado básico é existência), destacando a partícula locativa *Da*, o aí, ao assinalar *Da-sein*. Ou seja, com a viragem, Heidegger distancia-se de um modelo de humanismo metafísico que compreende o ser *em referência* ao ser-aí humano que o enfoca¹⁶⁹. A origem platônica desse humanismo metafísico será estudada nos próximos capítulos, que relacionam as palavras platônicas fundamentais, *idea* e *aletheia* com a representação perceptiva do homem.

Com efeito, Gadamer identifica na “superação da subjetividade do pensamento moderno” a “meta” da filosofia heideggeriana, a qual se delinea como um caminho *uno*, à revelia das “voltas e viragens” por que passou¹⁷⁰. O afastamento da questão transcendental, que caracteriza a fisionomia do pensamento moderno kantiano, não significa deixar de pensar a finitude e a historicidade constitutiva do ser-aí, mas a insere no horizonte da história do ser, cuja temporalidade a delimita. Nesse contexto, *Ser e tempo* apresenta-se como uma obra preparatória para a compreensão do acontecimento histórico do ser, um caminho necessário para se atingir o campo de determinação recíproca de ser e tempo, como Heidegger aponta na conferência *Tempo e ser*. É nesse sentido a hipótese de Gadamer de que o caminho da viragem de Heidegger é marcado por um retorno, uma viragem para trás (*Rück Kehr*), que recupera o já questionado e o envolve em um novo questionamento a partir da conquista de novos solos de indagação. Essa é a dinâmica do caminho *uno* porém tortuoso de Heidegger. O que caracteriza esse retroceder, os volteios dos *caminhos de floresta* que constituem as incursões de sua obra, é o fato de “o ser-aí não ser tanto um ente, mas muito mais o lugar no qual o aí se mostra como um acontecimento apropriativo e, com isso, ao mesmo tempo como a história do ser e o encobrimento do ser.”¹⁷¹

A viragem é, desse modo, um novo modo de questionar o *aí*. Em *Ser e tempo*, o ser-aí manifesta uma unidade originária entre a sua constituição ontológica e a compreensão do ser. Como ente que questiona o ser, o ser-aí conquista o seu ser no aí em que está desde sempre jogado, inserido contextualmente num mundo histórico. Irredutível à dimensão meramente física do *lugar* geográfico, o aí é o espaço ontológico em que o ente humano, o *Dasein*, conquista performaticamente o seu ser; o aí é o correlato intencional do poder-ser que constitui o ser-aí. Assim, o problema da articulação histórico-temporal do mundo, o aí em que o ser-aí

¹⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘A essência da verdade’, p.214. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.189-214.

¹⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. ‘A viragem do caminho’, p. 109. In: *Hermenêutica em retrospectiva.Vol.1* Heidegger em retrospectiva. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. pp.109-116.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 113.

existe, é essencial ao projeto da ontologia fundamental. Esse projeto não se confunde com qualquer tipo de antropologia filosófica, tampouco se reduz a uma investigação transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento humano. Trata-se de um tipo de ontologia que se depara com o problema da variação dos mundos históricos nos quais se enraíza o ser-aí que questiona o seu ser¹⁷². Mas, com o amadurecimento do seu pensamento, Heidegger reconhece que o ser-aí não é mais um ente privilegiado, uma vez que isso ainda representa uma réstia do subjetivismo metafísico do qual ele busca se afastar.

Não se pode afirmar, porém, que *Ser e tempo* é simplesmente um tratado restrito à temática transcendental, envolto na problemática antropológica do sujeito moderno. Na carta a Richardson, Heidegger reconhece ter logrado superar, na obra de 1927, essa imposição subjetivista, já que estabelece uma relação de interdependência entre o ser-aí e a questão do ser, permanecendo cristalino que o *ser* ali questionado é irreduzível a uma projeção do um sujeito humano. Ao contrário, é o ser, temporalizado como presença (*An-wesen*), que se aproxima do ser-aí¹⁷³.

Quando Gadamer afirma que “o ser-aí não é tanto um ente”, ele quer dizer que o ser-aí é, antes, o *locus* em que os mundos históricos se articulam, irreduzíveis às determinações fáticas estabelecidas pela analítica existencial. E é exatamente essa a aporia de *Ser e tempo*, a qual Heidegger tenta contornar com a viragem: como explicar o acontecimento histórico do mundo para além das determinações da analítica existencial. Isso denota exatamente o que pode ser considerado a crise de *Ser e tempo*, a insuficiência de a ontologia fundamental alcançar a questão que se propõe, a pergunta acerca do sentido do ser em si mesmo. *Ser e tempo* é incapaz de explicar o acontecimento da mobilidade do *aí* histórico, do mundo temporal configurado pelo acontecimento apropriativo do ser. As reconfigurações existenciais do ser-aí não encerram a historicidade do mundo, cuja temporalidade é baseada no acontecimento epocal do ser.

Essa crise não elide, mas reconfigura o projeto de *Ser e tempo*. É por essa razão que Heidegger ressalta a Richardson a implicação, a co-pertença do I e do II Heidegger, ainda que reconheça certa diferença entre eles. Essa distinção só faz sentido se compreendida como continuidade e modulação, jamais como ruptura e abandono, pois “somente a partir do que é pensado sob o I se faz possível o II”, assim como “o pensado sob o I somente é possível se está

¹⁷² Cf. o item 5.1. ‘A viragem do pensamento heideggeriano: a necessidade de reformulação do questionamento de *Ser e tempo*’, de CABRAL, Alexandre Marques, *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p. 560 e ss.

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta a Richardson’ (prefácio), p. xviii, In: RICHARDSON, William., *Heidegger – through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003. pp. viii-xxiii.

contido no II.”¹⁷⁴. Trata-se de uma reversão, mas não como consequência de uma mudança no ponto de partida de *Ser e tempo*, muito menos na questão fundamental dessa obra, a questão do ser. A viragem deve ser vista, portanto, como uma inflexão no mesmo questionamento do ser e não como uma alteração radical, uma ruptura, a instauração de um novo projeto. A questão do ser é a mesma, alterando-se a base temporal de que se parte; agora é a temporalidade do ser o ponto decisivo, que repercute na historicidade do ser-aí, e não o contrário. O ser-aí não é mais considerado o ente privilegiado ôntico-ontologicamente, base da reinterpretação do mundo histórico; ele é agora considerado como o ente capaz de acolher e dar voz às determinações epocais dos envios do seer.

Dastur sintetiza, com precisão, a essência dessa mudança como afastamento de uma “perspectiva *transcendental-horizontal* de um *sentido* do ser que se temporaliza numa temporalidade ekstática do *Dasein*” em proveito de uma perspectiva “*aletheiológica-eksistencial* de uma *verdade* do ser na qual o *Dasein* se encontra e à qual tem de corresponder”¹⁷⁵ Nesse sentido, o ser já não é mais temporal porque

constitui a unidade horizontal da temporalidade ekstática do *Dasein*, mas, pelo contrário, porque, enquanto histórico *em si mesmo* e não apenas por intermédio do *Dasein*, é o próprio ser que ‘destina o homem tanto à existência do *Da-sein* como à sua essência’ (*Carta sobre o humanismo*).¹⁷⁶

O que está em jogo na viragem heideggeriana é a inversão da historicidade do ser-aí em um destino epocal da história *do* ser. Essa preposição “de”, ao lado do artigo definido “o”, forma um genitivo subjetivo, pelo qual *o* ser é o sujeito que constitui a história e não apenas o seu objeto¹⁷⁷. Isto é, não se trata de história *sobre* o ser, realizada pelo homem, uma espécie de história humanista a respeito do ser. Heidegger se afasta desse modelo, considerando-o historiografia metafísica e entificante, que objetiva o ser e o confunde com o ente e que, portanto, passa ao largo da *epoché* do ser que se retrai ao desvelar no ente. A temporalidade decisiva agora é a do próprio ser que se envia epocalmente na história de um destino que engloba o ente na totalidade e o próprio *Dasein*. Como diz Casanova, trata-se de “acompanhar o movimento mesmo do lógos histórico em suas reuniões epocais”¹⁷⁸, uma vez que o ser-aí não é

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta a Richardson’ (prefácio), p. xxii. In: RICHARDSON, William., *Heidegger – through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003. pp. viii-xxiii.

¹⁷⁵ DASTUR, François. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 126.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 126-127.

¹⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P. Giachini; E. Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 329.

¹⁷⁸ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 175.

mais formador de mundo, mas se deixa apropriar pela história do ser, recebendo dela o seu “próprio”. Ou seja, a conquista do próprio não passa mais por um processo existencial de singularização extática, mas pertence ao “espaço aberto, no aí, que determina tudo o que ele é e pode ser.”¹⁷⁹

No contexto de *Ser e tempo*, a historicidade relaciona-se com aquele ente que goza de um primado ôntico-ontológico, o ser-aí, único ente capaz de perguntar-se pelo ser. Por outro lado, o ser-aí sempre se encontra imerso em uma compreensão fática de ser, por estar invariavelmente enredado em um mundo histórico; este mundo lhe delimita uma compreensão fática de ser, que funciona como abertura do horizonte de compreensão do ser do ser-aí. Ou seja, mundo e ser são indissociáveis. A compreensão do ser é, simultaneamente, uma compreensão do mundo histórico. A singularização do ser-aí é o processo extático pelo qual se neutraliza a significação consolidada de determinado mundo histórico que condiciona a sua conduta, teórica e prática. A destruição da história da ontologia aponta para o acontecimento das ontologias, acontecimento esse que é franqueado pela “conquista existencial do ser-aí como poder-ser”¹⁸⁰. Explica Casanova:

é só por meio da dinâmica de singularização pensada metodologicamente a partir de uma hermenêutica da facticidade e de uma destruição da presença ontológica da tradição nos comportamentos do ser-aí de início e na maioria das vezes em seu mundo fático que Heidegger toma como possível perguntar pela gênese dos projetos de mundo e pela mobilidade histórica desses projetos.¹⁸¹

Como unificação da temporalidade pelo cuidado, a singularização é a conquista da transparência do mundo fático do ser-aí. Como elucidada Alexandre Cabral, isso significa também que o ser-aí se apropria dos mundos fáticos passados que o constituem, “liberando conceitos e pensamentos da tradição em seus respectivos campos de mostraçã.”¹⁸² Ora, isso implica dizer que, segundo o mesmo autor, “a singularização permite ao ser-aí apropriar-se da tradição por meio da aparição transparente dos campos ontológico-existenciais que fundamentam seus conceitos.”¹⁸³. A destruição se faz, então, necessária para implodir a tradição que cristaliza esses conceitos e os desvincula das bases existenciais de que eles provêm. É só por meio da destruição que o “lugar” ontológico-existencial de conceitos fundamentais como

¹⁷⁹ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p.178.

¹⁸⁰ Ibid., p. 141.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² CABRAL, Alexandre Marques, *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. p. 633.

¹⁸³ Ibidem.

idea, ousia, aletheia e *subjectum* podem vir à tona. Como explicado no item precedente, trata-se de conquistar as “certidões de nascimento” desses conceitos com base nas “experiências originárias” de que eles derivam, experiências essas veladas pela tradição que os autonomiza¹⁸⁴. A destruição prepara a construção posterior, na verdade uma reconstrução, que reconsidera os conceitos ontológicos da tradição à luz da analítica existencial do ser-aí. A destruição da história da ontologia em *Ser e tempo* é, portanto, indissociável da hermenêutica da facticidade e da analítica existencial. É possível pensar a destruição sem onerá-la com os outros dois subprojetos correlatos?

O problema que surge da noção de singularização, que ultrapassa a experiência cotidiana de autonomização das três dimensões cronológicas¹⁸⁵ – passado, presente e futuro –, é a articulação, o ponto de conexão entre a temporalidade ekstática do ser-aí e a essenciação da verdade, o acontecimento temporal do sentido do ser que confere historicidade ao mundo. É esse acontecimento que confere unidade ao mundo, e não o modo como o ser-aí é capaz de superar a temporalidade estanque da sedimentação cotidiana. O ser-aí desempenha papel determinante na temporalização do mundo, ao singularizar-se e apropriar-se de novas possibilidades existenciais. Porém, como ser-no-mundo, o ser-aí é, por si só, incapaz de conferir unidade ao mundo histórico. O ser-aí não pode ser a fonte de determinação de uma mudança epocal do mundo, porque ele pertence originariamente ao mundo. Mesmo quando rompe com a dominância fática das sedimentações tradicionais que engessam a significância do mundo, o ser-aí não pode ser considerado a medida para a abertura do ente na totalidade. Singularizando-se, o ser-aí participa dessa abertura histórica do ente na totalidade, mas não a instaura. Pela projeção de um campo particular do seu poder-ser em um sentido existencial, o ser-aí confere historicidade ao mundo. Como poder-ser, o ser-aí explora a sua negatividade constitutiva, desvelando o sentido temporal de seu ser, que é *cuidado*¹⁸⁶.

Por essa razão, na economia de *Ser e tempo*, o ser-aí “devolve ao mundo fático a plasticidade histórica que é a dele, tornando possível, então, o surgimento de novos sentidos do ser.”¹⁸⁷ Nada obstante tudo isso, a singularização do ser-aí não implica a ressignificação total do mundo histórico, pois o ser-aí sempre permanece enredado na impropriedade da semântica

¹⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2.ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, p. 60-61 (§6).

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, §65.

¹⁸⁶ Cf. NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. p. 131 e ss.

¹⁸⁷ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 144.

fática, a qual ele pode suspender em determinadas aberturas e explorações do seu poder-ser, mas jamais suprimi-la por completo. O *próprio* é uma modulação das possibilidades do impróprio, e não uma suplantação definitiva da impropriedade. O que se percebe com essa argumentação é uma tensão entre a temporalidade ekstática do ser-aí e a temporalidade epocal do ser. É da dificuldade de pensar essas instâncias temporais de modo vinculado que conduz o pensamento de Heidegger à viragem.

O projeto da ontologia fundamental encontra-se estreitamente vinculado à analítica do ser-aí, pois o ser não pode ser pensado fora da compreensão do ser, e o ser-aí é o único ente capaz de questionar o ser, de projetar um sentido de ser. Ora, o ser só se torna compreensível pelo e no ser-aí. Por isso, a constituição ontológica do ser-aí condiciona o ser ele mesmo, na sua constituição íntima. É essa noção que passa a ser considerada demasiada onerosa para Heidegger, uma vez que, da impropriedade que constitui o ser-aí, na sua tendência incontornável de fuga diante de si mesmo, deriva uma compreensão essencialmente inautêntica do ser. Ou seja, a compreensão de ser que constitui essencialmente o ser-aí é sempre marcada pela inautenticidade que caracteriza a experiência fática desse mesmo ser-aí, como ente jogado e alienado de si mesmo. Isso significa que a compreensão ontológica traz sempre a marca da inautenticidade que caracteriza primordialmente a constituição do ser-aí. Como ato existencial e intelectual do ser-aí, a ontologia é um esquecimento do ser, pois se revela uma expressão da fuga do ser-aí diante de seu ser temporal e finito. Como explica Alexandre Sá no artigo *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*, essa fuga exige o momento destrutivo da ontologia fenomenológica, que não pode alcançar o ser nele mesmo se o ente que o projeta permanece enredado em uma temporalidade inautêntica:

Se o Dasein é, na sua constituição ontológica, essencialmente temporal, na medida em que surge constituído pelo ser ter-sido lançado no mundo e pela sua projeção em possibilidades finitas, e se a sua compreensão inautêntica se caracteriza como uma fuga à temporalidade que lhe é própria, tal quer dizer que a ontologia não pode deixar de, primeiro e quase sempre, esquecer a relação entre ser e a temporalidade.¹⁸⁸

Consoante o projeto da ontologia fundamental explicado anteriormente, o gesto heideggeriano da ontologia fundamental remete a tradição ontológica à estrutura da facticidade do ser-aí. Com isso, faz derivar, da inautenticidade ontológica do ente que conhece o ser, a história da ontologia. Pelo fato de o *Dasein* ser constituído, facticamente, sob a marca da inautenticidade, a ontologia tradicional revela o signo do esquecimento do ser. Isso significa que toda a tradição filosófica ocidental espelha a inautenticidade do ser-aí jogado no mundo histórico.

¹⁸⁸ SÁ, Alexandre Franco, *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior; LusofiaPress, 2008. p. 6.

Ao articular a analítica existencial à hermenêutica da facticidade, e ambas à destruição da história da ontologia, a ontologia fundamental evidencia essa derivação imprópria e visa a superá-la, porém não pode fazê-lo sem romper os limites estabelecidos por *Ser e tempo*. Trata-se, aqui, da impossibilidade de afirmar que a autenticidade apresenta-se como alternativa viável ao ser-aí, que poderia simplesmente desamarrar-se da teia de impropriedade que caracteriza a sua facticidade, para alçar-se a uma compreensão autêntica da temporalidade do ser. Essa possibilidade, porém, não é apresentada nos termos de *Ser e tempo*.

Como se sabe, a angústia (*Angst*) é uma modulação da inautenticidade, que a manifesta sem, porém, superá-la, isto é, sem conduzir o ser-aí a um estágio puramente autêntico, isento de qualquer resquício da inautenticidade originária que caracteriza a sua facticidade *mundana*. Essa facticidade mundana refere-se ao fato de o ser-aí estar desde sempre e inexoravelmente lançado no impessoal. Ora, como afirma Alexandre Sá, “na medida em que é já sempre lançado numa situação que o finitiza, na medida em que é ‘ser para morte’, o *Dasein* é sempre, na sua facticidade, constituído pela fuga inautêntica diante da sua finitude.”¹⁸⁹ Por isso pode Heidegger afirmar que o estado de “decadência e estar-lançado” (*Verfallen und die Geworfenheit*) não podem ser reduzidos a uma “propriedade ôntica negativa”, superada por um estágio mais desenvolvido da cultura humana¹⁹⁰.

O gesto fundamental de *Ser e tempo* é partir da análise fenomenológica do ser do *Dasein*, da sua constituição essencialmente temporal, isto é, da sua temporalidade (*Zeitlichkeit*), para a temporalidade ekstática do ser, a que Heidegger denominará *Temporalität*. O importante aqui é ressaltar a primazia daquela temporalidade (*Zeitlichkeit*) sobre esta (*Temporalität*). Ora, é esta última temporalidade do ser que convoca a viragem, numa análise que parta do tempo para o ser, ele mesmo, sem onerá-la pela estrutura existencial do ser-aí. A segunda fase do projeto da ontologia fundamental, não desenvolvido pelo tratado inacabado que é *Ser e tempo*, deveria inverter esses polos e ser conduzida sob a égide de “tempo e ser”. Nesse contexto, a compreensão ontológica do ser, que reconhece a temporalidade que lhe é própria (*Temporalität*) permanece inalcançável para um ente finito como o ser-aí, que sempre projeta no ser a finitude que lhe é própria. Considerando a sua finitude, Heidegger reconhece que compreender como *Dasein* é *errar*; ser *Dasein* é pertencer à errância, pois a compreensão

¹⁸⁹ SÁ, Alexandre Franco, *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior; LusofiaPress, 2008. p. 7.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.241 (§38).

do ser é marcada pela dispersão e esquecimento do ser. Por isso, diz Heidegger em *A essência da verdade*:

O homem erra. O homem não cai na errância em um momento dado. Ele nunca se move senão dentro da errância, porque in-siste de maneira ek-sistente e já se encontra sempre, desta maneira, na errância. [...] a errância pertence à constituição íntima do ser-aí, à qual o homem histórico está abandonado.¹⁹¹

Essa errância não é atribuída a qualquer tipo de insuficiência antropológica ou subjetiva do homem, incapaz de perceber o ente na totalidade ou guiar-se no mundo histórico. É, antes, atribuída ao próprio movimento fugidio do ser, que, essenciando-se, esquiva-se enquanto se desvela no ente. O excerto acima é, portanto, complementado e elucidado com a seguinte articulação: “O encobrimento do ente na totalidade, ele mesmo velado, impera no desvelamento do respectivo ente que, como esquecimento do encobrimento, se transforma em errância.”¹⁹²

Como se pode observar nesse texto decisivo, *A essência da verdade*, em que a viragem ganha pela primeira vez contornos claros, a verdade é agora uma determinação do próprio ser, a partir de agora pensada como o domínio do *aberto* (*das Offene*), como clareira da *não-ocultação*, noção com que Heidegger traduz a noção grega de *aletheia*, a verdade. Questão do terceiro capítulo desta tese, a verdade do ser é a clareira que lumina o ente na totalidade, retraindo-se na ocultação de si. A verdade não é mais, como em *Ser e tempo*, uma determinação do próprio ser-aí, em que o ser do homem é a sua própria luz, sendo o *Dasein* a clareira. Muda-se a compreensão da existência do homem como ser-aí: a existência não é mais o ser do ser-aí enquanto se relaciona a si mesmo. Essência da liberdade, a *ek-sistência* é agora a relação com o ser, com o aberto da verdade do ser, com a clareira, “a ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado”, isto é, ex-posição à desocultação do ente como tal¹⁹³.

Em texto igualmente decisivo, *Carta sobre o humanismo*, são explicitadas as temáticas do acontecimento apropriativo, da história epocal do ser, da verbalização ontológica das palavras fundamentais e da correspondente alteração na compreensão do ser-aí humano. Nele, Heidegger sintetiza o gesto básico da viragem, a saber, a primazia da história do ser sobre o ser-aí: “A história do ser sustenta e determina toda e qualquer *condition et situation humai-*

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin. ‘A essência da verdade’, p. 208. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.189-214

¹⁹² *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 201.

ne.”¹⁹⁴. Não é mais a estrutura do ser-aí que permite temporalização ekstática do ser; antes, é a abertura eksistencial à interpelação do ser que essência o homem. Por isso, Heidegger afirma:

o homem só se essência em sua essência na medida em que é interpelado pelo ser. É por essa interpelação que ele ‘tem’ encontrado aquilo em que habita sua essência. É só por este habitar que ele ‘tem’ ‘linguagem’ como a morada que garante o ekstático à sua essência. Estar postado na clareira do ser, a isso eu chamo de ek-sistência do homem.¹⁹⁵

Como se pode perceber, a viragem parece consumada em um trecho como este, em que a ek-sistência do homem torna-se tributária do acontecimento apropriativo do ser que a essência. A relação do ser-aí com o aí, conforme a explicação acima, redimensiona-se com a viragem: “O homem se essência de tal modo que ele é seu ‘aí’, isto é, a clareira do ser. Esse ‘ser’ do aí, e só ele, tem os traços fundamentais da ek-sistência, ou seja, do estar postado ekstático no cerne da verdade do ser”¹⁹⁶. Sempre errante, a ek-sistência humana é um “postar-se para-fora na verdade do ser”, e “o homem é na medida em que ek-siste”¹⁹⁷. A errância da existência humana concerne ao caráter errático e ambivalente do próprio ser, que sempre se oculta ao desvelar o ente na totalidade. O aí do homem, seu mundo histórico, é uma *época* do destino do ser. O caráter metafísico dessa subjetividade diz respeito à consideração do ‘projeto’ do ser-aí como um “instituir representador” de um ente “jogado” e “decaído” num mundo histórico que o absorve. O que precisa ser *repensado* nessa argumentação é exatamente o que ficou *impensado* no tratado incompleto que é *Ser e tempo*, a saber, a terceira parte que promoveria a viragem de “ser e tempo” para “tempo e ser”. É com essa viragem, presente desde *A essência da verdade*, que essa mesma questão do ser pode ser radicalizada a contento, a partir da referência à clareira do ser que apropria o ser-aí, quando ele se abre, ex-pondo-se eksistencialmente¹⁹⁸.

O homem é na medida em que ek-siste. Ek-sistir é ex-por-se, abrir-se à clareira do ser. É do ser que o homem extrai a sua ek-sistência, ao mesmo tempo em que ele precisa, antes, abrir-se ao ser ek-sistindo na clareira. Há uma mútua implicação entre ser e ser-aí, pensada na unidade do acontecimento apropriativo que a ambos apropria. Por isso, diz Heidegger: “é só

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 327. (em francês no original).

¹⁹⁵ Ibid., p. 336.

¹⁹⁶ Ibid., p. 338.

¹⁹⁷ Ibid., p. 339; 342.

¹⁹⁸ Ibid., p. 340.

quando a clareira do ser acontece apropriadamente, que sobrevém o ser ao homem.”¹⁹⁹. Diferente de *Ser e tempo*, com a viragem, o ser-aí “se essencializa no lance do ser”, isto é, ele se essencializa como “jogado”²⁰⁰. A grande diferença aqui é que quem lança o projeto não é o homem, mas o próprio ser, “que destina o homem à ek-sistência do ser-aí enquanto sua essência.”²⁰¹

Ek-sistir, para o homem, significa deixar-se apropriar pelo ser em meio à clareira a que o ser-aí se expõe, aproximando-se do ser. Essa proximidade franqueia-lhe o “aí” do seu ser-aí, já que, nele, no aí do ser, o ser-aí habita ek-sistindo, isto é, saltando fora para o ser que o essencializa na abertura da clareira²⁰². Pode-se perguntar: mas por que o ser precisa do homem para essencializar-se e essencializá-lo? Porque é por meio do homem que o ser pode vir à linguagem, sem que isso implique qualquer redução antropocêntrica ou subjetivista da ontologia. Contra essa redução que assombra a ontologia fundamental, Heidegger se contorceu, visando a superá-la definitivamente.

Ora, há uma implicação recíproca de ser e homem no acontecimento apropriativo: “o ser faz o homem acontecer como ser ek-sistente, para ser a guarda da verdade do ser, instalando-o nessa mesma verdade.”²⁰³. A essência do homem é, assim, redimensionada a partir da função que lhe é atribuída pelo acontecimento apropriativo do ser. O homem não vale mais por si mesmo – como a afirmação moderna da dignidade humana à Kant, por exemplo -, mas pela possibilidade de escutar a voz do ser, de salvaguardá-lo, de habitar no interior da sua linguagem. O que o pensamento da viragem realiza é a articulação entre o acontecimento do ser e a essência ek-sistente do homem. Esse pensamento ontológico-histórico é, como já dito, doação do próprio ser, que se oferece ao pensar na linguagem em que o ser sempre mora. Apropriado pelo ser, o homem também habita nessa linguagem, cujos guardiães são os poetas e os pensadores. A custódia realizada por poetas e pensadores é o alcance da linguagem essencial de palavras fundamentais que manifestam o ser por escutá-lo de modo atento, isto é, por ek-sistirem no aberto da clareira do ser e ressoá-lo nas palavras fundamentais que o preservam. Em poucas palavras, o ser vem à linguagem no pensar e no poetar, sendo as palavras

¹⁹⁹HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008, p. 349.

²⁰⁰Ibid. p. 340.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰²Ibid., p. 350.

²⁰³ Ibid., p. 358.

fundamentais dos pensadores e poetas, portanto, a custódia do ser. Apropriados pelo acontecimento essenciante da verdade (clareira), ser e homem moram na linguagem²⁰⁴.

A viragem surge, portanto, da exigência de se repensar a questão do ser para além da finitude e da errância do ser-aí, que não pode mais ser considerado o lastro a partir do qual se constrói uma ontologia fundamental. Sendo ele mesmo ex-posto ao desvelamento do ente na totalidade, à não-ocultação do ser, o ser-aí encontra-se agora imerso no desvelamento *alethético* do ser, cuja história epocal ele acompanha pelo acontecimento que o apropria.

O que interessa ressaltar é que, ainda que superado o plano inicial da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, a destruição da ontologia tradicional não foi de todo abandonada, mas redimensionada no interior da meditação histórica do ser. A destruição, portanto, continua sendo essencial para se compreender a confrontação heideggeriana com Platão, agora no âmbito do pensamento da história do ser. Toda a história da filosofia, em particular o platonismo que a caracteriza, será repensada a partir dos envios destinamentais do ser, do acontecimento apropriativo que verbaliza a voz do ser nas palavras fundamentais dos pensadores da tradição. Como se analisa detidamente nos próximos itens deste primeiro capítulo, a destruição agora pertence à meditação (*Be-sinnung*) sobre o sentido (*Sinn*) da história, com vistas ao outro início (*anderer Anfang*) da história do ser. Para tanto, é necessário traçar a fisionomia do primeiro início (*erster Anfang*), que tem matriz platônica.

O pensamento da história do ser não é menos destrutivo do que a destruição pensada no âmbito da ontologia fundamental. Desvinculada da construção fenomenológica a que serviria como preparação, a *destruição* converte-se, agora, em confrontação (*Auseinandersetzung*), não só com a história da tradição ontológica, em que os pensadores ressoam em suas palavras fundamentais a voz da verdade essenciante do ser, mas consigo mesmo, isto é, com o papel do pensador inevitavelmente “integrado na tradição que constitui a história do ser como pensar”²⁰⁵. Essa destruição da confrontação histórica pode ser considerada, portanto, ainda mais destrutiva do que a anterior, pois, nela, Heidegger confronta-se consigo mesmo e destrói o seu próprio caminho pensante. Essa viragem fica clara nas obras póstumas *Contribuições à filosofia* (*Do acontecimento apropriativo*) e *Meditação*, em que o projeto da ontologia fundamental de *Ser e tempo* é submetido a uma reflexão radical a partir da história do ser em que ele está necessariamente inserido.

²⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 326.

²⁰⁵ SÁ, Alexandre Franco, *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior; LusofiaPress, 2008. p. 6.

Como explica Alexandre Sá, “a partir de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pensar é essencialmente não apenas destruir, mas destruir-se”, pois “pensar é radicalizar a destruição pensada por *Sein und Zeit*, estendendo-a ao próprio projeto da ontologia fundamental”²⁰⁶. Ora, isso significa que tal projeto não foi consumado, não foi realizado em sua plenitude, devendo ser integrado na própria dinâmica da história epocal do ser, como finito, não sistemático e passageiro. Em poucas palavras, o projeto da ontologia fundamental é inserido no pensamento histórico do ser, ressoando a voz do ser enviado como destino. A destruição agora em jogo não pode mais abrir espaço para qualquer construção posterior, uma vez que o pensar é pura e simplesmente *confrontação* consigo, com a história dos envios epocais do ser. Desse modo, o caminho filosófico de Heidegger, que vai da destruição fenomenológica da ontologia tradicional à história *do* ser, pode ser considerado como o pêndulo que conduz a uma “confrontação absoluta e integral, ou seja, como alargamento e aprofundamento da dimensão destrutiva do pensar ao ponto de a construção a ele inicialmente associada ter se tornado inviável.”²⁰⁷

Esse pêndulo parte do projeto de ontologia fundamental, e radicaliza um de seus elementos constitutivos, a destruição da história da ontologia. A volta do pêndulo é uma viragem que destrói o ponto de partida, tornando-se destruição histórica do próprio ser que se envia retraído em meio a um acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

Assim, não é mais possível supor uma construção fenomenológica correlata à destruição da história da ontologia, porque, no âmbito da história do ser, o pensamento não pode conquistar um espaço para além do destino do ser, um espaço privilegiado *fora da história do ser* a partir do qual se poderia traçar uma ontologia fundamental. Ora, como assinalado na *Carta sobre o humanismo*, “o pensar (...) deixa-se interpelar pelo ser para dizer a verdade do ser”²⁰⁸: o pensamento é pensamento *do* ser, no sentido de um genitivo simultaneamente objetivo e subjetivo – ou seja, o ser é sujeito que pensa a si mesmo como objeto. Explica Heidegger:

o pensar é o pensar do ser. O genitivo aqui diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, que pelo ser se tornou acontecimento apropriativo, a esse pertence. O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Enquanto pertence ao ser, escutando-o, o pensar é de acordo com sua proveniência essencial. O

²⁰⁶ SÁ, Alexandre Franco, *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior; LusofiaPress, 2008. p.11.

²⁰⁷ Ibid., p. 12.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. pp. 326-327.

pensar é – isto significa que o ser tomou diligência da essência do pensar como destino histórico.²⁰⁹

Ou seja, o ser é o pensante e o pensado, é ele mesmo que subjaz a todo pensamento filosófico, que, nesse sentido, não se reduz às “ideias” ou as “doutrinas” de um autor sobre a realidade, mas reflete a manifestação do autopensamento do ser nas palavras fundamentais que o ecoam em meio a um acontecimento apropriativo da verdade. Por isso, o pensar é, essencial-se como destino histórico, como manifestação da *epoché*, do envio destinal que constitui a história do ser, como se explica no item 1.5, a seguir. Nisso consiste a “essência ontológico-histórica da linguagem”, que é a “casa do ser, apropriada pelo ser em meio ao acontecimento e estabelecida pelo ser.”²¹⁰ É por isso que a confrontação heideggeriana com Platão é com a coisa mesma do pensamento, o próprio ser que ganha voz na linguagem dos pensadores essenciais. Porque “o pensar é convocado por esse ser. [...] O ser já se destinou ao pensar”, e o destino “é em si mesmo histórico. Sua história já veio à linguagem no dizer dos pensadores.”²¹¹

É essa problemática que se desenvolve nos itens subsequentes, o pensamento histórico do ser na confrontação com as palavras fundamentais dos pensadores essenciais que o ressoam. Trata-se de entender o significado da seguinte afirmação heideggeriana, contida na mesma *Carta sobre o humanismo*: “É sua história [a do ser] que vem à linguagem na palavra dos pensadores essenciais. É por isto que o pensar, que se lança de maneira pensante para o interior da verdade do ser, é enquanto tal histórico.”²¹²

O pensamento histórico remete-se ao primeiro início do pensamento, a fim de perceber a destinação histórica do ser que configurou a metafísica ocidental. Por isso, é um pensar rememorante, também um pensar que é apropriado por essa mesma história epocal em meio ao acontecimento apropriativo que a caracteriza. Ora, “o acontecer da história essencial-se como o destino da verdade do ser a partir do ser.”²¹³ Essa essencialização é a verbalização da essência, sua consideração processual e dinâmica de acontecimento que apropria o ser e o homem existente, isto é, o ser-aí exposto à clareira do ser.

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 329.

²¹⁰ Ibid., p. 346.

²¹¹ Ibid., p. 375.

²¹² Ibid., p. 348.

²¹³ Ibidem.

Em *Meditação*, fica clara a renovação da destruição no interior do pensamento histórico. Como confrontação com o primeiro início do pensamento, a meditação precisa liberá-lo das amarras metafísicas que destituem a transparência de seu fundamento sem fundo, da abissalidade do ser que destina a história da filosofia ocidental. Para tanto, é necessário destruir a tradição metafísica da ontologia para aceder à essência história do primeiro início, que se distancia de todo tipo de consideração historiográfica. Destruição, aqui, é liberação do obscurecimento metafísico a fim de pensar mais originariamente o primeiro início, isto é, de pensá-lo a partir do acontecimento apropriativo de que ele provém. Destruição é agora desconstrução *histórica* – irreduzível a uma organização historiográfica do passado filosófico. Segue um excerto representativo dessa importante noção de Heidegger:

Na medida em que o questionamento da história do seer precisa pensar no interior da ‘destruição’ (*Ser e tempo*, §6), por causa da única confrontação histórico-fundante – não historiográfica –, esta desconstrução terá aqui por seu ‘objeto’ aquilo que no curso da metafísica precisou ser uma dissimulação do primeiro início, um resíduo dele e uma outorga das consequências de uma necessária omissão (da fundação da verdade). A ‘destruição’ não é ‘destrutiva’ no sentido de uma dizimação em virtude da dizimação. Ela é ‘liberação’ do início, a fim de devolver-lhe sua primeira inicialidade na plenitude inesgotada e no estranhamento ainda pouquíssimo experimentado.²¹⁴

A “primeira inicialidade” a que se refere Heidegger é a origem impensada da metafísica, o salto originário do ser, que é o acontecimento apropriativo. O pensamento histórico que confronta o primeiro início com o outro início pensa a verdade do seer como acontecimento apropriativo. Ora, esse pensar é, ele mesmo, apropriado pelo acontecimento a ser pensado. Esse é o sentido da seguinte frase de *Meditação*: “A origem (o salto originário) do seer é o acontecimento de apropriação de sua verdade”²¹⁵ Ora, o que caracteriza o primeiro início metafísico é a omissão da fundação, que não se dá por erro dos pensadores desse início, mas por consequência do acontecimento de desapropriação que caracteriza a metafísica; por isso, essa “omissão da fundação é o destino necessário do primeiro início.”²¹⁶ Destino aqui concerne à destinação epocal da história do ser, como se verá a seguir. Por ora, basta registrar que a destruição ainda desempenha um papel determinante no pensamento histórico por liberar a origem inaudita e esquecida do primeiro início.

Sem a destruição da tradição não se acede ao acontecimento que origina as ontologias históricas. É necessário *superar*, pela via destrutiva, a metafísica que encobre a sua origem histórica. A metafísica carece de autoconhecimento, porque obstrui o caminho que a conduziria a sua origem essencial, epocal. Não se trata de *refutar* os autores que dão voz ao aconte-

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 65 (§14).

²¹⁵ Ibid., p.66.

²¹⁶ Ibidem.

cimento desapropriante da metafísica. A confrontação “não é nunca refutação”, afirma Heidegger reiteradamente, “mas sempre e a cada vez apenas a sondagem do fundamento, o risco do ab-ismo do seer, do seer como ab-ismo.”²¹⁷ Nesse sentido, superação não é refutação porque não se trata de retificar um pensamento imperfeito, de deixar para trás um pensamento obsoleto, ou de conquistar um progresso a partir do que já foi elaborado filosoficamente. No interior da meditação histórica, um pensador não é nunca refutado, mas é restituído à sua posição fundamental, com a qual ele se torna novamente “digno de questão”. Ora, a tradição toma por evidente as posições dos pensadores no interior da história da filosofia, tornando-os inquestionados naquilo que tem de essencial, isto é, o modo como ressoam a voz do ser. A confrontação histórica precisa destruí-los, a fim exatamente de libertá-los das sedimentações metafísicas da tradição, tornando-os novamente questionáveis. A destruição promove a liberação da questionabilidade de um pensador, agora desamarrado das “doutrinas”, “resultados” e “proposições” aparentes que lhe impuseram a cristalização do seu pensamento pela tradição. É isso que Heidegger afirma neste relevante trecho de *Meditação*, que serve de elucidação para a compreensão do modo como Heidegger lida com Platão:

No questionamento, em contrapartida, o pensador com o qual se busca a confrontação retorna à sua posição fundamental e se torna alguém digno de questão; e isto de tal modo, em verdade, que seu questionamento mais próprio se destaca da vinculação aos ‘resultados’, às ‘doutrinas’ e ‘proposições’ aparentes e, enquanto assim liberto, se mostra pela primeira vez como a liberação do pensamento para o interior do campo de jogo da questionabilidade do que há de mais questionável – um assinalamento questionador, descobridor do ‘ser’ (‘des-truição’ em *Ser e tempo*).²¹⁸

O que está em jogo é a liberação da essência histórica da filosofia, essência essa que foi encoberta pela tradição metafísica. Portanto, a tradição metafísica precisa ser destruída para que as posições metafísicas fundamentais sejam desveladas a partir do acontecimento apropriativo que as gerou. Heidegger promove a confrontação com essas posições fundamentais, a partir das quais ele poderá conquistar o seu próprio, sua identidade a partir da pertença ao mesmo, configurado na alteridade uma das posições fundamentais. A unidade referida diz respeito à unicidade do questionamento da história do seer, perceptível na confrontação da história da metafísica consigo mesma.

O objetivo dessa confrontação é a transição para o outro início do pensamento, que não é uma derivação do primeiro início, mas uma transformação radical das potencialidades retidas pela tradição metafísica. Em outras palavras, o outro início desponta o caráter de futuro da história do pensamento, a partir da liberação destrutiva daquilo que nela se calcificou

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 75 (§15).

²¹⁸ Ibidem.

metafísicamente. Ou seja, toda a retomada destrutiva do primeiro início aponta para a sua superação, que se dá no salto para o outro início. É com o outro início que se conquista a verdade histórica do ser do primeiro início. Isso porque “a ‘metafísica’ nunca consegue superar a si mesma – ela exige como primeira história do primeiro início do ser um outro início, que a institui ao mesmo tempo em sua verdade histórica.”²¹⁹

Como se pode perceber, a carência de autoconhecimento da metafísica exige uma superação que a ultrapasse saltando para fora dela, para além dos limites por ela impostos. Isso se dá mediante a destruição, que se configura como passo de volta. Isso quer dizer que se salta para fora da metafísica, para fora do esquecimento da verdade do ser em que ela encerra o pensamento. Busca-se, aqui, um pensamento não metafísico da metafísica, um pensamento que seja histórico-ontológico em relação à “proveniência essencial” da metafísica. Diz Heidegger em *Nietzsche II*: “todos os conceitos metafísicos da metafísica provocam o bloqueio da metafísica em relação à sua própria proveniência essencial.”²²⁰ Para superar a metafísica é preciso destruí-la, isto é, pensá-la para além das suas categorias que provocam o esquecimento do ser, o ofuscamento de sua proveniência histórica. Superação da metafísica significa aqui o “abandono da interpretação metafísica da metafísica”²²¹. O pensamento que realiza efetivamente essa superação é denominado *passo de volta*, que é um pensamento rememorante, pois visa à lembrança do ser, esquecido pela tradição metafísica que o abandona por confundi-lo com o ente. Com efeito, o passo de volta é a remodulação da destruição na fase da meditação histórica, consoante a viragem do pensamento heideggeriano. Isso porque o passo de volta considera o caráter de acontecimento ambíguo do ser, que se desvela no ente retraindo-se na abissalidade da sua diferença. Por essa razão, diz Heidegger: “No passo *de volta*, o pensamento já se pôs a caminho de *ir* de maneira pensante *ao encontro* do ser mesmo em seu subtrair-se”²²². O pensamento que opera o passo de volta é o pensamento histórico-ontológico, que é, ele mesmo, apropriado pelo próprio ser ao questioná-lo. O pensamento “vai de maneira pensante ao encontro do ser mesmo”²²³, para não deixá-lo de fora. Para tanto, o pensamento realiza o desvelamento que descobre o ser, retendo-o na clareira, na área desvelada.

²¹⁹HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.85 (§20).

²²⁰HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 284.

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem.

Desse modo, o que precisa ser discutido agora é a natureza do passo de volta no interior da história do ser, pois se faz necessário superar a metafísica, que é um modo impróprio de acontecimento do seer que marca a história ocidental. Pois, “o próprio ser, na história de sua permanência de fora, se retém em si com o seu desvelamento. *O ser mesmo essencia-se como esse reter-se-em-si.*”²²⁴ Essa essência-oretentora de si, Heidegger designa *epoché* do seer.

1.5 Meditação histórica do seer

Tendo esclarecido o sentido das noções de *confrontação*, *coisa do pensamento*, *palavras fundamentais*, *pergunta diretriz*, *destruição da história da ontologia* e *viragem*, consoante a história da metafísica pensada como destinação epocal do seer, deve-se adensar a noção de *meditação histórica*, característica da confrontação heideggeriana com Platão, ou seja, o pensamento histórico-ontológico que opera a o *passo de volta* (sendo esta última noção estudada no próximo item). Este item elucida o sentido da *história* no pensamento do II Heidegger, após a viragem (*Kehre*) do seu pensamento, a partir dos seguintes textos *Meditação* e *Questões básicas de filosofia – problemas seletos de ‘lógica’*. Com esse adensamento conceitual, o esforço despendido nos próximos dois capítulos, que enfrentam propriamente as palavras platônicas fundamentais, *idea* e *aletheia*, ganham contornos nítidos e a contextualização necessária.

Como se se tem visto ao longo deste capítulo, a superação da metafísica – o reconhecimento de seu caráter derivado e tardio - se dá pela confrontação com a coisa do pensamento. Neste item, o objetivo é compreender em que medida essa confrontação é uma *meditação histórica*. Heidegger dedica a terceira seção de *Meditação* para abordar essa questão. Trata-se de uma “automeditação”, uma meditação da filosofia sobre si mesma, “sobre aquilo que nela há para ser pensado”, e isso deve ser mais do que nunca uma meditação “sobre o ‘seu’ tempo.”²²⁵ Isso significa uma forma peculiar de compreender o presente, o “aceno essencial da essência da época moderna em termos da história do seer”²²⁶. O conhecimento da atualidade do presente diz respeito à abertura propiciada pela experiência originária dos gregos, concernente ao passado pensado não como fato pretérito, mas como fato essencial que permanece vigente ao longo do tempo, com o qual a filosofia precisa se defrontar para “não se

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 293.

²²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.45 (§126: *A filosofia*).

²²⁶ Ibid. pp.45-46.

deixar mais nomear ‘metafisicamente’ como ser ‘do’ ente.”²²⁷ Assim, a filosofia imerge na história *do* seer. Como reiterado ao longo deste capítulo, essa preposição “de” deve ser considerada um genitivo subjetivo, pois é o próprio seer que se temporaliza, se essencia em determinada época histórica²²⁸. A *época* é precisamente o envio destinamental do seer que determina o mundo histórico-temporal. Não se trata, como à primeira vista o termo pode indicar, de uma determinada era demarcada historiograficamente a partir de uma medida cronológica qualquer, como um milênio, um século, uma década ou um lustro.

No contexto do II Heidegger, a filosofia não é um conhecimento a partir de categorias subjetivas a respeito de um objeto específico. Ao contrário, quando a filosofia conquista a sua essência autêntica, ela é apropriada pelo acontecimento do seer que ela se esforça por pensar. É por isso que Heidegger afirma que a filosofia pertence, ela mesma, ao ab-ismo do seer. Longe de ser uma historiografia filosófica, a filosofia enquanto meditação histórica não é uma “tipificação das épocas” mas “a ressonância do próprio ser”²²⁹. Não se trata de inventariar, em uma espécie de “filosofia da filosofia” as possibilidades do pensamento filosófico, ou de contabilizar historiograficamente as suas figuras passadas em uma “‘tipologia’ indiferente”²³⁰. Antes, ao estudar as palavras fundamentais dos pensadores, a filosofia se confronta com a coisa mesma nelas plasmadas, medita o acontecimento apropriativo com que o seer se essencia verbalmente, na temporalidade que lhe é própria. Diz Heidegger: “O seer, porém, exige a *palavra*, com a qual o acontecimento apropriativo a cada vez se essencia.”²³¹ Essa verbalização apropriante do seer em palavras fundamentais é decisiva para a economia do pensamento heideggeriano da viragem.

Uma passagem da *Carta sobre o humanismo* é precisa nesse sentido, tratando da linguagem ontológica dos filósofos que ressoam a voz do seer: “É sua história [do seer] que vem à linguagem na palavra dos pensadores essenciais. É por isto que o pensar, que se lança de maneira pensante para o interior da verdade do seer, é enquanto tal histórico.”²³² O pensamen-

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 46.

²²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 327.

²²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 46.

²³⁰ *Ibid.*, p. 48.

²³¹ *Ibid.*, p. 48.

²³² HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 348.

to ontológico-histórico não é uma contemplação neutra e desinteressada de fatos intelectuais pretéritos, mas um lançar-se meditativo no interior de um acontecimento que se apropria historicamente da filosofia, fazendo-a ecoar o seer apropriante e apropriado. Por isso Heidegger une os dois elementos, a filosofia como meditação sobre si mesma e a filosofia como confrontação de sua história metafísica: ambas pertencem à história do seer²³³, como se pode ler no seguinte trecho de *Meditação*: “O pensar do seer, contudo, medita sobre si mesmo, à medida que pensa o seer em sua verdade, o seer ao qual ele pertence, porque é apropriado por ele como acontecimento apropriativo em meio ao acontecimento.”²³⁴

O sentido dessa significativa passagem da *Meditação* heideggeriana reside no fato de o próprio seer apropriar o pensamento que o pensa. O pensamento meditativo é um lançar-se fora no abismo do fundamento ontológico sem fundo. Isso acarreta a conquista do pensamento por parte do próprio seer, que o apropria, ao desvelar o ente, enquanto ele mesmo, o seer, se retrai na abissalidade da sua diferença. O seer é irreduzível ao pensamento que ele apropria. Sempre histórica e sempre temporal, a essência do seer é também um velamento. Por isso, toda meditação autêntica é histórica, porque inserida na abertura epocal do seer que se entrega parcialmente num momento temporal. Nenhuma meditação pode ignorar sua temporalidade ontológica, a temporalidade legada pelo próprio seer. Ao negligenciar isso, a metafísica se esquece do seu caráter derivado e tardio, acostumando-se a pensar o ente para além do tempo do seer que o destinou.

A meditação da filosofia sobre si mesma se dá na confrontação com sua história como metafísica, que é a história do retraimento do seer e seu ofuscamento pela entidade do ente. O resultado histórico desse retraimento não pode ser senão o esquecimento do seer, a que está submetido todo o desdobramento da metafísica. O resultado mais palpável é a alienação da filosofia à metafísica, ao estudo da entidade do ente, que pode se converter tanto em ciência, como em poesia e visão de mundo. Todas essas são formas impróprias da filosofia, incapazes de atingir o seer e de reconhecer o fundamento sem-fundo, o abismo que a apropria:

Em verdade, em tempos de predomínio do ente, essas três [ciências, poesia e visões de mundo] são previamente enviadas para a perturbação da filosofia sob a aparência de seu aprimoramento, a fim de levar o seer a ser tributário do ente e para dar o direito exclusivo ao esquecimento do seer, um esquecimento do qual necessitam toda representação e produção do ente.²³⁵

²³³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 48.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.51.

²³⁵ *Ibid.*, p.51.

Como ciência dos fatos pretéritos, a historiografia responde a esse mesmo princípio metafísico de presentificação representativa do ente, descuidando por completo do acontecimento apropriativo que o funda abissalmente, com o retraimento do seer. Em *Meditação*, Heidegger recorrentemente afirma que a filosofia *é do seer, pertence* ao seer e à sua história. A filosofia participa “da essenciação da verdade pertencente ao seer”²³⁶. Nessa verdade ontológica *doseer*, a filosofia encontra a sua história, que é o próprio ab-ismo da filosofia, o reconhecimento do fundamento sem fundo sobre o qual se lança o pensamento autêntico. O decisivo na história da metafísica pensada como história do seer, porém, é que “a verdade do seer se enreda de antemão e durante muito tempo em uma aparência: a aparência de que o ser esgotaria como entidade a essência do seer”²³⁷. Com origem na *idea* platônica, esse gesto condicionou toda a compreensão da filosofia como metafísica, em que a entidade torna-se objeto de representação universal.

A consequência posterior é a conversão da metafísica em ciência como forma fundamental do saber, que representa a entidade do ente para conhecê-lo em seu fundamento. Heidegger explica que as ciências, nesse contexto, se tornam realizações e produtos do espírito, bens da cultura. *Pari passu*, a filosofia se converte em ciência historiográfica das ideias, história do espírito e da cultura, elenco dos seus problemas filosóficos. O resultado dessa distorção da essência da filosofia é a possibilidade de se conhecer historiograficamente muito sobre os filósofos, suas ideias, obras, língua e história e praticamente nada sobre o acontecimento do seer de que essas manifestações são apenas epifenômenos. Nesse contexto, Heidegger afirma que a história da filosofia tal como reconstituída pela historiografia metafísica entificante, abandona o seer em sua essência, não o questiona em sua verdade, enredada que está “em meio à perturbação do ente”²³⁸. O que a metafísica é intrinsecamente incapaz de perceber é o não-ser do seer; o seer nunca é o ente, se recusa a sê-lo em qualquer termo, não é a entidade do ente, pois que “se recolhe em sua essência mais própria e dá acenos de si como origem (salto originário)”²³⁹.

Por conta desse incoercível retraimento do seer, a meditação que a ele corresponde precisa um espaço de verdade que seja, ao mesmo tempo, um espaço de velamento, uma *clareira* que ilumine apenas parcialmente e que, simultaneamente, conserve uma zona de obscu-

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 52.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibid., p. 53.

²³⁹ Ibid., p.57.

recimento, de encobrimento, constitutiva da própria iluminação em meio à escuridão. A história do seer, a que pertence apropriativamente a meditação histórica, é a história de “um encobrimento descomunal e silencioso do próprio seer”²⁴⁰. A meditação histórica não é, portanto, uma ciência que descobre definitivamente a essência da história da filosofia metafísica, mas reflete esse traço deficitário e defectivo constitutivo do seer, que se retrai ao se manifestar. A meditação autêntica é histórica porque epocal é o envio do seer na palavra que o ecoa.

Heidegger procura se escudar, a todo momento, do risco de ter a sua meditação histórica confundida com uma inofensiva consideração historiográfica do passado grego da filosofia. O retrocesso ao passado nada tem de arqueológico ou passadista, mas responde à necessidade de se estabelecer o primeiro início metafísico da filosofia, a fim de preparar a decisão do outro início iminente. O próprio questionamento do seer na história de suas épocas, seus envios epocais, é o acontecimento apropriativo do seer, que se apodera do pensamento e o torna eco de sua linguagem. A meditação histórica não se volta ao passado, mas ao futuro, ao advir ínsito às decisões originárias do seer. Essas decisões não estão mais distantes do presente por terem se dado há muito tempo atrás. Ao contrário, elas conservam a sua vigência intacta nas transformações que só as alteram na aparência, retendo-as no que têm de essencial e decisivo. A *idea* platônica é o acontecimento passado que vetoriza a metafísica ocidental como um todo. Na *idea* platônica, o futuro do Ocidente está delineado, porque é dela que se extraem as compreensões medievais, modernas e contemporâneas do seer. O apelo, a espera pelo outro início depende do reconhecimento do primeiro início. Não se trata de uma superação realizada por meio de um empreendimento humano, cultural ou intelectual, mas da instauração de uma disposição fundamental, uma modulação de abertura ao acontecimento vindouro do seer que se apropria do homem nas palavras fundamentais ressoadas pelos pensadores e poetas essenciais. Por isso, diz Heidegger que “o *questionamento pensante* do ser como acontecimento apropriativo só pode começar com o exame *histórico* da história do ser e esse exame precisa se reestabelecer, por sua vez, na figura inaparente de uma consideração *historiográfica* da metafísica ocidental.”²⁴¹

Compreender a filosofia como sendo apropriada pelo acontecimento do seer significa neutralizar a sua dimensão antropológica e subjetiva. Pensada como meditação da história do seer, a filosofia não é ato do intelecto humano, não é reconhecimento intelectual da realidade

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.57.

²⁴¹ Ibid., p. 60. Cabe reforçar o que foi dito em nota anterior: opta-se pela tradução de *Historie* por *historiografia*, a ciência histórica, e não por *historiologia*, sendo esta última palavra adotada pelo tradutor brasileiro, Marco Antônio Casanova.

exterior, tampouco construto mental de representações ideais. Heidegger afirma expressamente que

a filosofia não é nenhum construto humano, mas o curso da *história* da verdade do seer, uma história na qual acontece para a essência do homem o voltar-se e o retirar-se do seer. ‘Filosófico’ quer dizer: quem se encontra primeira e simplesmente sondando o fundamento da verdade do seer é o seer mesmo.²⁴²

Desse modo, fica claro que o pensamento ontológico-historial é sobre o *seer* realizado pelo próprio *seer*. Nesse pensamento meditativo, sujeito e objeto coincidem: o seer. Não se medita autenticamente sobre a história da filosofia quando se colecionam tendências do pensamento pretérito, quando a “erudição” a “maestria escolar” procedem com a comparação historiográfica de “todos os pontos de vista” dos filósofos da tradição, sem discernir, neles, o essencial: a verdade do seer, que é o acontecimento apropriativo pelo qual o seer se retrai e deixa-se ser substituído por espectros do ente. É próprio do primeiro início da filosofia – o início platônico-metafísico – que a verdade do seer permaneça velada, porque o seer mesmo se desapropria no ente que desvela. Ou seja, a história do primeiro início da filosofia é a história da “recusa da essência da verdade”, recusa essa que omite a verdade do seer e a substitui por “subterfúgios, que levam por fim à indiferença em relação à essência da verdade.”²⁴³

Importa ressaltar que a confrontação histórica afasta-se da historiografia, ciência balizada pela entificação metafísica do ente que descarta a temporalidade própria do seer em seus envios retrativos, inaugurais de épocas históricas. Voltada à verdade do seer, a meditação da história do seer, portanto, não promove uma visada passadista ou historicista do passado, “não tolera a história como passado”, nem a atualização projetiva do que se conforma à tendência do tempo presente. Do mesmo modo, a confrontação histórica “não erige ‘modelos’ do que foi e continua sendo”, porque esses modelos permanecem sempre como “contraimagens” de um presente cuja temporalidade, ela mesma, permanece irrefletida. Nem ao passado, nem ao presente, a confrontação visa ao futuro, liberando, com seu questionamento originário do primeiro início, a história do pensamento da dominância metafísica do ente, a fim de alcançar a verdade do seer que a fundamenta. A meditação histórica é – segundo precisa formulação heideggeriana – um “*saber* no sentido da insistência na essência da *verdade* do seer.”²⁴⁴

A ênfase no primeiro início é a concentração na abertura originária da verdade do seer. Mas isso não significa uma história parcial, ou temática. Ao contrário, a confrontação histórica

²⁴²HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 63.

²⁴³Ibid., p.67.

²⁴⁴Ibid., p. 75-76.

promovida por Heidegger é com a totalidade da história da filosofia ocidental, que tem em Platão o primeiro protagonista. Como explanado no item anterior, Platão é a base da metafísica que esteia todas as concepções entificantes que se sucederam no desenrolar das posições fundamentais. Com a variação das posições metafísicas fundamentais, que reforçam a pergunta diretriz que as direciona a um único vetor entificante, resulta inalterado o retraimento constitutivo do seer. Diz Heidegger:

O todo dessa história [da metafísica] não é determinado, neste caso, pela completude da introdução historiográfica de todas as opiniões doutrinárias e de sua dependência entre si, mas antes por meio da concepção do início dessa história, de sua queda incontornável em relação ao início, da autossalvação da sua queda (Descartes) e de sua consumação (Nietzsche). O todo assim concebido da história da filosofia ocidental em suas posições fundamentais é essa filosofia como ‘*metafísica*’.²⁴⁵

A confrontação com o início primordial da filosofia, isto é, com a essência entificante da metafísica platônica hegemônica na tradição ocidental, aponta para o futuro, para a possibilidade de, pela primeira vez, a filosofia se iniciar *como filosofia, e não como metafísica*. O primeiro início da filosofia é metafísico. A meditação histórica prepara o caminho para o *outro início* da filosofia, um início em que se essencie a verdade do seer, ressoando nas palavras fundamentais. Para isso ocorrer, convém preparar o caminho para esse futuro iminente, e essa preparação se dá pela liberação das posições metafísicas fundamentais para a unicidade do questionamento metafísico que singulariza a tradição platônica ocidental. Só assim o futuro pode advir. Isso explica a sentença com que desfecha a seção até aqui estudada de *Meditação*: “A *con-frontação*: *aquela entre a metafísica em sua história e o pensar da história do seer em seu futuro.*”²⁴⁶ A história do seer é preparatória para o vindouro acontecimento apropriativo do seer, mas isso não pode se dar pela mera desconsideração do primeiro início, porque esse primeiro início é exatamente o que obstrui a insurgência do outro início. Enquanto a filosofia permanecer balizada pela pergunta metafísica diretriz do primeiro início, o outro início não pode advir. Por isso, o outro início pode ser considerado uma resistência à dominância do primeiro início metafísico.

Como elemento central do próprio pensar da história do seer, a meditação história é confrontativa, no sentido destrinchado no item 1.1., na medida em que insere as posições fundamentais dos pensadores essenciais no horizonte único do elemento próprio da filosofia, a questão do seer. Todo pensador essencial ecoa a voz do seer, esse é o elemento único de todo e qualquer pensamento. Cada pensador só adquire singularidade quando confrontado com outro no interior desse horizonte único, em que a pertença ao mesmo permite a alteridade. É

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 76.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

só essa aproximação que franqueia a distinção, a particularização entre os pensadores. Ou seja, os pensadores históricos do seer só podem ser individualizados se antes se virem unificados pela pergunta do seer que os caracteriza a todos. É só mediante essa unificação apropriativa que os pensadores adquirem vozes próprias, porque assim reconhecem a pertença ao *mesmo* que efetivamente os distingue.

A grande dificuldade de Heidegger ao propor e praticar a meditação histórica é discerni-la de uma simples refutação historiográfica de “doutrinas” e “opiniões” filosóficas, atitude que permanece inesgotável porque dependente do momento presente, da variação atual da tendência filosófica. Debitária da metafísica, a ciência historiográfica é uma atitude projetiva do presente sobre o passado, que subjuga as filosofias anteriores à baliza da atual. Trata-se de um debate de erudição filosófica historicista, um “negócio que sempre pode ser novamente preenchido por cada presente vindouro com outros ‘pontos de vista’”²⁴⁷.

A distinção conceitual entre *meditação histórica* (*geschichtliche Besinnung*) e *consideração historiográfica* (*historische Betrachtung*) é desenvolvida por Heidegger de modo mais detido no curso intitulado *Questões fundamentais da filosofia – ‘problemas’ seletos de ‘lógica’*, ministrado em Freiburg no semestre de 1937-1938, e que serve de importante complemento às obras póstumas *Meditação* e, principalmente, *Contribuições à filosofia (Sobre o acontecimento apropriativo)*. Nesse curso, Heidegger mais uma vez alija as interpretações historicistas e historiográficas da filosofia, corrente entre os historiadores da filosofia em geral, distinguindo, radicalmente, a meditação dessas outras formas de lida com o passado. O questionamento da dimensão mais originária da verdade, perseguido por Heidegger ao longo do curso, pressupõe a confrontação com a totalidade da filosofia ocidental, e essa confrontação é essencialmente *histórica*²⁴⁸.

A recuperação da essência mais originária da verdade, porém, não é um retorno arcaizante ao passado, mas uma antecipação e uma preparação do futuro. O futuro, o advir é o tempo decisivo da meditação histórica, e não o passado. Ao contrário, o questionamento autêntico sobre a essência da verdade – que remonta ao sentido aristotélico de *correção* – visa a *liberação*, por meio da destruição acima explicada, desse sentido hegemônico firmado no passado. Esse sentido é oclusivo, porque impede que a questão seja posta de forma originária, obstrui o caminho que conduz à experiência originária de que esse sentido cristalizado provém. Com efeito, essa meditação histórica confrontativa é uma modulação do projeto de *des-*

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.78.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected ‘Problems’ of ‘Logic’*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p.12-13 (§5).

truição da história da ontologia, pois atende a necessidades do presente e principalmente do futuro. O momento vindouro só pode advir se a dimensão oclusiva do passado for liberada, destruída, uma vez que o passado da tradição metafísica é infundado²⁴⁹.

Representada por Ranke e a tradição de sua Escola Histórica, a consideração historiográfica é uma forma de relacionar o presente com o passado baseada naquilo que “passou”, que “é passado”, mas que de alguma forma se liga ao presente. O critério aqui é o presente, os pontos de vista e as sedimentações dominantes no tempo presente, projetadas no passado de modo a compreendê-lo em uma solução linear de (des)continuidade. Esse modo historicista de tratar o passado sofre defasagem constante, pois depende da variação de novas perspectivas atuais, novos critérios do “hoje”, para a compreensão do “ontem”. Ou seja, trata-se de um tipo de presentismo histórico, que está inserido num processo incessante de obsolescência, pois o passado varia de acordo com os novos e sucessivos presentes.

Esse presentismo não se dá não somente quando a pesquisa histórica se baseia na reconstrução filológica de dados objetivos precisos, delimitados *a priori* por um método científico que confere cientificidade ao resultado da investigação, de modo a aferir os fatos como “verdadeiramente” ocorreram. A consideração historiográfica ocorre também no caso aparentemente oposto ao objetivismo historiográfico de Ranke, isto é, na modalidade hegeliana de história da filosofia, que é, essencialmente, uma filosofia da história dedicada a “construir” o seu objeto a partir do desenvolvimento atual a Ideia, da concreção do Espírito Absoluto.

Ao juízo de Heidegger, os dois casos – o objetivismo de Ranke e a filosofia da história de Hegel - comportam uma espécie de redução historiográfica, em que predomina a determinação do passado pelo presente. Em *O Dito de Anaximandro*, Heidegger desenvolve ainda mais essa noção presentista e projetiva, ao dizer que “toda historiografia calcula o futuro pelas imagens do passado, determinadas através do presente. A historiografia é a constante destruição do futuro e da relação histórica com o advento do destino.”²⁵⁰ Essa noção historicista é considerada hegemônica, consolidada e mundialmente abrangente, perceptível na dominância técnica da esfera pública, de que a radiofusão e a imprensa são paradigmáticos²⁵¹.

Contra a objetivação do passado – seja a científica de Ranke, seja a idealista de Hegel -, emerge a complexa e necessária “meditação histórica”, que pondera a futuridade do passado

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuerer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 32 (§13).

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, p. 377. trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 371-440

²⁵¹ Cf. *ibidem*.

histórico compreendido como destino epocal, envio destinamental do seer. Nesta forma de compreender o passado, o *histórico* (*geschichtlich*) não indica o tipo de compreensão científica ou de exploração intelectual, mas o próprio *acontecer* (*das Geschehen*), ou seja, a história, ela mesma, como seer. Por outro lado, o historiográfico, relativo à *Historie*, refere-se a um tipo de cognição, daí porque Heidegger fala de uma *consideração historiográfica*, enfatizando a dimensão cognitiva da palavra *consideração* (*Betrachtung*).

O *histórico* não é o *passado*, o que passou, tampouco o presente, o que se dá no dia de hoje. O *histórico* é o *admir*, o *acontecimento* irruptivo que direciona o sentido do tempo; aquilo que diz respeito à vontade, à espera, e ao cuidado²⁵². Ora, isso não é algo que possa ser posto como objeto de consideração, mas algo digno de *meditação*. Meditação (*Be-sinnung*) é o modo de reflexão confrontativa com o tempo que busca extrair dele o *sentido* (*Sinn*) do acontecimento histórico, o sentido da história. Sentido aqui significa, para Heidegger, “a região aberta de objetivos, critérios, impulsos, possibilidades decisivas e poderes – tudo isso pertence *essencialmente* ao acontecimento.”²⁵³ Como possibilidade velada, o passado permanece um acontecimento decisivo nas possibilidades que apresenta, sempre aguardando a liberação de sua influência. Por isso, o *passado*, o que foi e continua sendo, é o futuro, que é a origem da história.

Essência do histórico, o acontecimento é um modo próprio do seer, uma abertura em meio à totalidade dos entes. O histórico não se refere, primordialmente, à produção e à sucessão de acontecimentos, mas ao próprio acontecimento do “ser histórico”, ou seja, ao próprio homem. Não o homem do tempo presente, que somos “eu” e “tu”, tampouco a ideia geral e progressiva de humanidade, mas o homem que *ocorre* enquanto *ad-vir*²⁵⁴. Somente o homem enquanto ser-aí (*Da-sein*) é histórico, porque só ele é apropriado pelo seer em meio ao acontecimento apropriativo. O homem permanece exposto aos entes na totalidade, em intercâmbio com esses entes, colocando-se livremente no interior da necessidade da natureza. Tudo o que não é humano não é histórico do ponto de vista originário, embora sempre possa adquirir uma temporalidade histórica quando inserido na urdidura da temporalidade humana histórica, a partir da relação significativa que entretém no circuito estabelecido pelos homens. Por exem-

²⁵² HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p.38.

²⁵³ Ibid., p. 34.

²⁵⁴ Ibidem.

plo, uma obra de arte possui a sua história enquanto obra humana, capaz de abrir e conservar aberto o mundo humano²⁵⁵.

O decisivo na argumentação heideggeriana é a relação que o filósofo estabelece entre o início e o advir, invertendo a ordem linear que a historiografia acostumou-se a pensar a temporalidade, como momentos sucessivos e autonomizados por um processo de interdependência cronológica. Consoante a meditação histórica heideggeriana, “o acontecimento da história é primordialmente e sempre o futuro, aquilo que de um modo velado vem ao nosso encontro, um processo revelador que nos põe em risco, e, portanto, nos compele de antemão. O advir é o início, de todo acontecer.”²⁵⁶

O princípio do acontecer contém tudo, todas as possibilidades desdobradas a partir do seu direcionamento inicial. À primeira vista, pode parecer que há um processo de afastamento do início com o transcurso temporal de um evento deflagrado. Porém, o início permanece vigente durante a história do acontecimento inicial. Mesmo quando o início se torna aparentemente *passado*, ele continua pleno de força e preserva o traço essencial que o contrasta com o futuro dele derivado. Na história genuína, a história do seer, que é muito mais do que a soma dos eventos seguidos, o futuro é sempre o mais decisivo: os objetivos da atividade criativa, seus critérios e extensão. A grandeza da atividade criativa diz respeito à extensão da sua capacidade de acompanhar o sentido mais velado da lei do início e conduzi-lo ao seu fim, ao seu *telos* originários e inicial.

Desse modo, o *novo*, o desviante e o simplesmente decorrido são historicamente inessenciais, ainda que inevitáveis. Para Heidegger, “o inicial permanece sempre o mais escondido”, e o relacionamento essencial, originário com esse iniciar, promovido pela “meditação histórica”, constitui-se como uma atitude “revolucionária”, a qual, “a partir da inversão do que é habitual, traz à luz as leis escondidas do início.”²⁵⁷ O inicial é o mais velado porque é o mais inesgotável e se retira de toda possibilidade de exaurimento. Por outro lado, o inicial se confunde com o que se passou, o que se torna imediatamente habitual, escondendo o início em toda a sua extensão. O inicial tornado cotidiano precisa ser reconsiderado, tomado de modo revolucionário, para que se libere a lei do início nele ocultada. Ou seja, a relação originária e genuína como inicial é revolucionária, porque revolve o habitual que oculta o inicial. Não se

²⁵⁵ Ibid., p.38. Cf. *Origem da obra de arte*. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp.7-94.

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p.34-35.

²⁵⁷ Ibid., p.35.

trata, obviamente, de mera subversão ou destruição pura e simples, mas de um levante que recria o passado cristalizado no habitual inquestionado e paradigmático a fim de reestruturá-lo. Considerando que o original pertence ao início, essa reestruturação do início nunca é uma imitação grosseira do que se deu anteriormente, mas é algo de totalmente diferente, inobstante se tratar do mesmo início.

Nesse passo argumentativo, Heidegger procede com mais uma inversão: a atitude conservadora não preserva o início, porque sequer chega a alcançá-lo. O conservador transforma o início em *passado*, naquilo *que se tornou* o início, no regular, no ideal de validade supra-temporal, no que é renovado constantemente e precisa sempre ser recuperado como meta constante. Isto é, o início é neutralizado em todo o seu poder de evento transformador e antecipador do futuro. É a sua dimensão futura de acontecimento iminente que é perdida na historiografia presentista. Rechaçada por Heidegger, essa atitude caracteriza a consideração historiográfica do passado, incapaz de reconhecer a força oculta do início, a sua vigência permanente no decurso temporal da história, como acontecimento possivelmente vindouro. Por essa razão, a relação genuína com o início pressupõe uma sublevação contra a dominação do ordinário, que deve ser “quebrado”, implodido para que o verdadeiro início emergja. Explica Heidegger: “O início nunca pode ser alcançado mediante a mera preservação, porque iniciar significa pensar e agir da perspectiva do futuro e do que é extraordinário, e da renúncia das muletas e evasões do habitual e usual.”²⁵⁸

O início originário resiste a qualquer representação e objetificação historiográfica²⁵⁹. A historiografia esteriliza o início, considerando-o do ponto de vista estático de um começo que logo foi sucedido por uma segunda fase que o supera. É como se fosse o primeiro capítulo de um livro, logo esquecido após o advento do segundo. A historiografia trata o início como algo que já se deu, e não se dá mais. Porém, o início é conquistado apenas quando se experimenta criativamente a lei que o rege, e essa lei não é perceptível a uma visada objetivante, pois diz respeito a um acontecimento apropriativo configurador de uma ontologia histórica. Essa lei velada do início nunca pode ser subsumida a uma regra geral, mas permanece específica e particular, na unicidade de sua necessidade²⁶⁰. A historiografia acede exclusivamente ao passado, mas nunca ao *histórico*, sendo este conquistado apenas por uma meditação que vise ao acontecimento histórico do seer. Isso porque a historiografia considera, como numa espé-

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p.38.

²⁵⁹ Ibid., p. 39.

²⁶⁰ Ibidem.

cie de miopia ontológica, o “principal” e o “primeiro plano” dos “fatos históricos”, não atendo ao que subjaz a eles, o acontecimento apropriativo de desvelamento do seer. Supra-historiográfica, a meditação histórica não é eterna ou supratemporal. Ao contrário, enraíza-se na temporalidade do seer e depende da participação das atividades configuradoras de eras por ressoarem a *epoca* do seer, a criação do poeta, do arquiteto, do pensador e do estadista, capazes de intuir a lei secreta do início e de antecipar o futuro ínsito na origem mais profunda.

Na recapitulação do parágrafo 16 do curso estudado, Heidegger delinea três possíveis compreensões errôneas do que seja a meditação histórica. Em primeiro lugar, pode-se ter a falsa impressão de que a meditação histórica é inteiramente ilimitada, uma vez que é desenvolvida por pensadores criativos, que interagem com a lei do início. Essa é uma compreensão desvirtuada, pois a meditação histórica tem uma relação ainda mais essencial e, portanto, mais estreita com o acontecimento do passado do que a historiografia. A meditação histórica reconhece que o passado é o mesmo que o futuro, sendo ambos estabelecidos por decisões ontológicas dos criadores, as quais se tornam leis que regulam a temporalidade do seer. Por outro lado, a historiografia enquanto ciência procede de modo arbitrário ao interpretar o passado a partir de um imperativo de progresso científico, colhendo novos fatos para incrementar o conhecimento científico da história. A meditação histórica, ao contrário, não se prende à coleção de fatos, mas ao acontecimento que os subsidia, de que eles provêm. É por isso que Heidegger considera a lei a que a meditação histórica obedece “maior e mais rigorosa” do que o imperativo que configura a ciência historiográfica²⁶¹.

Porém, isso não significa que a meditação histórica seja simplesmente antagônica e dispense por completo a historiografia. Não se trata disso. Como aponta Heidegger no segundo tópico dessa organização conceitual, a consideração historiográfica é essencial quando inserida no contexto da meditação histórica. Isolada, a historiografia é estéril e passa ao largo do acontecimento decisivo de que derivam os fatos históricos por ela estudados. Quando aliada à meditação histórica, a historiografia torna-se indispensável para a efetiva compreensão do *passado*, do que foi e continua sendo.

Por fim, e em terceiro lugar, a historiografia padece de um imperativo epistemológico que neutraliza a sua visada do passado. Baseada no modelo da ciência natural, ela o considera do ponto de vista do progresso temporal necessário, tratando o presente sempre como avanço em relação ao passado, como se a filosofia progredisse incessantemente do mesmo modo como a ciência natural o faz. Se assim fosse, a historiografia filosófica seria ociosa, um antiquá-

²⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwert. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994, p. 46.

rio de conservação inútil de “doutrinas” passadas e superadas pelas concepções “modernas”. Heidegger é extremamente crítico com o projeto moderno de substituir a especulação filosófica pela ciência moderna positiva, baseada em demonstração de fatos. Ele considera absurdo a consideração historiográfica que obedece ao postulado: “o que quer que aconteça de novo, é interpretado como progresso.”²⁶² Ora, ao buscar a experiência básica e o conceito básico dos gregos, a meditação histórica identifica o fundamento metafísico da ciência moderna, em cujo espectro se inclui a historiografia. Desse modo, ela contribui para a superação da conexão extrínseca com os fatos pretéritos – modo inautêntico de se relacionar com o passado, levado a cabo pela historiografia – e franqueia o conhecimento histórico-ontológico do evento apropriativo do seer, o qual prepara a existência histórica para a grandeza do destino, para os grandes momentos do seer, antevistos desde o início originário²⁶³.

A atenção filosófica ao início, tal como visado pela meditação histórica, transcende a consideração histórica, interessada no passado por ele mesmo, no passado feito presente regular. A meditação histórica volta-se à origem, compreendida como *arché*, como fonte permanente que continua a atuar sobre o acontecer histórico, sem que o transcorrer do tempo dela se distancie e se transforme a ponto de trai-la, convertendo-se em algo ausente no despontar inicial dessa origem. Início é origem, o que, para Heidegger, aponta, ainda que veladamente, ao fim e ao destino de todo acontecer histórico. Afinado com o pensamento grego originário, Heidegger articula a *arché* do pensamento com o seu *telos*. É aqui que entra a importância incomparável de Platão na meditação histórica da filosofia ocidental, pois Platão modelou e conformou a lei interna do início originário da metafísica²⁶⁴. Todo o pensamento ocidental subsequente responde à pergunta diretriz por ele formulada, sendo diretamente condicionado pela sua maneira de questionar o ente na totalidade, o seer como entidade do ente. É por isso que Heidegger analisa tão detidamente, ao longo de sua vasta obra, a palavra platônica fundamental: *idea*.

A consideração historiográfica é simplesmente incapaz de perceber o destino histórico da metafísica platônica, exatamente porque ignora o início originário de todo acontecimento histórico-epocal do seer. Isso porque a historiografia entifica o passado ao torná-lo um *objeto* de consideração científica. Ela sempre é retrospectiva e afirma a dominância do presente so-

²⁶²HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuerer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994.p. 47.

²⁶³Ibid., p. 50.

²⁶⁴ Ibid., p. 45.

bre o passado, tratando deste como a base daquele. Por sua vez, o passado visado pela meditação histórica é *o que foi e continua sendo*. Um trecho de *Heráclito* de Heidegger é preciso ao descrever o sentido dessa *arché histórica* perseguida pela meditação histórica: “naquilo que foi e continua sendo espera, vindo ao nosso encontro, o segredo velado da nossa coisa”²⁶⁵. Somente quando se pressentir isso, dá-se o presente.

Seguindo a tradução proposta por Ernildo Stein, Casanova explica que o termo alemão traduzido por “o que foi e continua sendo” é *Gewesenheit*. Essa palavra é formada pela substantivação do particípio passado do ver ser, *Sein*. Se a forma verbal *Gewesen* é o “sido”, aquilo que foi, a forma substantivada *Gewesenheit* significa a determinação desse “sido”. O que está em jogo é a transformação no modo de compreensão habitual e sedimentada do passado, considerado pela tradição metafísica da historiografia como a transitoriedade que evade o que se deu, a fugacidade permanente que fragmenta os momentos temporais e os divide em fases cronológicas estancadas de passado, presente e futuro. Para Heidegger, as soluções de continuidade da historiografia da filosofia são sempre superficiais porque descaram o *acontecimento* que subjaz de modo essencial e apropriativo à história. Segundo Casanova, pensar o passado como *Gewesenheit* implica pensá-lo como “o dar-se histórico do ser que nunca passa, mas continua sempre determinando o instante tanto quanto o porvir”, a partir do que é “efetivamente decisivo no passado, e que jamais chega realmente a passar”²⁶⁶. Desse modo, a meditação histórica volta-se aos *acontecimentos históricos das ontologias*, a partir do passado essencial, que foi e continua sendo, e “que impõe originariamente não como a história precisa acontecer, [...] mas no interior de que limites a história precisa e pode efetivamente de desdobrar.”²⁶⁷

A noção que desponta dessa articulação e que motiva o próximo item desse capítulo é a de *passo de volta*, que é o modo específico de Heidegger dialogar com as posições fundamentais dos pensadores da tradição, correlata à meditação histórica aqui delineada.

1.6 Passo de volta e *epoché* do seer

A elucidação do sentido da confrontação com a coisa do pensamento e da meditação histórica do seer, noções analisadas no item anterior, revelou a peculiaridade do diálogo hei-

²⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, GA 55. Frankfurt: Klostermann, 2000. p.194. Apud CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 176.

²⁶⁶ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 175.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 176.

deggeriano com a tradição, questão imprescindível para a compreensão de seu contato intelectual com Platão. Esse diálogo com a história da filosofia afasta-se da historiografia e se perfaz com o *passo de volta*. Dimensão central do pensamento heideggeriano, o passo de volta insere o diálogo com a tradição filosófica no problema da diferença ontológica, a qual determina a história da filosofia por enquadrá-la no acontecimento apropriativo com que o ser se desvela no ente retraindo-se na abissalidade da sua diferença. A partir dos textos ‘Identidade e diferença’, ‘Tempo e ser’ e ‘O dito de Anaximandro’, esse item também estuda, portanto, o conceito correlato da *epoché* do seer, a suspensão ontológica que instaura o destino dos acontecimentos históricos. O percurso filosófico ocidental é um amplo desdobramento da posição fundamental da metafísica platônica, que entifica o ser ao considerá-lo a máxima abstração do ente. Esse primeiro início platônico “ressoa” e atravessa todos os desdobramentos ulteriores da história da metafísica, como estudado no item 1.2.

Naseção ‘A constituição onto-teo-lógica da filosofia’, integrante da conferência ‘Identidade e diferença’ proferida em 1957, a noção de *passo de volta* é explorada por Heidegger. Com efeito, ao lado de ‘Hegel e os gregos’, esse texto tem importância capital para a compreensão do diálogo com Platão, pois visa a estabelecer interlocução com outro pensador decisivo da tradição filosófica, Hegel. Para tanto, Heidegger atenta para a condição de que “o diálogo com um pensador somente pode tratar da coisa do pensamento”²⁶⁸. Como analisado no primeiro item deste capítulo, a “coisa” é o caso controverso que estimula e motiva o pensamento, aquilo que o provoca, que o dinamiza. É o seu objeto conflituoso que une os pensadores em torno ao pensamento do mesmo, da medida simples do pensar, que é o acontecimento apropriativo do seer. Mas é necessário atentar para não considerar essa coisa um “objeto” no sentido com que as ciências ônticas enfocam a realidade natural. Diz Heidegger: “A coisa do pensamento urge o pensamento, de tal maneira que o conduz, primeiro, a sua coisa e, a partir deste, a si mesmo.”²⁶⁹ A coisa do pensamento é mais “uma situação premente” do que uma discórdia. É a unicidade da coisa do pensamento – relativa ao evento epocal do seer – que permite a confrontação dos pensadores entre si. Trata-se, na verdade, de uma oposição singu-

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 189. Seguindo Casanova, opta-se por traduzir *Sache* por “coisa”, diferente de Stein, no texto apenas referido, que se vale da palavra “objeto”. Isso por dois motivos: Primeiro, para preservar a homogeneidade e a coerência das traduções. Segundo, para evitar a objetificação entificante da meditação heideggeriana, que se afasta da historiografia por considerá-la ciência que objetifica o passado, assim como a filologia objetifica a língua filosófica ao analisá-la cientificamente.

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 189.

larizadora das suas respectivas posições fundamentais diante do apelo verbal e histórico do seer, como explanado no item respectivo (1.2).

Hegel é importante para Heidegger porque lhe abre o caminho de um confronto especulativo e filosófico com a história da filosofia, em que a coisa do pensamento é, em si, histórica. A historicidade da coisa do pensamento provém não da temporalidade do sujeito que a contempla, mas de seu caráter de acontecimento, de processo em que o ser se pensa a si mesmo. Para estabelecer um “diálogo pensante” com Hegel, Heidegger precisa abordar, com ele, não só a *mesma coisa*, mas da *mesma maneira*. Isso significa pensar “o mesmo”, a mesmidade do seer, o acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Não se trata, bem entendido, de tratar do igual, de uma reprodução irrefletida, ou de uma paráfrase eloquente dos postulados hegelianos. Interessa tratar o seer *historicamente*, nisso reside uma das principais chaves de leitura da obra heideggeriana. Hegel pertence a uma determinada “época histórica”, o que “não significa absolutamente que pertença ao passado”²⁷⁰, pois a coisa do pensamento é sempre a *mesma*, o seer. Se a coisa do pensamento mudasse no decorrer das eras históricas, não haveria possibilidade de um diálogo efetivo no interior da história da filosofia. No fundo, toda a história da filosofia responde a uma destinação epocal do seer, a um acontecimento apropriativo cujo apelo do seer determina a fisionomia de cada pensador que a ele responde. Essas respostas configuram as diferentes posições fundamentais da metafísica que são responsáveis pela “diversidade do elemento histórico no diálogo com a história da filosofia”²⁷¹. Mas a coisa do pensamento continua sendo sempre a mesma, o seer.

É o seer a medida simples que delimita um tempo histórico, e é o seer o núcleo de que se extrai o pensado e o impensado das posições fundamentais. Heidegger interessa-se pelo “impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial.”²⁷² Essa busca pelo impensado não se resolve, porém, numa espécie de experiência mística do inefável, mas haure o impensado do já pensado, em cujo interior se reserva o que ainda resta a pensar. O impensado está contido, em oculta latência, no já pensado pela tradição. A meditação histórica heideggeriana se realiza, portanto, como destruição da história da ontologia, que destrói na tradição o que nela impede o impensado de vir à tona. Para isso, é necessário penetrar em toda a potência do pensamento antigo, para atentar à voz inaudita que nele ressoa. Nesse sentido, diz Hei-

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.p. 190.

²⁷¹ Ibid., p.191.

²⁷² Ibid., p. 192.

degger: “somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância.”²⁷³

A conquista do impensado não se dá, como Hegel supunha, pela superação dialética que reúne e sistematiza as etapas históricas anteriores em totalidades cada vez mais abrangentes. Para Heidegger, essa conquista exige a liberação do pensamento da tradição filosófica para o interior da dimensão do que ele reserva desde sua origem. Essa conquista se dá a partir do passo de volta ao seer, que caracteriza o diálogo heideggeriano com a história do pensamento. Dito de outro modo, é um procedimento que se perfaz pela destruição da história da ontologia, pois o que se busca com a destruição é exatamente o seer elidido pelos encrostamentos das ontologias metafísicas, isto é, o seer escondido pelas representações entificadas do seer que o omitem por completo em uma projeção do ente. Daí porque a questão da diferença ontológica é central na confrontação com a história da tradição. Com a destruição da história da ontologia, o pensamento tradicional é como que implodido e direcionado para “o âmbito do que dele já foi e continua reservado.”²⁷⁴ A conquista é daquilo que Heidegger denomina “passado-presente”, o qual perpassa a tradição filosófica, o seer que nela permanece velado à epiderme das posições metafísicas fundamentais.

Em nota elucidativa à tradução do texto ‘Identidade e diferença’, Stein atenta para o antagonismo da direção temporal visada pelos dois filósofos: enquanto o pensamento hegeliano requer o *passo para diante*, como pro-gresso (*Fort-gang*), o heideggeriano exige o *passo de volta*, como re-gresso (*Rück-gang*). Se Hegel persegue a sobressunção (*Aufhebung*) no diálogo com a história da filosofia, em que o pensamento conduz para o interior da dimensão dialética que sobre-eleva e unifica os polos antitéticos, Heidegger pensa esse diálogo como *passo de volta*, o qual torna a questão (platônica) da essência da verdade do seer digna de ser pensada. É essa questão que redimensiona toda a história da filosofia, pensada a partir do acontecimento que a envia e a une.

Suscetível de leituras errôneas - como aliás todo o pensamento heideggeriano que visa a superar agonicamente a tradição e a linguagem metafísica a que pertence -, o passo de volta não implica regresso no sentido de passadismo, de tradicionalismo ou de apego antiquário ao passado. Ao contrário, a direção do “longo caminho” a que ele aponta é o futuro acorrentado no passado originário. Passo de volta diz, antes de tudo, o “movimento do pensamento” que

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 192.

²⁷⁴ *Ibidem*.

determina o diálogo heideggeriano com a tradição, operado mediante a confrontação meditativa com o (não-)dito dos pensadores essenciais, que ressoam a voz verbalizada do seer. Como conquista do não dito nas palavras fundamentais da tradição, o passo de volta conduz o pensamento “para fora do que até agora foi pensado na filosofia.”²⁷⁵ E isso a partir do recuo diante do seer, apenas parcialmente observável na história que o representa metafisicamente. O confronto realizado pelo passo de volta é com o *todo* da história da metafísica, com vistas à sua fonte, o seer. É esse seer originário que permanece inquestionado ao longo da tradição filosófica ocidental. E a prova disso é a linguagem metafísica que perpassa todas as posições fundamentais dessa tradição, as quais se revelam incapazes de reconhecer, em sua radicalidade, a *diferença ontológica* entre o ser e o ente.

Essência da verdade, essa diferença é o impensado a ser meditado pela reflexão do passo de volta. O pensamento platônico, que fundamenta a tradição metafísica ocidental, é o responsável pela conformação inicial do esquecimento do ser, da diferença ontológica entre ser e ente. Na verdade, não se trata de um esquecimento passivo, uma falta de memória diante de algo que se viu ou viveu. Afaste-se, de pronto, qualquer conotação psicológica ou memorialística desse esquecimento, pois não se trata, em absoluto, de “uma distração do pensamento humano”²⁷⁶. Trata-se, antes de tudo, de um acontecimento metafísico de retraimento do seer que impede de, ele mesmo, ser retratado verbalmente pelos pensadores metafísicos, que acabam por substituí-lo por representações abstrativas do ente. Diz Heidegger: “O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *lethe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai.”²⁷⁷ O esquecimento da diferença é atribuída ao retraimento do próprio seer, que desvela o ente na totalidade e se esconde na abissalidade da sua diferença em relação ao ente desvelado.

A metafísica – forma de pensamento que conforma a totalidade essencial da tradução filosófica ocidental – só pode ser pensada por causa da diferença ontológica entre ser e ente, de cujo seio ela emerge. Nada obstante, a metafísica não toma conhecimento disso. Despontada com a obra de Platão, a metafísica é o tipo de pensamento que carece de autoconhecimento, e cuja origem permanece impensada a despeito dos múltiplos e fecundos desdobramentos platônicos de sua história bimilenar. Por isso, Heidegger afirma que o passo de volta “se mo-

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 192.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁷⁷ *Ibidem.*

vimentia para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica.”²⁷⁸ Isso é fundamental de ser entendido: é necessário conquistar o espaço de alteridade com relação à metafísica para que se possa confrontá-la autenticamente, isto é, de fora. Só assim se pode analisar a essência ontológica da metafísica, a essencialização histórica da metafísica. Isso significa conquistar, pelo passo de volta, o primeiro início enfocado de fora: quer dizer, no interior do trânsito para o outro início.

O passo de volta se perfaz como um *salto para o outro início*, do qual se pode vislumbrar o primeiro início em sua inteireza e, principalmente, no seu caráter de esquecimento da diferença ontológica. O primeiro início não reconhece a historicidade do ser, pois o hipostasia para além do tempo. Mas esse início é, ele mesmo, uma modalidade histórica e epocal do seer que se retrai em proveito do ente com o qual é confundido. É a subtração epocal do seer que provoca o seu esquecimento. O seer é responsável pelo seu abandono, na fase da culminância final da metafísica. Todas as representações filosóficas do seer dependem do envio com que o seer se apresenta, não são da autoria de pensadores criativos. O seer é histórico, perpassa a tradição historicamente. Para alcançá-lo, não se deve operar uma espécie de “retorno ao histórico”, mas reconhecer a historicidade própria do seer que envia subtraindo-se, demarcando a diferença ontológica que o distingue do ente. É por isso que a tradição do seer é sempre o destino, pois determina a destinação no interior da qual se abre o mundo histórico.

O passo de volta abre o horizonte da efetiva articulação da relação entre ser e ente, da diferença ontológica que os discerne. Não se trata de uma distinção do pensamento, que estabelece a diferença como representação mental acrescentada ao ser e ao ente, como se essa diferença não os constituísse ontologicamente. Heidegger considera essa redução da diferença ontológica à representação mental um rebaixamento da sua natureza. Ser e ente, cada um a seu modo, “tornam-se fenômenos emergindo *da diferença*”²⁷⁹. E é o passo de volta que permite o confronto objetivo dessa diferença, considerada nela mesma, e não na relação metafísica de um elemento ao outro, seja o ser *do* ente – pensado como genitivo objetivo –, seja o ente *do* ser – pensado como genitivo subjetivo. O passo de volta acede à distância a partir do qual a proximidade pode se manifestar. Modulação do projeto de destruição da história da filosofia, esse procedimento do passo de volta *libera* o objeto do pensamento, que é *o ser da diferença*, para uma confrontação. Esse objeto não pode permanecer, de maneira nenhuma, inobjetivado, como permanece no seio da tradição metafísica, que o toma como pressuposto sem jamais

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. CONFERÊNCIA E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 193..

²⁷⁹ Ibid., p. 198.

radicalizá-lo. Imersa no seu interior, a metafísica não pensa a diferença ontológica, porque não pensa a historicidade dos envios epocais do seer. É isso que “deve ser pensado” pela meditação histórica do passo de volta. É isso o “impensado” da tradição metafísica, ínsito ao que é “pensado” e “dito” pelos pensadores essenciais.

O passo de volta reconhece que o seer é “advento”, que manifesta o ente e, simultaneamente, se oculta. Como advento, o seer se oculta no desvelamento do ente do qual se diferencia. O seer se demora na ocultação do presente, do *ser* ente. Nesse texto central, ‘Identidade e diferença’ – que será retomado no próximo capítulo, ao tratar da constituição ontoteológica da metafísica platônica -, Heidegger explica que “o ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente”²⁸⁰. Mas isso não quer dizer que, antes de o ser, transitivamente, ultrapassar para o domínio do ente, o ente não existisse. Da mesma forma, o ser não se move, como num plano físico estático, de um *lugar* para outro, deixando o espaço onde antes se encontrava. O advento do ser ao ente é quando o ser lhe sobrevém desocultando-o. O ente vem à tona, torna-se presente pelo ser que, ao mesmo tempo, se oculta, deixando o ente presentificado. Mediante esse desvelamento do ente pelo ser, pode-se dizer que o ser sobrevém desocultando o ente, permanecendo, ele mesmo, o ser, na diferença abissal que os separa, que os diferencia. Por isso, Heidegger afirma que o “ser mostra-se como sobrevento desocultante”, pois o “ente enquanto tal aparece ao modo do advento que se oculta no desvelamento.”²⁸¹

A noção fundamental que desponta dessa argumentação é a de *Austrag*, a partir da qual se pode pensar a diferença ontológica entre ser e ente em toda a sua radicalidade. Heidegger intenta pensá-la correlativamente à noção de “sobrevento” (*Überkommnis*), como o acontecimento inesperado que manifesta o “advento” (*Ankunft*). Como explica Stein, em nota explicativa à sua tradução do texto analisado, “o ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente.”²⁸² *Austrag* é, então, a de-cisão que significa a irredutível di-ferença entre ser e ente. O sentido corrente de *Austrag* é o de decisão, resolução, ajuste, solução, porém Heidegger lhe empresta um sentido técnico, a partir da filosofia do acontecimento apropriativo, pela qual a história do ser é pensada. O que está em jogo, segundo Casanova, é a “confrontação entre o desvelamento do ente na totalidade e a retração do ser no abismo da sua diferença, uma confrontação que nunca pode ser simplesmente su-

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. CONFERÊNCIA E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.p. 198..

²⁸¹ Ibidem

²⁸² Ibidem.

primida, resolvida, ajustada, mas que dá voz a cada vez a uma tal resolução.”²⁸³ Só ao expor essa tensa confrontação da diferença ontológica é que se decide a configuração do “aí” que provoca e convoca a meditação histórica; é desse aí que se forma o mundo histórico plasmado nas palavras essenciais dos pensadores que souberam ressoar a voz fugidia do seer. Isso porque o sobrevento do ser é ocultado para que o advento do ente seja desocultado. Para Heidegger, interessa pensar a di-ferença de ser e ente que só pode emergir da unidade que os interliga essencialmente:

Ser no sentido de sobrevento desocultante e ente enquanto tal, no sentido de advento que se esconde, acontecem como fenômenos enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença. Somente esta [a diferença] dá e mantém separado o ‘entre’ em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados. A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão de-socultante-ocultante* de ambos. Na de-cisão impera a revelação do que se fecha e se vela; este imperar dá a separação e união de sobrevento e advento.²⁸⁴

A diferença ontológica é o *mesmo*(o *Ereignis*), a partir da qual se pode manifestar o fenômeno de sobrevento do ser desocultante do ente, que advém. Diferidos, ser e ente se unem pela diferença que os distingue. A diferença é o “entre”, o hiato que une e separa o ser do ente e o ente do ser, em uma tensa unidade que os identifica e os distingue. Ambos são simultaneamente desocultados e ocultados ao se distinguirem. Há uma revelação que acarreta o velamento desvelador, sob a forma de sobrevento adveniente. Como salto, o passo de volta conquista esse espaço intermediário do “entre”, sem o qual a diferença ontológica recai em dicotomias e dualismos metafísicos. Esse passo de volta identifica a origem essencial da metafísica, o primeiro início do pensamento ocidental, em um tipo específico de de-cisão da diferença ontológica. Esse tipo específico responde pelo envio destinal do seer, que configura a *época* da metafísica, a qual perpassa todos os desdobramentos que constituem a história da filosofia metafísica.

Mas, como se destacou anteriormente, a tradição metafísica permanece velada a si mesma enquanto de-cisão e, por isso, “esquecida por um esquecimento que a si mesmo ainda subtrai”²⁸⁵. Ou seja, ainda que a metafísica advenha da diferença ontológica que a constitui, a metafísica é incapaz de pensar a diferença ontológica enquanto de-cisão, enquanto diferença. É o passo de volta que rompe com a tradição do pensamento metafísico representativo e ins-

²⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.63 (§14), nota n. 7 do tradutor, Casanova.

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. CONFERÊNCIA E ESCRITOS FILOSÓFICOS.. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 198.(coleções os pensadores).

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 200.

taura a lembrança do esquecido, a saber, a diferença que se caracteriza pela de-cisão de sobrevento desocultante e advento ocultante.

Cerne da diferença ontológica, a implicação recíproca de ser e ente é o que singulariza a filosofia da de-cisão. Segundo essa filosofia, ao se separar o ser do ente, e o ente do ser, reforça-se a união entre eles, que só podem ser pensados em *referência* um ao outro. A decisão é uma referência individualizante, mas que preserva a relação de diferimento como lastro e critério de identificação. Ao diferir e separar, a decisão preserva o vínculo de união a partir da qual ser e ente podem ser distinguidos. Por isso, explica Heidegger em passagem importante do texto analisado:

Na medida em que ser acontece como fenômeno, como ser do ente, como diferença, como decisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar; o ser funda o ente, este, enquanto o mais ente, fundamenta o ser. Um sobre-vém ao outro, um ad-vém no outro. Sobrevento e advento aparecem mutuamente enviscerados no re-flexo que os opõe. Dito a partir da diferença, isto significa: a de-cisão é um circular, um circular de ser e ente, um em torno do outro.²⁸⁶

É precisamente essa dimensão do “entre” que interessa ao passo de volta, dimensão essa esquecida pela metafísica. Por causa disso, a metafísica não pode conquistar o espaço de determinação da sua essência, pois esqueceu-se da diferença ontológica que a constitui, esqueceu-se do lugar a partir do qual essa diferença pode emergir. O passo de volta opera, portanto, a volta *para fora* da metafísica; e isso para espelhá-la, para conquistar a consciência de si de que ela é privada. Essa consciência é a consciência da diferença ontológica por ela esquecida, ignorada. Por outro lado, o passo de volta é *para dentro* da essência da metafísica.

Não se trata de um movimento evasivo, de distanciamento puro e simples da tradição metafísica, como se fosse possível superá-la ignorando-a e rechaçando-a por um ato de vontade. Heidegger é extremamente crítico desse tipo de crítica voluntarista da metafísica, como se ela fosse uma ideologia delimitada pelo próprio homem e não um envio epocal do seer. A “volta” do passo de volta é a superação do esquecimento da diferença a partir da imersão – o para “dentro” da volta – no “destino do ocultamento da de-cisão, o ocultamento que se subtrai.”²⁸⁷

Diferente de Hegel, cujo contato com a história da filosofia é condicionada pelo conceito de *suprassunção* (*Aufhebung*), Heidegger busca nessa história a dimensão esquecida da sua origem, a gênese dos mundos históricos que subjazem a qualquer pensamento filosófico. É o acontecimento apropriativo do seer que forma um mundo histórico, que lhe fornece a medida simples a partir da qual as filosofias são possibilitadas. E esse acontecimento apropriati-

²⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 200.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 201.

vo delinea um modo específico de diferença ontológica, pois, com ele, o seer sempre se retrai no abismo de sua diferença em relação ao ente que descerra.

Como assinala Alexandre Cabral²⁸⁸, após a viragem, a diferença ontológica se manifesta duplamente no acontecimento apropriativo. Primeiro, na não identificação entre a clareira do seer (mundo) e os entes que nela se manifestam. Segundo, a retração do seer na abissalidade que o distingue do ente também registra o caráter ontologicamente diferenciador do acontecimento apropriativo. Inserido na diferença ontológica, o passo de volta articula esse tipo específico de acontecimento apropriativo formador de mundo histórico com a totalidade histórica da qual esse acontecimento participa, isto é, a tradição. Isso porque toda abertura do ente na totalidade, toda formação apropriativa de mundo histórico diz respeito às aberturas anteriores de outros mundos históricos. Por essa razão, acompanhando a argumentação de Alexandre Cabral – cuja tese de doutoramento enfrenta o problema da confrontação heideggeriana com Nietzsche –, “a história da filosofia identifica-se tanto com a pluralidade de acontecimentos apropriativos que sustentaram os conceitos e questões dos filósofos, quanto com a unidade desta pluralidade de envios históricos do seer.”²⁸⁹

A confrontação histórica de Heidegger com a tradição, portanto, parte de um texto em direção à abertura do ente na totalidade que o embasa. A dimensão histórica dessa confrontação concerne à história das aberturas do ente na totalidade que necessariamente incidem sobre os acontecimentos apropriativos dos quais provêm os ulteriores mundos históricos. Toda abertura do ente na totalidade responde às aberturas anteriores – o que não quer dizer a necessária continuidade dos projetos históricos de mundo, como se a filosofia heideggeriana apontasse para um historicismo linear. O fato determinante aqui é que o pensamento de um filósofo essencial, como Platão, Hegel e Nietzsche, está essencialmente condicionado pela tradição a que pertence. Daí porque não se pode jamais ignorar a história da filosofia para fazer filosofia, isto é, para filosofar autenticamente. E a história da filosofia é marcada pela retração, pela subtração do seer que se oculta ao manifestar o ente na totalidade, instaurando e reforçando a diferença ontológica que os demarca.

Essa subtração aponta para uma noção correlata do pensamento heideggeriano: *época*. Época é o modo como o ser se dá historicamente, como se envia e configura o destino de um tempo filosófico, uma abertura de mundo, um descerramento do horizonte do ente na totali-

²⁸⁸ CABRAL, Alexandre Marques, *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. p. 637.

²⁸⁹ *Ibidem*.

dade. Epocal, “o ser se dá, se determina por si próprio, através do modo como se revela.”²⁹⁰. Ou seja, o ser é historicamente destinado; mas essa dimensão epocal de sua história destinal só é percebida quando o pensamento meditativo é capaz de liberar o ser para o acontecimento que lhe é próprio. Por essa razão, o ser somente se dá na dimensão histórica de uma época verbalizada pelas palavras essenciais, como “*physis, logos, hen, ideia, energia, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade*”²⁹¹.

Em ‘Tempo e ser’, outro texto fundamental para a compreensão da epocalidade do seer, Heidegger reconhece o pertencimento mútuo dos elementos essenciais que a metafísica cindiu, tempo e seer, a partir exatamente do acontecimento que os origina, o acontecimento apropriativo que dá tempo e seer. Tempo e seer se implicam mutuamente porque ambos provêm de um acontecimento único que os instaura. Não há seer fora do tempo, pois toda essencialização do seer descortina um determinado tempo, articulando passado, presente e futuro no interior da clareira aberta pelo acontecimento apropriativo²⁹². Nesse sentido, é que a meditação histórica busca o futuro no passado, as possibilidades recônditas do passado a serem liberadas com a nova, porém sempre tradicional, destinação apropriativa. Quer dizer, o fato de um *novo* acontecimento apropriativo se dar, não acarreta um abandono do passado tradicional a que ele pertence. O pensamento heideggeriano não incorre no tipo de pensamento modernista e futurista que aponta para o futuro, vislumbrando a possibilidade de abandonar o passado com um gesto de afirmação da vontade e autonomia.

Pensar a história do seer como *época*, significa pensá-la como dom, doação, envio, destino. A metafísica descuroou o acontecimento apropriativo que dá o seer e tempo em proveito do resultado estático desse *dom*, a presença do ser num presente supratemporal. Ignorada pela metafísica que lhe é tributária, a dimensão essencialmente histórica da história do seer reside no acontecimento do seer, no fato de o ser se dar. Essa doação não é historiograficamente verificável em sua essência, mas apenas a sua superfície. A historiografia da filosofia se detém na superfície filológica do texto sem adentar na camada da diferença ontológica que o originou, isto é, a retração do seer que se vela na abissalidade de sua diferença ao manifestar o ente. As palavras que dizem a medida simples do mundo histórico, visam a dizer o seer, porém o confundem com o ente. Nisso reside a errância fundamental da metafísica, que, em

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.199.(Coleção os pensadores).

²⁹¹ Ibidem..

²⁹² HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.265.(Coleção os pensadores).

verdade, reverbera o acontecimento apropriativo desapropriante com o que seer se envia nessa época de sua história. A metafísica reflete a autoalienação do seer que se subtrai em favor do ente; o ente é o dom do seer, seu envio. Sentido histórico do Ocidente, a metafísica marca a época do esquecimento da diferença ontológica, exatamente porque privilegia exclusivamente a entidade do ente, em detrimento do acontecimento do seer que a envia. Isso equivale a dizer que a história ocidental das essências do seer é caracterizada pela metafísica, que obscurece e ofusca o próprio acontecimento apropriativo²⁹³.

O tempo configurado pelo acontecimento de essência do seer é a clareira temporária do seer, que apresenta o espaço de mostra e configuração de tudo que *é* e pode *vir a ser*. Elemento característico do acontecimento apropriativo, a articulação entre passado e futuro advém do fato de toda essência do seer relacionar-se intimamente com o passado essencial, isto é, com clareiras passadas, de cujo horizonte dependem as determinações dos mundos históricos futuros, vindouros. A essência do seer abre um determinado tempo, mas sempre a partir de uma clareira passada, da abertura epocal que a precede. Por isso a tradição é decisiva na compreensão da epocalidade do seer.

O seer é histórico porque se dá como acontecimento epocal. Porém o seer não se dá a si mesmo, mas se dá doando o ente que descerra na totalidade que configura um mundo histórico. A si mesmo, o seer se retém. A esse tipo de doação com que o seer doa o ente que *é* e *pode ser*, ao mesmo tempo que retém o próprio ser doador, Heidegger chama de “destinar”: “um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto, nisto mesmo, se retém e subtrai”²⁹⁴. Nesse contexto, o elemento histórico da história do ser é o caráter de destinação de que o acontecimento apropriativo do seer se reveste, ao doar um destino e, simultaneamente, retirar-se desse dom. A epocalidade do seer diz respeito, precisamente, a esse tipo de destinação, de doação do seer, pela qual *o seer doa ente*, alijando-se do ente doado para que este ente possa *ser*. Mas o ente jamais exaure o seer de que provém. O seer não é o ser *do* ente, como a metafísica habituou-se a pensar. É a epocalidade evasiva e fugidia que singulariza o acontecimento apropriativo do seer, isto é, um acontecimento apropriativo desapropriante, que faz com que a metafísica tome o ser por entidade do ente. A metafísica não pensa o *Ereignis*, por isso é sempre um pensamento tardio e derivado, por isso ofusca a diferença ontológica. No

²⁹³ Cf. CABRAL, Alexandre Marques, *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. p. 638.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 261. (Coleções os pensadores).

seguinte trecho de ‘Tempo e ser’, Heidegger esclarece o sentido da temporalidade epocal do seer:

História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente.²⁹⁵

A destinação apropriativa do seer responde pelas épocas sucessivas de sua história. A partir da origem, o destino anuncia e antecipa o futuro epocal, o comum-pertencer das épocas. Nada obstante, essas épocas se encobrem ao se sucederem umas às outras, de modo que a destinação inicial de ser como presença se encobriu de modo consolidado na história da metafísica. E é essa história que o projeto heideggeriano visa a *destruir*, para alcançar o acontecimento apropriativo originário que a fundamenta, a diferença ontológica que, nela, permanece impensada e obscurecida. Somente *saltando* fora da metafísica se pode *saltar* na sua essência. Salto aqui significa a busca de um modelo não-metafísico para compreender a metafísica, já que ela mesma não acede ao autoconhecimento de si própria, pois tem um caráter derivado e não mergulha da essência epocal que a originou.

O passo de volta ao primeiro início reconhece que, nele, já se decidiu a configuração ontológico-temporal do ser como presença. O caráter destinamental de decisão, aqui, diz respeito ao fato de que o seer já se enviou epocalmente no primeiro início. Desde a aurora do pensamento grego, que ganha revelado em Platão, o ser é desvelado como pensável e dizível, como *logos*, e isso o temporaliza como presença constante. Heidegger afirma que, desde o primeiro início até hoje, ser significa apresentar; da presença se infere o presente como modalidade privilegiada do tempo ontológico. Ora, essa afirmação preliminar conduz Heidegger à reflexão sobre a consequência filosófica profunda dessa determinação do ser-presença pelo tempo, a coisa do pensamento de que resulta a meditação da conferência estudada, ‘Tempo e ser’. Ser como presença significa que ser é pre-sentar, pre-sentificar, ou seja, o ser conduz ao desvelado, franqueia a aparição de um fenômeno. Diz Heidegger: “Pre-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. No desvelar está em jogo um dar...”²⁹⁶ Como presentificação do ente, como aquilo que traz o ente ao espaço de mostraçãõ do mundo histórico, o seer é dom

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 261.

²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 261.p. 259.

do ente, doa-o destinando-o epocalmente²⁹⁷. Isso é a essenciação epocal do ser que desvela o ente na totalidade de um mundo histórico. Em poucas palavras, a clareia histórico-temporal do seer.

É essa clareira que a metafísica obscurece, ao reduzir o ser ao fundamento entiativo e abrangente do ente. O ser *não é apenas* o fundamento, a fundação do ente, como a metafísica o considera. Para pensá-lo *propriamente*, deve-se abandonar essa representação metafísica do ser como fundamento do ente, em proveito “do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se”²⁹⁸. Isso significa repensá-lo exatamente a partir de sua dimensão epocal de doação do ente; epocal porque, nessa doação do ente, o ser se retrai a si mesmo, velando-se enquanto desvela o ente na totalidade que conforma o mundo histórico, no qual o ente *é e pode vir a ser*. O ser descerra ao ente possibilidades de *ser*. O seer presentifica o ente, torna-o presente. Ao fazer isso, o seer recolhe-se na abissalidade da sua diferença. Diz Heidegger: “Ser não é. Ser dá-Se como descocultar no pre-s-entear”²⁹⁹.

Proposta pelo tradutor Ernildo Stein, essa divisão da palavra “pre-s-entear” evidencia o participio “ente-sendo” (ser) constante na palavra “presentar”, que articula a noção de *doação* e de *presentificação*. O seer doa a presença do ente, permite que ele seja no presente, que permanece *no tempo atual*. O seer não é, pois não se reduz ao ente que *é no tempo presente*, no agora de um momento. Essa é a decisão grega, proveniente do envio epocal do ser que caracteriza o primeiro início do pensamento, para fora do qual Heidegger pretende *saltar*.

Imperceptível do interior da tradição metafísica, essa noção primordial do ser como pre-sentar da presença do ente é a fonte das múltiplas derivações que a registram adensando o seu caráter impensado. No âmbito da tradição metafísica, “o ser é uniformemente determinado como pre-s-entear e presenti-ficar, isto é, desvelamento”³⁰⁰. O ser presentifica o ente dando-lhe o ser que o torna o que é. O ente *é sendo*, estando presente, permanecendo, demorando-se. Presença, o ente *é no tempo presente*, na permanência do momento atual.

Como já ressaltado anteriormente, as transformações no interior da história da metafísica não alteram essa posição fundamental em que ela se assenta. A *idea* platônica é uma entre as varias versões da metafísica que oculta o caráter presentificante do ser que se dá doando o

²⁹⁷ Cf. MARION, Jean-Luc. ‘La ‘fin de la métaphysique’ comme possibilité’, p.22 e ss. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. pp. 11-38.

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 260.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Ibid., p. 263.

ente à presença. Palavras fundamentais como *hén, logos, idea, ousia, energia, actualitas, perceptivo, mônada, posição, conceito absoluto, vontade de poder* são variações de um mesmo tema, escalas cromáticas de uma mesma pauta metafísica. Segundo uma passagem significativa de ‘Tempo e ser’, todas essas palavras são:

palavras do ser, que respondem a um apelo, que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no ‘Se dá ser’³⁰¹. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar.³⁰¹

O destinar do ser, o envio ontológico que configura uma época histórica, é a voz do ser, um apelo, e uma invocação. Como já reforçado ao longo deste capítulo, no âmbito do pensamento heideggeriano, não há autor, doutrina ou escola filosófica, mas destinação epocal do ser que se configura historicamente em palavras fundamentais, que se unem pela pertença à coisa mesma do pensamento, pela qual podem ser confrontadas numa meditação histórica. As palavras fundamentais, proferidas por pensadores essenciais como Platão, são uma resposta que ressoa a fala do próprio ser que abre o ente na totalidade, fazendo-o *ser*. O ente é por causa do envio do ser. Este envio é epocal porque suspende o próprio ser no ato de doar-se ao ente. Doador, o ser, ele mesmo, retém-se nessa doação. O ente é donatário do ser: o ser dá ao ente a possibilidade de *ser*. Entretanto, ainda que recôndito, o ser se libera para o pensamento em forma das palavras fundamentais que o ressoam, que ecoam a sua voz. Ignoto, o ser se confunde com as formas universais de ente, e essa entificação do ser encontra sua representação metafísica inicial de forma mais acabada com a comunidade (*koinonia*) das ideias, sendo estas, por sua vez, reuniões dialéticas dos entes sensíveis, unidades inteligíveis que abarcam multiplicidades reunidas. O pensamento filosófico recorre incessantemente à tradição formada pela sucessão das épocas do destino-do-ser, para que possa identificar, nelas, o acontecimento apropriativo de doação e retração que as caracteriza, a saber, a diferença ontológica a partir da qual elas podem ser efetivamente pensadas, isto é, na radicalidade da sua historicidade epocal.

Em síntese do argumento, Heidegger afirma: “O dar no ‘dá-Se ser’ revelou-se como destinar e como destino de presença, em suas transformações epocais”³⁰². Cabe aqui reforçar os elementos centrais contidos nessa passagem que condensa o assunto analisado: primeiro, o ser não é, ele se dá; essa doação é uma destinação que presentifica o ente, tornando-se presença e permanência estável; ao enviar-se, o ser se retrai ao desvelar o ente na totalidade, eviden-

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 262.

³⁰² Ibidem.

ciando-o enquanto se oculta; a esse ocultamento Heidegger denomina *época*, porque é a suspensão retraída do seer que se subtrai na doação do ente; os envios destinamentais do seer sucedem-se em cadeia, a partir das clareiras passadas dos acontecimentos apropriativos; pela implicação recíproca de ser e tempo, ao dar-se, o ser abre também um tempo, que se dá pela clareira do ser. O tempo do seer é a clareira em que se mostra tudo o que é e pode ser de uma *época histórica*, isto é, de um envio que destina um mundo histórico, o espaço de mostraçã do todo ente que *é* ou venha a *ser*.

Nessa mesma linha de raciocínio, em outro texto determinante, ‘O dito de Anaximandro’, a noção de *época* é articulada com a história do ser e suas palavras fundamentais, assim como o não dito que sempre as caracteriza. A *époché* do ser é o seu “manter-se em si próprio que faz clarear”³⁰³. Afastando-se do método de suspensão fenomenológico husserliano, Heidegger pensa essa *époché* em consonância com o esquecimento do ser que caracteriza a metafísica. A época configura a história do ser, o envio apropriativo que acontece e estabelece um mundo no qual o ente se descerra, se torna aquilo que *é*. Heidegger afirma: “Da Época do ser, vem a essência epocal do seu destino, no qual a autêntica história do mundo *é*. De cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece [*ereignet sich*], súbita e inesperadamente, mundo.”³⁰⁴

O acontecimento de mundo é o envio do ser que confere temporalidade ao mundo. O ser, porém, retrai-se nessa doação, essa retração é a sua suspensão epocal. A essência epocal do ser advém da sua temporalidade, do fato de ele se esconder quando opera essa doação temporal de mundo. Nisso, há dois elementos decisivos: primeiro, a impossibilidade de fixação definitiva de um mundo histórico absoluto, já que a epocalidade do ser torna todo mundo temporal, temporário, provisório. Isso não quer dizer, porém, que os mundos históricos sejam instáveis e totalmente fugazes. Ao contrário, o envio do ser é um destino de que desponta a configuração presentificante do ente na totalidade, ou seja, há uma permanência e uma estabilidade em cada projeto histórico de mundo.

A *epoché* do ser é a clareira (*Lichtung*) que responde à temporalidade de todo mundo histórico, formado pelo descerramento do ente na totalidade. O horizonte temporal da época do ser é chamado clareira porque é a luminosidade que permite a aparição dos fenômenos em geral, o espaço de luz no qual o ente se manifesta, *se dá*. Como um clarão na floresta não suprime a escuridão que a rodeia, a clareira do ser não transcende o abismo que a sustenta, isto

³⁰³ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p.391.

³⁰⁴Ibidem.

é, a retração do ser que a singulariza. O ser mantém-se a si mesmo e, com isso, clareia. O ser goza de certa estabilidade histórica, ao essencializar uma clareira de mostração do ente, ao determinar um mundo. Mas esse mundo estável nunca pode se absolutizar porque o ato que o fundou é suspensivo, retrativo. Como diz Alexandre Cabral, “todo mundo é uma época, porque, para que ele seja formado, é necessário que o seer, ao enviar-se, suspenda a sua essencialização, ao retrair-se no abismo de sua diferença. Desta suspensão advém a unidade e a unicidade do mundo histórico em sua respectiva estabilidade.”³⁰⁵

Ao estudar autores da tradição, como Platão, Heidegger busca a unidade do mundo epocal que os sustenta. Essa unidade diz respeito à medida simples estabelecida pelo acontecimento apropriativo de doação epocal do ente na totalidade. Heidegger questiona sempre a época do ser que as palavras fundamentais de um pensador reverberam. Além disso, importa saber qual é o papel desempenhado por essa época no interior da história da metafísica, que é a variação de acontecimentos apropriativos desapropriados de si, uma vez que toda destinação é uma retração do ser. O modo de se meditar sobre essa medida simples do seer é mediante as palavras fundamentais do pensador que transparecem a unidade do mundo epocal.

A seleção e a reconstrução dos conceitos fundamentais de um pensador soa arbitrária para quem não as integre na “lógica” do acontecimento apropriativo, que embasa toda experiência filosófica de escuta ao apelo do seer. Renovação do projeto de destruição da história da ontologia, esse procedimento interpretativo, chamado confrontação ou meditação histórica, abre novas possibilidades para o pensamento na medida em que relaciona os pensadores à formação de mundo que eles testemunham, mas da qual não são “autores”. Ao atender ao apelo do seer, o pensador poetiza a linguagem do ser, verbalizando a própria coisa do pensamento, que deve ser “traduzida” para as palavras fundamentais, que registram a essencialização epocal do seer. As palavras fundamentais sempre carregam em si uma dimensão de não-dito porque o seer nunca se revela totalmente nelas, no acontecimento apropriativo que as originou e da qual fazem parte. No fundo, as palavras registram a evasão do seer, o seu recolhimento retrativo no ente desocultado na totalidade. A essa evasão Heidegger chama *época*.

É por essa razão que Heidegger afirma que, ao se traduzir uma palavra fundamental, a atenção meditante se volta não à letra, mas à coisa do pensamento que a anima. A tradução é da coisa do pensamento, não da palavra que a registra. Diz Heidegger: “Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sache*] das

³⁰⁵ CABRAL, Alexandre Marques, *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. p. 643.

próprias coisas. [...] é a própria coisa que, na tradução de uma língua [*Sprache*] para outra, deve ser traduzida.”³⁰⁶

Isso precisa ser bem entendido para a compreensão do projeto hermenêutico que anima as traduções heideggerianas de Platão, como a tradução da alegoria da caverna, traduzida, interpretada e “destruída” num texto como ‘A doutrina platônica da verdade’, estudado nos próximos capítulos. O que está em jogo, aqui, é o “diálogo do pensar” com aquilo que, nele, é efetivamente dito. “O pensar do ser é um modo originário de poetar”³⁰⁷, assinala Heidegger. Esse poetizar é uma tradição pensante da verdade do ser contida nas palavras fundamentais, é uma escuta da verdade do ser. Ou seja, o tradutor ouve antes o ser do que o texto que o retrata. Desse modo, a tradução heideggeriana nunca é científica, filologicamente comprovável. A tradução genuína é obra do ser, é sempre um “encontro histórico das linguagens históricas”: um acontecimento apropriativo silencioso, no qual se percebe o destino epocal do ser. Essa tradução só se abre ao pensar meditativo, que é “o poetar da verdade do ser no diálogo histórico dos pensadores”³⁰⁸. É isso que Heidegger almeja ao confrontar-se com Platão, cujas palavras essenciantes do ser nada dizem às análises historiográficas e filológicas. Para tanto, é preciso despir os hábitos da representação metafísica dominante para escutar a palavra não-dita do ser que sempre emerge do dizer essencial.

A recuperação das palavras fundamentais na língua original em que foram escritas se deve exatamente pelo fato de seu sentido ter sido pulverizado, embotado e ofuscado pela tradição metafísica, a qual se deve *destruir* a fim de escavar o solo originário do acontecimento apropriativo que embasa todas as filosofias. Quando se recebe as palavras filosóficas fundamentais sem a atenção hermenêutica ao ser que nelas fala, elas renovam a compreensibilidade corrente e vigente na língua traduzida, tendo seu sentido originário totalmente esvaziado³⁰⁹. Partindo desse problema hermenêutico da tradução, Heidegger efetua o diálogo *poético* com as palavras fundamentais – contidas, por exemplo, no dito de Anaximandro e na alegoria da caverna de Platão – sempre à escuta do apelo do seer, não à escuta dos textos deles, em si

³⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 372-373. Trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 371-440.

³⁰⁷ Ibid., p. 380.

³⁰⁸ Ibid., p. 439.

³⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, p. 387. trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 371-440.

mesmos considerados. O que desponta aqui é a importância do não-dito ínsito a todo dito essencial.

Desse modo fica claro que a atividade filológica e historiográfica de Heidegger é subordinada ao interesse meditativo norteador de seu projeto hermenêutico: escutar o ser, e não somente o expressamente dito nos textos, considerando a suposta literalidade das obras. Os autores lhe interessam apenas na medida em que ressoam o ser, que é verbalizado e manifestado nas palavras fundamentais. Quer dizer, o seu interesse é manifestamente escutar a voz do ser, e não organizar tendências, escolas e influências intelectuais entre os pensadores. Como explanado no item anterior, a historiografia e a filosofia da história são incapaz de remeter os pensadores à sua verdadeira fonte, o acontecimento que lhes descerra o mundo. Segundo Heidegger: “Andar a procura de dependências e influências entre os pensadores é um mal-entendido do pensar. Cada pensador é dependente, é, nomeadamente, dependente da ressonância [*Zuspruch*] do ser.”³¹⁰

Isso porque “a riqueza essencial do ser” reside nas “palavras arcaicas fundamentais” (*in der frühen Grundworten geborgene Wesensreichtum des Seins*); é o “pronunciamento [*Anspruch*] do ser que fala nestas palavras, que determina a filosofia na sua essência”³¹¹, e não a suposta criatividade dos filósofos, considerados como autores cuja inspiração lhes permitiu conceber uma doutrina filosófica de explicação de um mundo. Ao contrário, os filósofos são a voz das palavras essenciais do seer, que se destina epocalmente na história de sua *verdade* (*aletheia*), que é autovelamento do próprio seer e descobrimento do ente. Essa riqueza essencial encontra-se, porém, “soterrada” pela sedimentação metafísica com que a tradição platônica a encobriu. Por esse motivo, a escuta genuína da essência verbal do ser pressupõe a destruição dessa camada entificante, objetivante do ser, que o neutraliza como entidade máxima do ente, como ente mais geral, vazio e abstrato.

Se a essência da história é desconsiderada, ignorada, ou esquecida, de que servem as historiografias e as filosofias da história? Sem a verdade do seer verbalizada, que é a sua essência epocal, qual é a valia de se enumearem as fases e períodos do pensamento filosófico? Sem a coisa mesma, não há confrontação, meditação histórica. Por essa razão, indaga-se Heidegger:

Para que nos servem todas as filosofias da história, apenas historiograficamente calculadas, se, com a sinopse dos materiais historiograficamente aduzidos, elas não mais do que cegar, se

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, p. 436. trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 371-440.

³¹¹ *Ibid.*, p. 411.

elas esclarecem a história sem nunca pensarem nos fundamentos das suas razões explicativas a partir da essência da história e esta a partir do ser ele próprio?³¹²

Pelo caráter temporal, epocal e fugidio do ser, que se subtrai “na medida em que se descobre no ente”, toda época da história do mundo é uma “Época de Errância”³¹³. Isso se dá pelo acontecimento apropriativo que caracteriza toda abertura histórica de mundo. A errância é a essência da história, pois o que é histórico não se reduz ao ser do ente. O ser clareia o ente de modo errante. O ente, então, acontece a partir da errância (*Irre*), pela qual passa ao largo do ser que o funda. Esse espaço errante é o “espaço do estar-a-ser história”³¹⁴. É a errância que confere caráter de destino à história. O destino é o envio epocal do ser que se doa ao ente e, simultaneamente, se recolhe na abissalidade da sua diferença. Atenta à fuga do ser, a meditação histórica é capaz de perceber a errância, mas a historiografia não, pois esta permanece arraigada nas distâncias cronológicas e nas séries causais. Ser historicamente significa estar em errância em relação ao que é grego, o que não significa proximidade ou distanciamento do ponto de vista historiográfico³¹⁵. Por se subtrair ao se descobrir no ente, o ser revela-se sob o ambíguo signo da *aletheia*, em que “traz o não-estar-encoberto do ente”, fundando o “estar-encoberto do ser”. Esse encobrimento é um “recusar-se que se mantém a si próprio”³¹⁶. Só a partir dessa *époché* do ser, a história é pensada em sua essência temporal, de errância, de velamento, de esconderijo do ser.

Como analisado no item 1.4., o texto ‘A essência da verdade’ marca a viragem heideggeriana, o salto no interior da essenciação do acontecimento apropriativo. Ele traz, pela primeira vez de modo explícito, a noção de *histórido seer* a partir da verdade da essência, entendida em sentido verbal do acontecimento processual de essenciação do seer, como diferença que vige entre ser e ente. A errância é conceituada com o recurso à ambiguidade da noção grega de *aletheia*, desvelamento do ente e velamento do ser, e articulada com a liberdade extática do ser-aí. Diz Heidegger neste texto decisivo: “É nesta simultaneidade do desvelamento e do encobrimento que impera a errância. O encobrimento do que está velado e a errância

³¹² HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, p. 377. Trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 371-440.

³¹³ Ibid., pp. 390-391.

³¹⁴ Ibid., p. 390.

³¹⁵ Cf. ibidem.

³¹⁶ Ibidem.

pertencem à essência inicial da verdade.”³¹⁷ A errância constitui a história do ser, não sendo algo de adventício ou provisório. A história é sempre errante porque nunca exaure o acontecimento apropriativo do ser de que provém. Ela *erra* porque o ser, ao doar-se na abertura do ente desvelado, sempre se oculta, se esquiva no “império [o domínio] da história”³¹⁸. O seer é o “velar iluminador”, é uma retração que se encobre ao desvelar o ente na totalidade. O seer é a clareira denominada *aletheia*. Indissociável da essência da verdade do ser é a temporalidade que lhe é própria, a sua epocalidade histórica, que confere o caráter de destino errante ao envio do seer.

A essência do tempo – repete-o Heidegger reiteradamente ao longo de sua obra – não é nada de ente, não é o “vazio da aparência do tempo retirada do ente, sendo este visado de um modo objetivante”, como afirma em ‘O dito de Anaximandro’³¹⁹. O tempo histórico é o tempo da retirada do ser, em que o ente se desvela, ao passo que o ser se esconde. É por isso que Heidegger se ressentia da ausência de interpretação apropriada da história da filosofia, pelo esquecimento do acontecimento apropriativo que a caracteriza. E esse acontecimento tem o seu primeiro início decisivo na aurora grega da filosofia. Com os gregos, começa a Época do ser; essa época só pode ser compreendida se pensada epocalmente, isto é, se reconhecida como suspensão e retraimento do ser, que configura todo o *destino* da metafísica ocidental como esquecimento do ser. O ser é esquecido porque ele mesmo se retraiu ao enviar o ente na totalidade, quando do primeiro início. Essência da errância, esse retraimento ocasionou o esquecimento do ser por parte da tradição metafísica. Niilista, a metafísica tona-se, então, o destino do próprio ser, que se envia no ente como ausência. A metafísica é niilista porque ignora a essência epocal do ser e o abandona ao substituí-lo pela entidade do ente. Esse abandono começa com o esquecimento do ser suscitado pela cristalização do ser como *idea* na obra de Platão.

No texto aqui estudado, ‘O dito de Anaximandro’, Heidegger expressa de modo claro o projeto que o anima ao confrontar-se com a história da filosofia ocidental. Com sua filosofia, Platão consolida o esquecimento da diferença entre ser e ente que singulariza o “acontecimento da metafísica”, que desponta no primeiro início da filosofia. Com efeito, “a história

³¹⁷ HEIDEGGER, Martin. ‘A essência da verdade’, p. 210. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p.189-214.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

³¹⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.p. 391.

do ser começa com o esquecimento do ser, começa com o ser a reter em si mesmo o seu estar-a-ser, a diferença em relação ao ente.”³²⁰

Mas se o esquecimento da diferença é o próprio destino do ser no primeiro início da sua história, como se pode contorná-la? Como se lembrar da essência do ser se ele se envia retraído na tradição metafísica? Em outras palavras, como lembrar-se do ser se ele mesmo se doa desapropriado no ente, se ele se esconde em sua diferença abissal? A resposta a esse intrigante questionamento repercute o núcleo do pensamento heideggeriano. De fato, a resposta só é possível com a compreensão da viragem, do pensamento do ser como *Ereignis*, como *aletheia*, isto é, pela ambiguidade do velamento e desvelamento, presente nas palavras fundamentais.

O decisivo na meditação histórica é a capacidade de se experimentar o esquecimento da diferença na sua radicalidade e vislumbrar a possibilidade de superá-lo. Isso significa penetrar na essência alienada da metafísica, na essência do acontecimento que a gerou e a privou de transparência, porque a mergulhou numa dimensão de opacidade em relação ao seu fundamento. É por isso que a metafísica impede a ontologia genuína, é por isso que é necessário destruir a história metafísica da ontologia, a fim de repetir a questão do ser, questionando-o a partir dele mesmo, e não a partir do ente com o qual ele se deixa confundir. É necessário, então, a conquista da experiência do esquecimento como esquecimento, em direção a um pensamento rememorante mais originário. Só se sabe que se esqueceu de algo depois de ter-se lembrado da sua existência. O esquecimento pode permanecer, ele mesmo, esquecido. E é isso que a tradição metafísica preserva: o esquecimento do esquecimento, porque ela opera, na verdade, com um substitutivo ao ser, o seu vulto no ente.

Heidegger tenta resistir ao caráter absorvente e hegemônico da tradição metafísica pela escuta da voz do ser que ecoa nas palavras fundamentais, as quais preservam um “vestígio” que registra a diferença entre ser e ente. É só mediante esse vestígio que o esquecimento do ser pode ser, primeiramente, reconhecido e, posteriormente, superado. Ao se reconhecer o caráter tardio e derivado da metafísica, o pensamento do ser pode *saltar* para além dela. Essa diferença ontológica se clareou (*sich gelichtet hat*) na palavra inicial do ser (o *to kreon*, de Anaximandro), em cuja sequência se desdobra as palavras posteriores da história do ser³²¹. Sem a sólida compreensão do que seja a história do ser, tratada neste capítulo, todo o esforço subsequente desta tese redundaria ocioso, a compreensão das palavras platônicas *idea* e *aletheia*.

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440. trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p. 430.

³²¹Ibid., p. 391.

O vestígio do seer nas palavras originárias se dá como o não-pensado, o não-dito que convoca e invoca o pensamento do seer. Como reforçado neste capítulo, é o próprio ser que se pensa a si mesmo na meditação histórica, é ele que se confronta consigo, com a coisa mesma do pensamento que ele mesmo é. Só assim se pode “experimentar historicamente o não-pensado do esquecimento do ser”, “como aquilo que há de pensar, o “destino do ser”³²². Para isso, é necessário um *salto* no fundamento impensado do ser, que configura o inaudito do outro início do pensamento, sendo esta a temática do próximo item.

1.7 Salto ao outro início

Para desenvolver a argumentação que motiva este capítulo, deve-se agora compreender da noção de *salto ao outro início*, salto que se distancia e supera a metafísica. No próximo item, que encerra o capítulo, discutem-se as noções de *Andeken* e *Vordenken*, completando a reflexão sobre o modo de Heidegger se confrontar com Platão.

Se o primeiro início do pensamento é marcado pela metafísica, que pergunta pelo ser do ente, o outro início volta-se à verdade do próprio seer, considerado nele mesmo e independente do ente que o subjuga na tradição platônica. É o salto que perfaz a meditação histórica, rompendo com a entificação metafísica do ser, que o torna uma representação subjetiva, eidética. O salto considera o ser na radicalidade do acontecimento apropriativo (*Ereignis*). O passo do primeiro ao outro início é chamado por Heidegger de *trânsito* e ocupa a segunda fuga das *Contribuições*, seção denominada *Zuspiel*, o Interlúdio, ou Lance.

Como se tem visto ao longo dos itens anteriores, Heidegger considera ingênuo uma negação pura e simples da metafísica, rechaçando-a *de fora*, como se fosse possível a sua simples desconsideração como um “erro” intelectual de pensadores incapazes ou desatentos. Isso configura um absurdo no âmbito do pensamento histórico-ontológico desenvolvido por Heidegger, que reconhece a errância essencial de toda época da história destinamental do seer. Só se pode conquistar o outro início mediante um *salto*, que parte do primeiro início e o supera a partir do *trânsito*. Esse trânsito é uma *reiteração* (*Wiederholung*) do primeiro início, e nisso reside a importância capital da obra de Platão, que é a culminância inicial desse início decisivo na história do seer enquanto metafísica. Para a compreensão dessa complexa meditação histórica, deve-se acompanhar, ainda que de forma sucinta, o projeto que anima as *Contribuições* e o núcleo das três primeiras fugas da segunda obra-prima heideggeriana (depois de

³²²HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p. 391.

Ser e tempo): 1. a ressonância do primeiro início, 2. o interlúdio do trânsito ao outro início e 3. o salto em que esse trânsito se efetua.

Com efeito, as contribuições à filosofia dessa obra póstuma de título se dão como uma filosofia do trânsito (*Übergang*), uma filosofia que se ancora na transitividade ao outro início, na abertura do espaço de jogo temporal (*Zeit-Spiel-Raum*) que franqueia a passagem do modo metafísico de pensar o ser – a partir do ente – e o outro início não-metafísico, à escuta da destinação epocal do seer, no acontecimento apropriativo. Esse *espaço de jogo* é o espaço do trânsito, a ser atravessado pelo salto ao outro início, pela conquista de um novo horizonte interrogativo, apartado do primeiro início. Heidegger afirma que a era dos sistemas passou³²³, pois é a sistematicidade que caracteriza a metafísica; o pensamento em transição das *Contribuições* não visa a refundar um novo sistema filosófico, uma nova construção metafísica acerca da entidade do ente, mas almeja a preparação à emergência da verdade do seer.

“O pensamento transitório produz o projeto fundante da verdade do seer como meditação histórica”³²⁴, afirma Heidegger no sugestivo primeiro parágrafo da obra, denominado ‘As contribuições’ questionam ao longo de um caminho...’ As contribuições abrem um caminho, um espaço de questionamento que prepare o futuro do outro início, demonstrando a insuficiência do primeiro início e denunciando o seu fim iminente, seu incoercível exaurimento. O “espaço de jogo temporal” é exatamente o lugar da abertura à verdade do seer, onde a história se torna o lugar das decisões epocais, pensadas a partir do acontecimento apropriativo que configura a fisionomia ontológica das filosofias. O pensamento histórico é transitivo porque interroga o impensado do primeiro início – “o primeiro sido do ser”, como ser do ente – com vistas ao “extremo futuro da verdade do seer”³²⁵, conquistando, assim, a até agora impensada essência do seer como *aletheia*, como clareira.

Trata-se de *preparar* o caminho, de instaurar “o espaço de jogo temporal” correspondente à “disposição histórica para a verdade do seer”, como acolhida ao “seer mesmo como acontecimento apropriador” que destina toda a história³²⁶. Ou seja, o pensamento histórico do seer delineado nas *Contribuições* é um pensamento transitivo, preparatório e antecipatório do outro início. Essa preparação é a instauração do espaço de jogo temporal, em que o tempo seja

³²³HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.22 (§1, ‘As contribuições’ questionam ao longo de um caminho...’).

³²⁴Ibid., p.23.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Ibid., p.200 (§125, ‘Seer e tempo’).

experimentável como lugar extático da verdade do seer. O salto é a trans-posição – o transporte no sentido de ex-tâse temporal – à região clareada, na qual o seer “se reúne em sua essência”³²⁷ de clareira, de abertura iluminada para a mostração dos entes. Em poucas palavras, o seer como *alehteia* só é entrevisto no salto ao outro início, pois a essência do seer jamais pode ser “calculada”, analisada ou racionalizada como “algo presente à mão”³²⁸, como uma entidade metafísica extraída abstrativamente do ente com vistas à compreensão do próprio ente. O salto convida à preparação, ao aguardo da essenciação do seer que advém como um “golpe”³²⁹. O salto localiza o pensamento histórico no interior da transitividade do espaço de jogo temporal, em que a verdade do seer se essencia historicamente, epocalmente. Como explica Casanova, esse espaço não é apenas um horizonte de ação, de espera ao outro início, porém, mais radicalmente, “uma possibilidade de emersão”³³⁰, isto é, de emergência do outro início pela essenciação da verdade do seer no interior do acontecimento apropriativo.

É essa passagem que franqueia um pensamento vindouro, iminente, uma disposição de pressentimento para uma consumação que só ocorrerá no futuro, o qual se pode apenas preparar e aguardar. A lembrança da verdade do ser como acontecimento apropriativo acena para outro lance, outro passe (*Zuspiel*) da Filosofia, que a joga adiante do que sempre deveria ter sido pensado, mas que foi obnubilado pela tradição metafísica do primeiro início.

É por essa razão que a primeira fuga das *Contribuições* denomina-se “ressonância”, a qual tematiza exatamente o esquecimento (*Vergessenheit*) do ser em favor do ente, a partir do abandono (*Verlassenheit*) do ser na história da metafísica. A ressonância contempla o apogeu do abandono do ser na técnica moderna, que o considera exclusivamente como ente e o domina pela manipulação matematizante do cálculo e da quantificação, culminando na “maquinação” (*Machenschaft*) total do ser entificado. O gesto heideggeriano fundamental é articular essa maquinação moderna à metafísica desde seu início platônico. Consolidando a hegemonia da ciência e da técnica, a modernidade apenas desenvolveu a potencialidade ínsita ao primeiro início da filosofia, pensada na sua dimensão metafísica de *poiesis* e *techné*. Essas dimensões metafísicas foram absorvidas pela noção moderna de subjetividade, que ganha primazia em

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2.ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.p.200 (§125, ‘Seer e tempo’).

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ CASANOVA, Marco Antônio. ‘‘Pensiero in transizione’’: Heidegger e l’altro inizio’ della filosofia’, p.45. In: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXXI (2009), pp.43-70.

relação aos entes representados. O ser é reduzido à entidade representada por um sujeito vivencial. “Vivência” (*Erlebnis*) torna-se um conceito central nesse processo de essencialização do ser. A entificação do ser é promovida e superdimensionada, portanto, pela subjetividade moderna, que radicaliza a metafísica produtivista já presente desde o primeiro início. Heidegger assinala que ambas as noções – maquinação e vivência – nomeiam a história da verdade e da entidade como história do primeiro início.³³¹

Esse abandono do ser é essencialmente niilista, porque o nega em prol da dominação maquinal do ente quantificado e calculado. O ser é restringido à disponibilidade do ente. O que caracteriza esse abandono é ausência total de limites na apropriação técnica da realidade. A essa característica do niilismo metafísico, Heidegger denomina *gigantesco* (*das Riesenhafte*), que reduz todo ente à representação subjetiva e vivencial e à quantificação matemática para o cálculo manipulador, o que, na sua obra tardia, Heidegger denominará o arrazoamento (*Ge-stell*). Fundamentos do gigantesco, a maquinação e a vivência desconhecem qualquer limitação, negam fronteiras de qualquer ordem. A perda de limites corresponde à demissão niilista de critérios e fundamentos para o estabelecimento de valores e metas de vida, que poderiam guiar o sentido da existência, individual ou coletiva. O niilismo nietzschiano é, portanto, a vontade de nada, a negação radical da vida³³², e corresponde ao abandono do ser na era da técnica.

Esse processo histórico de esquecimento do ser, que encontra sua culminância no niilismo técnico, não obstrui por completo o acesso ao ser. O fato de ter sido abandonado ao ente, não torna o ser inacessível, ocultado definitivamente. A finalidade, então, da primeira fuga das *Contribuições* é provocar a ressonância do ser, ressoá-lo para provocar a lembrança da sua presença remota, principalmente entender como ele começa a evadir-se no primeiro início.

O esquecimento do ser provém do abandono do próprio ser. Não é o homem que o abandona – ele não poderia fazê-lo por suas próprias forças. Mas é o ser que se evade, que abandona o homem ao desvelar o ente como totalidade manipulável, aberta à representação vivencial subjetiva. A ressonância é muito importante na economia das *Contribuições* porque visa ao reconhecimento do abandono do ser, para que se possa reconquistá-lo, primeiramente pela lembrança dessa fuga, em seguida com o salto ao outro início, transitando a partir do primeiro início. Ressoar o abandono do ser permite a escuta da presença distante do ser que se

³³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.118. (§68, ‘Maquinação e vivência’)

³³² Cf. Ibid., p. 122 e ss. (§72, ‘O niilismo’).

afasta no horizonte do primeiro início da filosofia metafísica. Por isso, “com a ressonância se faz, pela primeira vez, a experiência da necessidade do trânsito do esquecimento do ser à verdade do seer, e se vislumbra com isso a viragem (*Kehre*) ao outro princípio.”³³³

O salto ao outro início implica uma transição que em nada é linear, previsível ou calculável. Há um grande risco nesse trânsito, pois o salto não é em direção a algo já conhecido, antevisto ou antecipado. Isso exatamente porque, como analisado nos itens acima, a confrontação (*Auseinandersetzung*) com os gregos não é um retorno historiográfico – que enumera os fatos em uma escala de sucessão objetiva e linear -, ou uma suposição filosófica de como eles supostamente se interpretaram a si mesmo, mas é um confronto *histórico*, que concerne ao acontecimento (*Geschehen*) do próprio seer. Dessa forma, o salto se insere, radicalmente, no âmbito da história epocal do seer, estudada nos últimos itens. O salto para o outro início é o afastamento do primeiro início da metafísica, mas não para um âmbito exterior a ela. Ao contrário, a transição do primeiro ao outro início – que compõe a segunda fuga das *Contribuições* – é a transformação do ser tratado como ente em vistas à verdade do ser. Esse trânsito exige o retorno ao primeiro início para ultrapassá-lo, para distanciar-se dele, em uma forma de “retrocasso frente a ele”³³⁴. Ou seja, o salto para o outro início é um afastamento da metafísica para o interior de uma dimensão mais originária, para a dimensão *histórica* que a originou, precisando, para tanto, efetuar uma compreensão da essência epocal da metafísica. O outro início precisa do primeiro, tanto quanto o primeiro só pode ser suficientemente conhecido à luz da transição ao outro. Isso porque o outro início desponta na confrontação com a história da metafísica enfocada como história do seer. Somente em vistas ao outro início é que o primeiro início ganha contornos precisos de sua inicialidade.

Acolhendo a experiência da ressonância da verdade do ser no interior do seu abandono metafísico, o interlúdio (*Zuspiel*) esboça a primeira ponte entre os dois inícios. Essa ponte é a transição do ser como entidade para a verdade do seer como acontecimento apropriativo. Ora, essa transformação demanda a confrontação dos dois princípios, o metafísico e o ontológico-historial. Para que essa confrontação seja possível, é necessário que, de algum modo, o outro início desponte no horizonte de pensabilidade da meditação. E é esse o papel do interlúdio, antecipar o outro início, torná-lo possível pela disposição que o prepara, que o rememora como possibilidade latente do primeiro início. O retraimento da verdade do seer, que caracteriza o primeiro início, não elide a lembrança dessa verdade na transição ao outro início, com o

³³³ MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta, 2000. p. 157.

³³⁴ *Ibidem.*

qual a diferença entre ambos se revela. Trata-se do inverso. O outro início salienta o primeiro por intermédio da conquista do espaço transitivo que os une e distancia. O trânsito permite exatamente o autoconhecimento de que é privado a metafísica, que sequer sabe que confunde o ser com o ente, como argumentado no item 1.2.

Como afirma Heidegger, “o trânsito conduz a *pergunta diretriz* (o que é o ente?, pergunta pela entidade, ser) à *pergunta fundamental*: o que é a verdade do seer?”³³⁵. Por isso, “a apropriação originária do primeiro início (quer dizer, apropriação da sua história) significa por o pé no outro início.”³³⁶ O primeiro início experimenta, então, a verdade do ente, sem questionar-se sobre a verdade como tal, porque o que se desvela nesse primeiro início, a entidade do ente, domina-o por completo. Nisso reside o caráter hegemônico da metafísica, que obstrui o caminho do questionamento pelo ser pela circunscrição de todo o questionarnos limites do ente. O outro início, por sua vez, experimenta a verdade do seer, perguntando-se pelo ser da verdade; isso significa que o outro início questiona o essencializar-se do seer, o processo *alethético* de essenciação com que ele vem à tona como acontecimento apropriativo³³⁷.

De fato, a meditação histórica, entendida como a confrontação com o primeiro início, pressupõe a transição ao outro início. Há aqui uma complexa relação de implicação, reciprocidade e alteridade. Os dois inícios são impensáveis separadamente. É só a partir do primeiro início que se pode saltar ao outro início. Por outro lado, sem o trânsito ao outro início, o primeiro não pode ser conhecido com a alteridade e o distanciamento que revela o fundamento histórico que o destina. Em outras palavras, sem a pergunta fundamental – sobre a verdade histórica do seer -, a pergunta diretriz não vem à tona em sua diferença e especificidade. Nesse sentido, afirma Heidegger: “Como transeuntes [aqueles que perfazem o trânsito], temos que passar através de uma meditação essencial sobre a *filosofia* mesma, para que a filosofia alcance o início desde o qual ela possa ser novamente ela mesma por inteiro, sem precisar de qualquer ajuda.”³³⁸

Essa reciprocidade dos dois inícios interligados, o primeiro e o outro, é radicalizada na terceira fuga, que trata propriamente do *salto*. A aproximação meditativa ao primeiro início franqueia ao mesmo tempo o distanciamento em relação a ele, distanciamento esse que vem pensado como desprendimento. À medida que se conhece o fundamento da pergunta diretriz,

³³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.147.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ibid., p.152.

³³⁸ Ibid., p.151.

conquista-se alteridade em relação a ele, sente-se liberado dele. Com isso, abre-se a possibilidade de se pensar o outro início. Nada obstante, no âmbito do pensamento do *Ereignis*, não se trata simplesmente de *pensar* o outro início, mas de saltar no âmbito desconhecido que ele é. Desconhecido refere-se ao caráter impensado que é o dele, pois ele foi apenas vislumbrado como ausência em meio a uma confrontação histórica.

A metáfora do *salto* – o pular de um lugar a outro, conquistando, pelo ar, um novo solo aos pés - indica que o trânsito não se dá de maneira linear, progressiva. O salto não é um passo adiante, em que a abertura das pernas denota a transição compassada e coesa de um lugar a outro. Ressaltando a indissociabilidade do salto e do acontecimento apropriativo, explica Casanova:

A metáfora do salto – se for possível realmente falar de metáfora – evidencia o caráter repentino do acontecimento adveniente [*avvenimento*]. O ‘acontecimento apropriador’ assinala uma dinâmica repentina, um movimento instantâneo de rearticulação da historicidade do ser-aí, para dizê-lo com brevidade, um átimo de decisão veritativa. A essa decisão, então, não se pode jamais aceder através de uma passagem lógico-causal e tampouco aproximar-se a ela segundo um processo gradual.³³⁹

Como se vê, a subtaneidade do salto corresponde ao caráter adveniente do acontecimento apropriativo do seer, que se precipita no “espaço de jogo temporal” (*Zeit-Spiel-Raum*) aberto pelo pensamento transitivo das *Contribuições*. O pensamento que promove a transição atinge, saltando, a prontidão ao apelo veritativo do seer, pois “o salto é o saltar para a disposição da pertença ao acontecimento apropriativo” (*die Er-sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis*)³⁴⁰. O salto é um ato abrupto que corresponde ao caráter adveniente e inesperado do acontecimento apropriativo do seer, o qual não pode ser simplesmente alcançado pelo pensamento como uma abstração dialética ou como uma demonstração lógica. O acontecimento histórico do seer, que denota a irrupção e o simultâneo ausentar-se do seer, não pode ser forçado ou provocado pelo pensamento. Ao contrário, o pensamento deve preparar-se para acolhê-lo, mediante o salto que instaura a região aberta do “espaço de jogo temporal” (*Zeit-Spiel-Raum*). Esse é o lugar do momento adveniente, que torna acessível e durável, no ser-aí, a fissura abissal do seer que se manifesta ocultando-se. Instantâneo, imprevisível e arriscado, o salto corresponde ao caráter sub-reptício do *Ereignis*, que não é um *a priori*, não está em nenhum lugar prévio e não depende, em absoluto, de qualquer tipo de representação subjetiva.

³³⁹CASANOVA, Marco Antônio. ‘Pensiero in transizione’: Heidegger e l’altro inizio’ della filosofia’, p.51. In: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXXI (2009), pp.43-70.

³⁴⁰HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2.ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 185. (§120, ‘O salto’)

Assim, o salto não é um passo contínuo e esperado do primeiro ao outro início. Ao contrário, o salto significa que o trânsito atravessa uma fissura abissal, intransponível por um passo previsível e calculável antecipadamente. Essa ruptura radical é “a verdade do seer em sua retirada definitiva do ente e em sua viragem radical ao acontecimento apropriativo”³⁴¹. Com efeito, o salto revela o seer como abismo, afastando toda referencialidade metafísica ao ente. Por isso, o salto é extremamente arriscado, porque: “O salto, o [ato] mais ousado no proceder do pensar inicial, deixa e arroja todo o convencional atrás de si, e não espera nada imediatamente do ente. Em vez disso, e antes de tudo, salta ao pertencimento do seer no seu pleno essencializar-se como evento”³⁴².

Esse trecho emblemático, com que Heidegger começa a terceira fuga das *Contribuições*, traz uma noção extremamente precisa sobre a natureza do salto. Ele é um arrojamento, um lançamento impetuoso em direção ao desconhecido do outro início. O seu caráter arriscado provém da insegurança de abandonar-se o lastro metafísico do ente com que a tradição oriunda do platonismo do primeiro início habituou-se a pensar o ser. A permanência da metafísica, sob a forma de variados platonismos ao longo da tradição ocidental, diz respeito a essa dificuldade que encerra a decisão originária e histórica de romper com a segurança da entificação do ser.

Não é fácil afastar-se da dominância do primeiro início, uma vez que ele renova a evasão do próprio ser que se envia desapropriado. O trânsito promovido pelo salto instaura o abismo que convoca a decisão originária, porque estabelece uma situação de alternativas mutuamente excludentes: *ou* permanecer detido no fim da metafísica, cujo exaurimento toma formas cada vez mais grosseiras e infundadas (como o biologismo e teorias semelhantes), *ou* lançar-se para o outro início, ou seja, decidir-se pela sua preparação³⁴³. Nessa bifurcação, não resta espaço para evasivas, nem para subterfúgios. Toda filosofia heideggeriana tardia aponta para essa *transicionalidade*. A preparação para o outro início, que só se dá pelo salto, é, ela mesma, já um salto. Ou seja, a confrontação com o primeiro início e sua história se dá com o salto, que é, ao mesmo tempo, a preparação e o trânsito para o outro início³⁴⁴.

³⁴¹ MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta, 2000. p. 157.

³⁴² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.189. (§115, ‘A disposição condutora do salto’)

³⁴³ *Ibid.*, p.190.

³⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.190.

Com o salto, realiza-se a fundação da verdade do ser como abismo. A fundação (*Die Gründung*) – tema da quinta fuga das *Contribuições* – não se refere aqui à fundamentação metafísica do ente, como na tradição do primeiro início, mas à fundação da verdade do ser a partir do acontecimento apropriativo que o caracteriza. Essa fundação é, então, um deslocamento do fundamento (*Grund*) metafísico do ente e do ser-aí ao acontecimento apropriativo do ser como abismo. Diz Heidegger: “O ab-ismo é o essencializar-se originário do fundamento. O fundamento é a essência da verdade. [...] O ab-ismo é o estar-ausente do fundamento.”³⁴⁵

No contexto do acontecimento apropriativo, a essencialização da verdade, denominada *aletheia*, é ab-ismo sem fundo (*Ab-grund*), porque é um *aclaramento ocultante*, uma clareira que ilumina o ente, enquanto retrai o ser. A essencialização da verdade é a retração do ser, que, como clareira, se presentifica como acontecimento apropriativo. A essencialização da verdade como ab-ismo é um *ocultamento aclarante*, um *aclaramento ocultante*³⁴⁶. Em que consiste essa dupla característica do acontecimento apropriativo (*Ereignis*)? O que se ilumina, e o que se obscurece com a essencialização da verdade do ser? Por que o ser é abissal?

Com o reconhecimento da diferença ontológica – que implica a impossibilidade radical de considerar o ser como um ente entre outros, seja a entidade do ente, seja a máxima abstração, o conceito universal do ente -, a pergunta sobre o ser transforma-se. Heidegger estabelece uma distinção radical entre ser e ente, de modo a assinalar que: “O ente é”, ao passo que “O ser se essencializa”³⁴⁷. Ao invés de perguntar “o que é o ser?” – pergunta derivada da pergunta metafísica “o que é o ente?” -, pergunta-se agora “como se essencializa [*Wesung*] o ser?”³⁴⁸.

No parágrafo 10 de *Contribuições*, a resposta de Heidegger a essa pergunta histórico-ontológica é direta e se desdobra nas noções centrais da obra, *Ereignis*, *aletheia* e *Lichtung*: “O ser se essencializa como o evento. [...] O essencializar-se é garantido e abrigado na verdade. A verdade acontece como a ocultação clareadora”³⁴⁹. O ser não é, não permanece estático, como um ente presente à vista, disponível para a intelecção subjetiva como uma entidade fixa e

³⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.p. 303 (§242, ‘O espaço-tempo como o abismo’)

³⁴⁶ Ibid., p. 303 (§242, ‘O espaço-tempo como o abismo’).

³⁴⁷ Ibid., p. 42 (§10, ‘Sobre o acontecimento’).

³⁴⁸ CASANOVA, Marco Antônio. ‘“Pensiero in transizione”: Heidegger e ‘altro inizio’ della filosofia’, p. 57. In: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXXI (2009), pp.43-70.

³⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.p. 42. (§10, ‘Sobre o acontecimento’).

imutável, como a *idea* platônica, pronta para ser inteligida quando corretamente visada pelo intelecto humano puro, purificado dos sentidos que maculam e confundem a inteligência. O seer não *é*, mas emerge em meio ao acontecimento apropriativo de essenciação da verdade.

Nesse processo, o ser reivindica o ente, permite que o ente seja, que o ente torne-se o que *é*. Diz Heidegger: “O seer (como acontecimento) necessita do ente, a fim de que ele, o seer, se essencie. O ente não precisa do seer desse modo. O ente pode ainda ‘ser’ mesmo com o abandono do seer”³⁵⁰ Ou seja, nesse processo *alethético* de essenciação do seer, o ente dispensa o seer, podendo ainda “ser” ente, desempenhar um papel ôntico qualquer, mesmo com o abandono do seer. Sob o domínio da evasão do seer, a imediata acessibilidade, usabilidade, e utilidade do ente constitui o critério exclusivo do que o ente *é* ou *não é*. Sem o seer, o ente *é* na medida em que *serve*, e isso significa a “cegueira decadente” da época em que o seer se enviou desapropriado, a época da metafísica platônica que domina a história da filosofia ocidental. É esse o vínculo que Heidegger faz entre a metafísica platônica da presença e a essência da técnica moderna, que reduz o ente ao seu aspecto meramente ôntico e ignora o seer que retratadamente o enviou e o fundamenta no ab-ismo da sua diferença.

Essa “aparente autonomia do ente com relação ao seer, como se este fosse apenas um suplemento do pensamento representativo abstrato”³⁵¹, não encerra, segundo Heidegger, qualquer prioridade, mas apenas turva a compreensão da verdade como clareira, do acontecimento histórico de abertura do seer que delimita toda configuração ontológica do ente. Ora, do ponto de vista da verdade do seer, da clareira da *aletheia*, o ente considerado como onticamente real *é* não-ser, porque sua origem ontológica permanece velada sob a “inessência da aparência”³⁵².

Somente mediante “o pensamento originário” (*anfänglich Denken*), pode-se pensar o seer como acontecimento apropriativo, como confrontação com o primeiro início que prepara o outro início³⁵³. O pensamento originário confronta-se com a origem verdadeiramente ontológica da história, não se confunde com as representações historiográficas, com as conexões dos fatos. O pensamento originário salta para além do primeiro início, que “pensa o seer como presença a partir do presenciar-se”³⁵⁴. Mas esse primeiro início não é senão uma possível es-

³⁵⁰HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.p. 42. (§10, ‘Sobre o acontecimento’).

³⁵¹Ibidem.

³⁵² Ibidem.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴Ibidem.

senciação do seer, não podendo ser considerado metafisicamente como o único modo de pensar o seer, isto é, como entidade. O salto permite que o pensamento acompanhe a dinâmica do acontecimento apropriativo, imergindo no abismo da diferença ontológica e alcançando o seer no seu aspecto fugidivo, lançando-se no “espaço-tempo”, que é a estrutura fundamental que emerge do acontecimento de essenciação do seer. Com efeito, “como juntura da verdade, o espaço-tempo é originariamente o lugar do momento instantâneo do acontecimento.”³⁵⁵

Para que o pensamento seja originário, ele precisa arriscar-se e deixar-se apropriar-se pelo acontecimento apropriativo do seer, ele precisa saltar, abandonando a representação metafísica que caracteriza o primeiro início. Como explica Daniela Vallega-Neu³⁵⁶, o pensamento originário é a tentativa de meditação histórica, levada a cabo por Heidegger nas *Contribuições*, em que, pelo salto, o pensamento se deixa conduzir pela verdade do seer e permite que as palavras do seer emergam do desvelamento da verdade. O pensamento originário diz respeito à captura, à capacidade de o pensamento acolher e alcançar o seer que lhe é jogado pelo acontecimento de que ele participa e que o apropria. Sendo apropriado pelo evento do seer, o pensamento desvela o seer ao reconhecer a sua verdade como acontecimento apropriativo, que se apropria, inclusive, do pensamento que se expõe a essa verdade. Esse pensamento originário não acede, porém, ao fundamento do seer, exatamente porque o seer não tem fundamento, mas acontece como ab-ismo da clareira que ilumina e preserva a zona de obscuridade ao redor de si.

Como abismo, o seer funda, mas ele mesmo é infundado, permanece fora do fundamento que instaura em relação ao ente. O seer é, portanto, o fundamento sem fundo, o abismo que se oculta ao fundar o ente, sem que ele mesmo tenha qualquer fundamento. Como assinala Heidegger em *Contribuições*, o fundamento originário, o fundante, é o seer, que funda o ente essencializando-se na sua verdade. Quanto mais radicalmente o fundamento (a essência da verdade) é investigado, tanto mais radicalmente se essencializa o seer. A investigação do fundamento, a sondagem da verdade do seer, porém, precisa ousar o salto no abismo, investigar o próprio abismo. Com isso, o salto reconhece algo de inacessível à investigação metafísica do primeiro início: o abismo como ausência-de-fundamento que funda é o vazio³⁵⁷.

³⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 42. (§10, ‘Sobre o acontecimento’).

³⁵⁶ VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy*. An introduction. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. p. 33.

³⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.304. (§242, ‘O espaço-tempo como o abismo’)

Como explica Casanova, a dinâmica do acontecimento apropriativo “implica um movimento duplo de desvelamento e retração”³⁵⁸. A essênciação do seer se dá como determinação do ente na totalidade. Ao mesmo tempo, o seer se retrai no abismo de sua infinita diferença em relação ao ente que descerrou. Ou seja, a retração do seer impede que ele seja confundido com o ente aberto na totalidade. Tampouco o seer pode ser confundido com a determinação do ente pura e simples. Como clareira, a essênciação do seer abre o ente na totalidade, mas conserva algo que resiste a essa abertura. A noção de clareira marca a dualidade claro-escuro, do ente que se esclarece, que vem a *ser*, e o ser que se obscurece na sua diferença. Clareira é a abertura no coração da floresta, que não elide a escuridão que a rodeia, como uma picada de luz provisória e limitada que não exclui as sombras à sua volta.

O desvelamento do ente funda-se na diferença do seer enquanto seer, de modo que a configuração do ente como ente implica o velamento do seer enquanto seer, que permanece inexoravelmente escondido. Com uma série de expressões, exploradas e parafraseadas em *Contribuições e Meditação*, Heidegger resalta essa característica do acontecimento apropriativo: o seer se recusa (*sich verweigert*), se nega (*sich versagt*), se retrai (*zurücktritt*), se renuncia-subtrai (*sich verzichtet*), afunda no abismo da diferença (*versinkt in den Abgrund des Unterschiedes*), se renega (*sich verleugnet*), se silencia (*sich verschweigt*), se faz um com o nada (*ist eins mit dem Nichts*)³⁵⁹.

Por essa autorretração do seer, que se nega e se renuncia, o seer reserva-se a qualquer associação direta com a entidade do ente, não podendo ser confundido com uma fundamentação metafísica do ente. Segundo Casanova, “toda determinação do ser do ente na sua totalidade se mostra, por isso, como *uma* determinação possível, histórica, e, portanto, em última instância, infundada.”³⁶⁰. Nesse sentido, toda a linguagem e conhecimento permanecem circunscritos à dimensão ôntica do ente, ao passo que o seer, ele mesmo, retraído na abissalidade da sua diferença em relação ao ente, é inatingível pelo pensamento representativo. Como pensamento representativo, a metafísica é incapaz de alcançar o ser, reduzindo-o, sempre, a uma espécie de ente. Só o salto ao outro início pode focar corretamente o primeiro início metafísico, a partir da alteridade que se conquista em relação a ele, isto é, a partir da verdade do seer que o funda.

³⁵⁸CASANOVA, Marco Antônio. ‘Pensiero in transizione’: Heidegger e ‘altro inizio’ della filosofia’, p. 59. In: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXXI (2009), pp.43-70.

³⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 58.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

Como se estuda no próximo item, o salto transitivo do primeiro ao outro início, como pensamento simultaneamente retrospectivo e prospectivo, realiza uma circularidade hermenêutica que confere inteligibilidade filosófica ao primeiro início, enquanto antecipa o acontecimento do outro início. Com efeito, essa circularidade é uma característica da meditação histórica como pensamento originário, em que a confrontação com o primeiro início faz com que desponte tanto o mesmo quanto o outro, isto é, tanto a metafísica do primeiro início quanto o acontecimento histórico do ser do outro início. Como assinala Casanova, “não se pode jamais interpretar algo senão a partir de um horizonte compreensivo diferente, que se desvela completamente só no seu efetivo realizar-se.”³⁶¹

Com a dinâmica do acontecimento apropriativo, opera-se uma transição, uma inversão no modo de fundamentação filosófica, que desloca a metafísica da centralidade ontológica que adquiriu com o primeiro início. Com efeito, a confrontação com o primeiro início grego o desloca a partir do outro início. Não se trata de uma mera negação, ou pura superação para fora do já pensado no primeiro início, mas uma recuperação do que nele permaneceu impensado e que é capaz de redimensionar a própria história desse primeiro início. Aqui entra em jogo a questão da circularidade hermenêutica acima mencionada. A pedra de toque para a compreensão da viragem heideggeriana é a palavra grega *aletheia*, que provoca uma verdadeira revolução no modo de se compreender a ontologia e a tradição metafísica. Isso porque o primeiro início, o qual concebeu o ser como presentidade - como presença constante do ser do ente -, previu a ambiguidade da retração desvelante, ou do desvelamento reatraído característico da palavra *aletheia*, que retrata a verdade do ser. O primeiro início pressentiu essa dimensão da *aletheia*, mas não a pensou radicalmente. Portanto, a noção de *aletheia* do primeiro início precisa ser arrastada pelo salto transitivo ao outro início para ser redimensionada. Ou seja, o pensamento grego, platônico-aristotélico, será revolvido a partir de si mesmo. Heidegger escuta atentamente a *verdade* desse primeiro início a partir do pressentimento que ele tem do outro início. O outro início permanece como que preso no interior do primeiro início, precisando ser, portanto, *liberado*. Desse modo, o salto opera, mais uma vez, uma *destruição* do primeiro início para reconstruí-lo a partir da verdade do ser percebida a partir do outro início.

O outro início redimensiona o primeiro, libera a verdade nele velada. Isso significa destruí-lo, não mais nos termos da ontologia fundamental, estudada anteriormente, mas a partir do salto no abismo da verdade do ser, que rege o primeiro início, ainda que que o primeiro

³⁶¹CASANOVA, Marco Antônio. “Pensiero in transizione”: Heidegger e ‘altro inizio’ della filosofia’, p. 68. *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXXI (2009), pp.43-70.

início não a reconheça, confundindo-a com e a verdade do ente. O primeiro início não é abandonado, não é negado e simplesmente rechaçado ou repudiado.

Com efeito, no parágrafo 90 das *Contribuições*, Heidegger trata do tipo de negação operada no trânsito do primeiro ao outro início. Normalmente, a noção de negação comporta “rejeição, demissão, rebaixamento e até desintegração”³⁶², sendo que todas essas acepções relacionam-se com a oposicionalidade constante na partícula negativa “não”. Segundo Heidegger, essa semântica comum da negação neutraliza a força filosófica da negatividade, que precisa ser reconsiderada a partir da essenciação do seer. Ora, o “não” como rejeição, assim como o “sim” como consentimento, insere-se no âmbito da verdade como correção, como correspondência, característica do pensamento metafísico representativo e valorativo. Consoante o pensamento originário do acontecimento apropriativo, o “não” é o salto-de (*Ab-sprung*, que o tradutor americano denomina “*leap away from*”). Ora, esse salto-de *afirma* o local de que salta, o primeiro início. Por outro lado, esse saltar-se não traz em si nada da negatividade que aniquila e demole o ponto de que parte, que lhe serve de esteio para o salto adiante, para além desse posto inicial. Por isso, todo abandono puro e simples dos gregos é, para o pensamento histórico-ontológico de Heidegger, leviandade e barbárie.

Visto de fora, o salto-de é a separação configurante do primeiro início posto em revelo pela diferenciação do outro início. Ou seja, o primeiro início é separado no contraste que emerge quando o outro início é delineado a partir dele. O outro início está de alguma forma no interior do primeiro início, por isso o salto é abissal, é a entrega à verdade velada do primeiro início, somente visada quando o outro início dele desponta. O afastamento do salto, portanto, nada tem de rejeição ou denegação. O afastamento do salto-de não é uma “deixar para trás”³⁶³. Antes, o salto desenvolve-se evidenciando o primeiro início e sua história inicial; ao mesmo tempo, o salto renova esse primeiro início conferindo-lhe clareza quanto ao seu princípio *histórico*, conforme a verdade da essência do acontecimento apropriativo que o impulsionou. A história metafísica do primeiro início se dá pelo fato de o seer ter se enviado de modo desapropriado e retraído, deixando-se confundir com o ente por ele desvelado. Ao reconhecer essa origem do primeiro início, o salto o destrói, erigindo o que se destacou de forma essencial no primeiro início. Esse é o sentido da “destruição no trânsito ao outro início”³⁶⁴.

³⁶² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.140.

³⁶³ Ibid., p. 152 (§90, ‘Do primeiro ao outro início. A negação’).

³⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 152 (§90, ‘Do primeiro ao outro início. A negação’).

Como já assinalado anteriormente, toda negação conserva o polo negado. Todo *anti* é tributário da positividade rechaçada. Nesse contexto, o *outro* início não é um *anti-primeiro-início*, uma *anti-metafísica* ou um *anti-platonismo*. Qualquer variante negativa do primeiro início ainda se encontra presa no interior nas suas categorias fundamentais. Heidegger busca uma alteridade radical em relação ao primeiro início, por isso a negação não lhe serve. A negatividade não alcança a alteridade. Por isso, afirma Heidegger no parágrafo 91 das *Contribuições*:

[a confrontação do primeiro e o outro início não é] nenhum *contramovimento*, pois todos os contra-movimentos e contraforças são essencialmente codeterminados pelo seu *contra-que* [por aquilo de que são contrários], ainda que na forma de uma inversão dele. Por isso, nunca é suficiente um *contra*-movimento para a transformação *essencial* da história.³⁶⁵

Toda negação dicotômica e antitética apenas reforça o negado, inserindo-se inteiramente na categoria que pretende confrontar. Qualquer inversão é incapaz de saltar fora da baliza determinada pelo opositor. Para se livrar dessa hegemonia da pergunta diretriz, que resiste mesmo à sua inversão mais radical – a de Nietzsche –, o pensamento transitivo do outro início efetua o salto para fora da metafísica e para além de todas as suas negações, inversões e reinvenções. O salto ao outro início “está fora do contra e da imediata comparabilidade”³⁶⁶, porque é um lugar de de-cisão, de cissura, de divisão, que permite a fundação por meio da “inauguração da verdade do seer em sua singularidade, que se encontra antes de todas as oposições da ‘metafísica’ vigente.”³⁶⁷ O salto não é nem a rejeição crua e grosseira do primeiro início, nem a suprassunção dialética do primeiro pelo outro início. Antes, o salto acede à “genuína originalidade” do outro início, a partir da qual proporciona ao primeiro início a verdade da sua história e, com isso, traça a sua inalienável e mais própria alteridade, a qual se faz fecunda somente no “diálogo com os pensadores”³⁶⁸. Esse diálogo é exatamente a confrontação histórica em que cada um dos interlocutores-contendores distinguem-se pela pertença à coisa mesma do pensamento que desponta de suas falas ontológicas. Cada pensador só conquista a sua singularidade histórica pela confrontação com os que o precederam e com os quais entretém íntima conversação, pela linguagem do seer que lhes é comum.

³⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 158 (§92, ‘A confrontação entre o primeiro e outro começo’).

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem.

O objetivo do salto para o outro início é a revelação do limite metafísico do primeiro início, do que, nele, permanece impensado³⁶⁹. O outro início, assim, busca a origem, o elemento originário das ontologias históricas, convertendo a metafísica do primeiro início a partir do acontecimento desapropriado do ser que a configura. A transição ao outro início evidencia a historicidade da metafísica, o acontecimento epocal que a essenciou de modo desapropriado, que permitiu a entificação do ser. O salto é o deslocamento que neutraliza o domínio metafísico do primeiro início, inserindo na historicidade das ontologias. Assim deslocado, o primeiro início torna-se inteligível, ou seja, pode ser “visto” de fora, a partir do salto que o enfoca à distância, a caminho do outro início. Trata-se da conquista de uma nova origem, que revela a limitação da origem metafísica da filosofia.

O caráter de decisão do salto ao outro início diz respeito à fase terminal da metafísica, ao exaurimento de suas possibilidades na fase moderna da filosofia, designadamente em Nietzsche. Por essa razão, ao longo da redação das *Contribuições*, Heidegger ministra um curso sobre *Nietzsche*, que compõem um dos textos mais importantes para a compreensão do pensamento histórico-ontológico aqui analisado. A confrontação com Nietzsche é a confrontação com a coisa mesma do pensamento, como já explicado no primeiro item deste capítulo. Trata-se de “pensar um único pensamento – e esse pensamento [é] sempre “sobre” o ente na totalidade”³⁷⁰. O escopo da meditação heideggeriana é determinar as posições respectivas de cada pensador-contendor – Nietzsche e Heidegger, tanto quanto Platão e Heidegger, ou Aristóteles e Heidegger, sempre em confrontação - em relação à metafísica. Cada pensador ecoa uma voz do ser, cada qual responde, portanto, a um apelo ontológico, que configura uma metafísica específica.

No interior da história da metafísica, pensada como história do seer, Nietzsche figura como aquele que levou a metafísica como um todo à consumação final, esgotando todas as potencialidades latentes. Esse exaurimento se dá pela inversão radical das categorias metafísicas, pela ontologização do devir. Nada obstante, Nietzsche permanece dentro da tradição que ele nega. O que interessa a Heidegger, porém, é o aceno que ele provoca a outro horizonte filosófico de compreensão da realidade. Levando a metafísica à sua fronteira máxima, Nietzsche aponta para outra *coisa* de absolutamente inquestionado até então. Esse limiar inquestionado só será atravessado por um salto arrojado e destemido. Com efeito, Nietzsche encontra-se na soleira da metafísica e do novo início, pressentido mas não penetrado. O elemento não-

³⁶⁹ Cf. WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutoramento. Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006. p.216 e ss.

³⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 370.

metafísico antecipado na obra de Nietzsche é a possibilidade de se pensar o ser enquanto ser, e não mais a partir do ente; isto é, não mais como entidade, como ser do ente. O papel de Nietzsche na história do pensamento é a instauração de uma de-cisão. A partir dele não se pode continuar fazendo metafísica impunemente, ingenuamente. Ao extenuar a metafísica, Nietzsche exige que ela seja definitivamente superada, mas, ele mesmo, não pôde fazê-lo. O seu mérito foi tê-la levado ao seu limite máximo, obrigando o pensamento a tomar uma via alternativa – não metafísica – para interrogar e dizer o ser.

Heidegger articula, então, o fim do platonismo metafísico em Nietzsche com a insurgência de um novo momento da história do seer, mas que não seja uma renovação da tradição metafísica, como os vários capítulos da história da filosofia retratam. O *novo* início há de ser *outro* início. A alteridade desse início reside no fato de não ser mais um início metafísico, que parte do ente ao ser, mesmo quando se inverte essa relação, ou se alteram as palavras fundamentais que a configuram. A natureza da metafísica é essencialmente platônica, porque sempre considera o ser como um “ideal”, uma *idea* do ente. Com efeito, Heidegger assim define a metafísica em *Nietzsche*:

De acordo com padrões metafísicos, o ser é aquilo que é pensado *a partir* do ente como a sua determinação mais genérica e em direção *ao* ente como o seu fundamento e a sua causa. [...] O ente vige como aquilo que possui aqui o primado como o critério, a meta, a realização do ser. Onde o ser é pensado no sentido de um ‘ideal’ para o ente, como isso *que e como* cada ente tem de ser, o ente particular está, em verdade, submetido ao ser. Na totalidade, porém o *ideal* está a serviço do ente, assim como todo poder é, na maioria das vezes, dependente do que dele se apodera.

A metafísica pensa o ente na totalidade segundo o seu primado em relação ao ser. Todo pensamento ocidental, desde os gregos até Nietzsche, é um pensar metafísico. Toda época da história ocidental funda-se em sua respectiva metafísica. Nietzsche antecipa de maneira pensante o acabamento da modernidade³⁷¹

Sendo o “último metafísico do Ocidente”³⁷², Nietzsche encerra o arco histórico da metafísica, ao mesmo tempo que exige uma “decisão histórica” acerca do caráter final dessa época, do outro início que ela abre como possibilidade histórica. O pensamento histórico-ontológico prepara essa decisão, uma vez que é uma destinação epocal do seer, um novo destino histórico. Essa decisão só pode se dar como salto, atravessando um abismo do infundado e do impensado, que é a antecipação histórica do outro início, latente no primeiro início. Como explica Heidegger, não se trata de adentrar um novo período, ou era histórica, pela sim-

³⁷¹ HEIDGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 373.

³⁷² *Ibid.*, p. 374

ples sucessão cronológica de anos, mas de adentrar no domínio do “totalmente outro da história”³⁷³.

Por essa razão o trânsito efetuado pelo salto não é reconhecido e nem acompanhado, permanecendo o mais questionável e o mais ignorado, enquanto a “história do fim” transcorre, com vitalidade e força, de modo mais confuso do que nunca³⁷⁴. Essa confusão ocorre porque a invocação do ser ainda não é chegada ao pensamento e à palavra, sendo a interpretação dessa outra epocalidade do seer interpretada metafisicamente, o que torna essa interpretação totalmente imprópria e incapaz de acolher a alteridade do envio do seer. Metafisicamente, o pensamento não alcança a historicidade do envio do seer, não pode ser apropriado pelo acontecimento de essenciação da verdade. O salto instaura o trânsito para o totalmente outro porque conduz o pensamento para fora de toda registro e predomínio metafísico, marcando, portanto, uma descontinuidade radical em relação ao primeiro início metafísico. Por isso o salto transita pelo abismo; na verdade, salta no abismo do infundado do outro início. Por outro lado, o salto encerra um abismo entre dois inícios. O maior risco, a maior mostra de inautenticidade e de impropriedade de um pensamento, é o de renovar versões metafísicas do outro início e ignorá-lo no que tem de radical e absolutamente outro em relação ao primeiro início. Como explica Roberto Wu, “sem esse salto, todas as ‘renovações’ permanecem como variações do primeiro início, desdobramentos que encobrem esse início pela aparência de novidade que apresentam.”³⁷⁵

Com efeito, a terceira fuga – sobre o salto (*der Sprung*) – relaciona-se intimamente com a questão do fundamento, vale dizer, do abismo. Como Heidegger pensa o caráter abissal do fundamento infundado? Além das *Contribuições* e de *Meditação, ‘Identidade e diferença (Princípio da identidade)’* e *Princípio do fundamento* contribuem para a compreensão dessa questão decisiva no pensamento tardio de Heidegger.

O abismo é o modo de acontecimento da essenciação do próprio seer como clareira, como *aletheia*, que se evade, que não é um fundamento inconcusso, sólido e inabalável que garante estabilidade e “fundo” fixo para os entes. Ao contrário, o problema que caracteriza o pensamento do acontecimento apropriativo do seer, o modo de sua essenciação histórica, reside, como assevera Casanova,

³⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.189 (§116, ‘A história do seer’).

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. tese de doutoramento. Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006. p.221.

na impossibilidade de fundamentações últimas e no fato de todo e qualquer projeto de mundo estar assentado sobre um fundamento histórico que não possui ele mesmo fundamento algum, mas emerge da abissalidade mesma do ser.”³⁷⁶.

Ora, o ser não é mais fundamento estável do ente, aquilo que lhe confere sentido e solidez. Não se acede mais ao ser por meio de uma dialética que parta do ente, alçando-se à sua entidade. Muito menos, se chega ao ser por meio de investigação transcendental do sujeito que pode conhecê-lo ou intuí-lo. É a partir da meditação histórica, realizada na como um salto originário (*Ursprung*), que se conquista o seer. Como explica Heidegger em *Meditação*, esse salto volta-se à origem, ao “rasgo abissal clarificador, que se essencializa como seer em meio ao ente, para que seja conservado e esquecido *enquanto tal*.”³⁷⁷ O pensamento do seer acontece apropriadamente juntamente com o ser a que se destina. O pensar *se inicia*, diz Heidegger³⁷⁸. A filosofia torna-se *início*, outro início em relação ao primeiro que denominou o ser de *physis* e, posteriormente, de *idea*. Na verdade, o outro início da filosofia depende de o seer mesmo se essencializar como a origem, a partir do salto originário. “O pensar do seer tem, por isto, uma origem essencial própria”³⁷⁹

A sentença característica da tradição metafísica, “o ente é”, pergunta-se pelo ente, concentra-se na essência do ente, extraindo dele o ser, como um derivativo. Ou seja, o ser é a essência do ente, a consistência de sua essencialidade, tanto na maneira platônica, teológica-cristã ou subjetivo-transcendental. A insuficiência dessa resposta metafísica sobre o ser, que o torna dependente da entidade do ente, gera uma estranheza que antecipa a necessidade de um salto pensante, que acompanhe o salto originário do próprio ser, um “salto na clareira do seer e de sua essencialização”³⁸⁰. O pensamento do seer considerado como acontecimento apropriativo da de-cisão, da “exportação resolutora” (*Austrag*), se dá por meio do salto no abismo sem-fundo do ser.

Heidegger diz que a compreensibilidade é a mais acentuada ameaça do *Ereignis*³⁸¹. Isso porque, ao reduzi-lo a uma conceituação metafísica, ele é completamente neutralizado e alienado no que tem de próprio. Em poucas palavras, ele é desapropriado, enviado como au-

³⁷⁶ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 177.

³⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p.52. (§14: ‘A filosofia na meditação sobre si mesma’).

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 89 (§21: ‘A sentença do pensamento da história do seer’).

³⁸¹ *Ibidem*.

sência, e, portanto, recebido metafisicamente, como entidade “compreensível”, “pensável” conceitualmente, dialeticamente ou logicamente. Ou seja, o acontecimento apropriativo não pode ser pensado “nem a partir do ente como o seu resto e suplemento, nem com vistas ao ente como a sua causa e condição”, porque o pensar da história epocal do seer ocorre “fora da vida da ‘metafísica’”³⁸². Ora, a metafísica como afirmação do primado do ser, como fundação entificante do ser, é baseada no próprio acontecimento desapropriado do seer, a partir do modo como ele “se nega e se doa”³⁸³, se retrai no abismo de sua diferença ao desvelar o ente na totalidade.

Heidegger é claro a esse respeito: o seer não funda o ente como um alicerce ontológico, inabalável, do qual depende o ente, “o ser essencia-se não como fundamento, ele não é o basilar que prepara para todo ente no ab-ismo da clareira aquilo para onde o ente *não* pode se precipitar”³⁸⁴. Ao contrário, o seer é essencialmente histórico, essencia-se no envio de uma temporalidade epocal; não pode ser considerado atemporal, eterno, rígido e definitivamente fixado, capaz de estabelecer o núcleo ideal imutável do ente. Explica Heidegger:

o seer é o abismo, o fosso do entre clareado [...] O seer não está fixado, engatado, apoiado e sedimentado em parte alguma e em momento algum – o seer é o ‘fundamento’, que já sempre rejeitou tudo o que é assim, porque ele, como *acontecimento de apropriação*, é o assinalamento que a si mesmo se recusa ao sem apoio e sem proteção, porque seer significa apenas isto.³⁸⁵

Como se percebe, Heidegger repensa radicalmente a noção de fundamento, para além do modo metafísico de considerá-lo, isto é, a partir do ente. Nesse sentido, como ab-ismo, o ser *não* é o ente, não é nada de ente. É o diverso abissal em relação ao ente, não o funda como apoio, proteção, medida e meta³⁸⁶. O seer é o acontecimento apropriativo para o aberto da recusa de si mesmo, recusa essa que ilumina o ente e obscurece a si mesmo. Ao desvelar o ente na totalidade, o acontecimento apropriativo não funda o seer, porque o seer não permanece o fundamento de si mesmo, autossuficiente ou autosubsistente, mas se evade na abissalidade da sua diferença incontornável. Por isso pode Heidegger afirmar que “o *fundamento* é, de modo negador, o acontecimento da apropriação para a indigência da fundação”³⁸⁷. A indi-

³⁸² HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 89. (§21: ‘A sentença do pensamento da história do seer’)

³⁸³ Ibidem.

³⁸⁴ Ibid., p. 90. (§22: ‘O fundamento (Seer e aletheia)’)

³⁸⁵ Ibid., p.95. (§26: ‘Ser: abismo’).

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibid., p.95. (§26: ‘Ser: abismo’).

gência aqui concerne ao caráter fugidio da epocalidade do ser, que, doando-se ao ente, esquivava-se na sua diferença.

O seer é sempre histórico, porque sempre se envia temporalmente, e isso significa que nunca se envia totalmente. O seer nunca pode ser totalmente iluminado, compreendido por um conhecimento definitivo que o esgote. O seer sempre preserva algo de insondável, de temporário, de precário. A metafísica é um grande desvio no questionamento da essência do seer, que o confunde com a entidade do ente, tornando-o, por abstração, translúcido, transparente e supra-histórico, eterno e imutável. Esse tipo de fundamentação metafísica é veemente afastada pela meditação histórica heideggeriana, uma vez que a verdade do seer como *Ereignis* é marcada pela historicidade que a torna precária, indigente: “A verdade é experimentada *segundo a sua essência* como indigência.”³⁸⁸

Mas como se acede efetivamente ao caráter infundado e abissal do seer? Como se pode reconhecer que o seer é abismo? A resposta, mais uma vez, remonta à noção de salto. Como elucida Heidegger em ‘Identidade e diferença(Princípio da identidade)’, é o salto que nos permite penetrar no comum-pertencer de ser e ser-aí, ou seja, permite que o ser aproprie o ser-aí e imerja na dinâmica do acontecimento apropriativo que configura o mundo histórico a que pertence o ser-aí. Não se pode simplesmente conhecer o acontecimento apropriativo, explicá-lo, descrevê-lo, constatá-lo. Não. Deve-se saltar, sem qualquer intermediação ou preparação, no interior da abissalidade desse acontecimento, deixando-se ser apropriado pela essencialização da verdade do seer, ao mesmo tempo iluminado e obscurecido pela clareira. Essa transição abrupta é o salto, com o qual se distancia “da atitude do pensamento que representa”, que considera o homem um animal racional, um sujeito que representa objetos para conhecê-los³⁸⁹. Com o salto, abandona-se a consideração metafísica do ser como fundamento, como aquilo que funda o ente.

“Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento?”³⁹⁰, pergunta-se, então, Heidegger. Excedente da circunscrição metafísica, a resposta é: salta num abismo sem fundamento, já que, como explicado acima, o ser não funciona como fundamento inconcusso, tal como pensado em termos metafísicos. Nesse sentido, ele é abismo, o seer é sem fundo, sem fundamento. Por outro lado, o salto permite a imersão na dinâmica do acontecimento

³⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.p. 275 (§97: ‘O pensar da história do seer e a questão do ser’).

³⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘O princípio da identidade’, pp. 179-202. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 183.

³⁹⁰ *Ibidem*.

apropriativo, que revela a experiência do “comum-pertencer” de ser-aí e ser. Ente jogado no mundo, inserido na totalidade do ser, o homem pertence ao ser, e é só através do homem que o ser pode ser como ele realmente é, *pre-sentando-se*, isto é, fazendo-se parcialmente presente em um envio epocal. Por sua vez, só através do ser, o homem é. O que distingue o homem, como ser-aí, dos demais entes que o circundam é o fato de ele ser pensante, estar aberto ao ser, estar posto em face dele. O homem permanece, portanto, indissolúvelmente ligado ao ser. O homem é a sua correspondência ao ser.

Diz Heidegger: “No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade.”³⁹¹ O ser, por sua vez, “se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar.”³⁹² É essa mutua implicação, essa reciprocidade que caracteriza o salto *ao* ser (do homem que a ele se entrega), que corresponde ao salto *do* ser (que se doa ao homem que o acolhe pela abertura ontológica à clareira).

Experiência autêntica do pensar histórico, o salto aqui é a imagem da “subitaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos.”³⁹³ Ou seja, é só a partir do salto que o homem pode deixar de representar metafisicamente o ser como entidade do ente, para experimentar meditativamente a pertença ao ser. Esse trânsito resiste a intermediários, os quais sempre neutralizam o comum-pertencer do ser e homem. As sequências e mediações, como os passos sucessivos de um raciocínio dialético, só franqueiam o *entrelaçamento* de ser e homem, mas não o *comum-pertencer* deles. Com efeito, o comum-pertencer só pode ser conquistado como salto, que se dá “na súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá.”³⁹⁴

Como está claro nesse importante texto de Heidegger, ‘Identidade e diferença (O princípio da identidade)’, o homem não pode alcançar a dinâmica do acontecimento apropriativo metodicamente, por um caminho seguro que o conduza às suas verdades, pela travessia pontual e linear da distância que o separa do ser. Ao contrário. Como ser-aí pertencente ao ser

³⁹¹ HEIDEGGER, Martin. ‘O princípio da identidade’, p. 182. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 179-202.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibid.*, p.183.

³⁹⁴ *Ibidem*.

que também lhe pertence, o homem só pode atingi-lo imergindo no acontecimento apropriativo em que já sempre está inserido como homem. O homem não pode representar o acontecimento apropriativo como se ele fosse um objeto exterior a ele, o qual pudesse ser visualizado e analisado intelectualmente. O seer não é um objeto diante do homem, não é nada de contraposto (*ob-jectum*) ao ser-aí. O ser-aí já sempre está em meio ao acontecimento apropriativo a que ele pertence.

Portanto, o ser-aí só pode aceder ao ser sem mediações, sem representações, pela imersão na dinâmica do acontecimento apropriativo. Isso significa que o homem se deixa apropriar pelo seer que já se enviou a ele. Ora, é o salto que responde por essa entrega não-mediada e súbita à dinâmica do acontecimento apropriativo. Com isso, rompe-se com a tradição metafísica do primeiro início, e se transita ao outro início da verdade do seer, em que ser e ser-aí se dão no comum-pertencer que os caracteriza. Núcleo do primeiro início, a metafísica é intermediação representativa, uma ponte conceitual e dialética que liga o homem ao ser do ente visado. O salto rompe com essa noção de representação subjetiva, que desponta pela primeira vez de modo claro com a *idea* platônica, para a assunção da permeabilidade e da pertença do ser-aí em relação ao acontecimento apropriativo do seer.

Com o salto, explica Alexandre Cabral, “não mais nos alienamos em nossa relação com os entes em geral, mas tornamos livre o caráter histórico do mundo em que estamos e nos apropriamos do abismo da diferença que o funda.”³⁹⁵ É o salto que permite o ser-aí assumir seu mundo e suas conjunturas históricas, porque, pela primeira vez, ele se entrega ao acontecimento apropriativo que determina a história epocal do seer. Ou seja, o salto franqueia para o ser-aí a tradição do seu mundo histórico, deixando-o imergir no abismo da diferença que o funda. O ser-aí reconhece a historicidade do seu mundo, a epocalidade do envio destinal do seer, a clareira que registra o abismo da diferença entre ser e ente.

Conquista da historicidade epocal do mundo, o salto permite que a meditação compreenda um filósofo de modo apropriado, inserindo-o nos acontecimentos históricos de mundo, nos acontecimentos apropriativos passados a que ele pertence e que conformam a história ocidental. Consoante Alexandre Cabral, “o salto libera o campo de manifestações dos mundos históricos passados e o modo de rearticulação destes acontecimentos apropriativos.”³⁹⁶ O ser-aí entrega-se à compreensão do modo de determinação dos fenômenos de mundos históricos

³⁹⁵ CABRAL, Alexandre Marques, *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. p. 640.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 641.

passados, vigentes nas rearticulações das épocas da história do ser. A consequência heurística desse pensamento do *Ereignis* é a possibilidade de compreender pensadores da tradição para além da filologia e da filosofia metafísica, permitindo compreendê-los, pela primeira vez, de modo autenticamente ontológico, pois suas palavras fundamentais ressoam o apelo do seerno interior dos envios epocais da história. É por isso que o salto é determinante para a confrontação com os mundos históricos dos pensadores do passado. Sem a coisa do pensamento que subjaz a todo mundo histórico, todo diálogo com a história da filosofia é estéril, oscilando ingenuamente entre subjetivismos e objetivismos hermenêuticos que descuram do *elemento* que determina o *lugar* do pensador confrontado na história ontológica do Ocidente. Esse elemento é o acontecimento apropriativo do ser.

A diferença ontológica reconhecida pelo ato do salto torna o ser não mais o fundamento do ente no sentido metafísico do primeiro início, mas um abismo sem fundo, abismado na diferença que o distancia do ente. É possível pensar o ser sem o ente? De que se trata esse fundamento sem-fundo do ser alcançado pelo salto?

Em *O princípio do fundamento*, Heidegger tenta, agonicamente, superar a metafísica que reduz o ser ao fundamento do ente. O salto é o gesto capaz de passar pela intercessão metafísica do ser e do ente, a noção de fundamento: o salto é “do princípio do fundamento enquanto princípio sobre o ente para o princípio como dizer ser enquanto ser.”³⁹⁷ Na metafísica, o princípio do fundamento refere-se ao fundado, ao ente. O ser serve como fundamento *doente*. Ou seja, o fundamento ontológico do ente é um princípio sobre o ente; o ser é o fundamento do ente porque o funda. Nesse sentido metafísico é que se pode entender a afirmação de Leibniz, de que “nada é sem fundamento”, já que todo ente pressupõe um fundamento racional que lhe seja o fundamento constitutivo e causal. O deslocamento pretendido pelo salto é a compreensão do caráter infundado e abissal do próprio ser, independentemente de sua relação com ente. Nesse sentido, o ser é abismo, sem-chão (*Ab-grund*). Ou seja, o que está em jogo é saltar a fundamentação em termos metafísicos, a fundamentação do ente que caracteriza o primeiro início da filosofia.

Mas essa transição não é o abandono puro e simples da fundamentação metafísica, ainda que seja abrupta, não mediada e descontínua em relação a ela. O salto é desprendimento (*Absprung*), “não deixa aquilo de onde ele se desprende atrás de si, senão que se apropria disso de uma forma primordial”³⁹⁸, isto é, de uma forma mais originária (*ursprünglichere*). O

³⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999. p. 118 (Décima aula).

salto parte do solo metafísico para superá-lo, não para abandoná-lo. Antes, o salto volta-se para o lugar de que saltou para se apropriar dele mais radicalmente pela alteridade atingida. Isso significa que o primeiro início metafísico só pode ser radicalmente compreendido a partir do salto ao outro início.

O salto é, portanto, essencialmente retrospectivo (*zurückblickender*), porque a área superada é revisada a partir do espaço conquistado pelo salto. O salto não é uma progressão que defasa o ponto de partida, não deixa para trás o desprendido. Antes, retoma essencialmente o impensado subjacente no desprendido, na tradição metafísica. O impensado da metafísica de que se parte, e de que se desprende, só é radicalmente pensado com o salto retrospectivo que a enfoca a partir de *outro* espaço, do *outro* início.

Por isso, afirma Heidegger: “O salto desprende-se de uma e a partir de uma área de desprendimento. O salto abandona esta área e não a deixa, contudo, atrás de si. Através do abandonar, o salto recupera a área de desprendimento de uma nova forma”³⁹⁹ A área a ser ultrapassada pelo salto é a história do primeiro início do pensamento ocidental. É nessa área que se dá a confrontação heideggeriana, e é só mediante o salto que essa área se torna compreensível ontológico-historicamente. Heidegger reforça em *O princípio do fundamento* que a história é o destino do seer, e o traço fundamental desse destino é a retirada do seer que se evade ao fundar o ente⁴⁰⁰. O seer é o fundamento abissal, porque é sem-fundo, infundado. A retrospectiva do salto é, pois, uma apropriação mais originária da fundamentação metafísica que caracterizou o primeiro início.

O salto apropria-se originariamente da fundamentação metafísica de que partiu, de que se desprende. O outro início não-metafísico só pode ser conquistado quando se suplanta o princípio do fundamento como sendo o ente, em proveito do princípio do fundamento como sendo o próprio ser, considerado em si mesmo. Esse é o núcleo argumentativo de *O princípio do fundamento*. Quando se considera o ser nele mesmo, percebe-se que ele mesmo não tem fundamento algum, não há razão suficiente que o explique ou o cause. Ele é sem-causea, sem-chão, sem fundamento, sem fundo (*Ab-grund*).

Enquanto fundamento metafísico do ente, o ser é fundamento. Mas, metafisicamente, o ser não tem fundamento, funda-se a si mesmo. Na sétima aula do texto estudado, *O princípio do fundamento*, Heidegger assegura, de modo preciso, que “Ser ‘é’ na essência: funda-

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999. p. 93 (Oitava aula).

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 103 (Nona aula).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 103-104 (Nona aula).

mento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto, o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser.⁴⁰¹ Em uma passagem como essa, Heidegger evidencia a impossibilidade de se pensar a questão do ser no interior das fronteiras metafísicas. O ser é impensável metafisicamente, pois, sendo fundamento ontológico do ente, ele mesmo não tem um fundamento ontológico. Ele é causa de si mesmo, o fundamento de si próprio. Como não tem um fundamento que lhe seja anterior ou exterior, transcendente ou transcendental, o ser é, ele mesmo, sem fundamento. Não fundamentado, o ser é abismo, e somente pode ser atingido mediante o salto que dispense toda relação metafísica com o ente.

A transição promovida pelo salto se dá mediante um pensamento rememorativo-antecipador. O próximo item estudado trata dessa dupla natureza da meditação histórica, a lembrança do primeiro início e a antecipação do outro início: o fim é impensável sem o início, assim como o início só é perceptível a partir do fim. É com Nietzsche que Platão é pensável em sua inteireza, e é só a partir de Platão que Nietzsche torna-se historicamente inteligível.

1.8 *Andeken e Vordenken: o impensado a ser pensado*

O salto se conforma com um pensamento de dupla característica: ele é rememorativo e antecipativo (*andenkend-vordenkende*), pois promove a unidade do sido e do porvir. O salto é um pensamento *rememorativo* porque é retrospectivo, lembrando-se da história superada do primeiro início a fim de apropriá-la, conquistando o que, nela, permaneceu impensado e digno de ser pensado. Ora, o impensado é o acontecimento apropriador, a clareira do seer de que provém toda ontologia histórica. O caráter *antecipativo* concerne à preparação e instauração do outro início, a partir do deslocamento do primeiro início, do qual o salto se distancia recuperando o que ele tem de mais próprio.

Por isso, diz Heidegger: “o salto abandona a área de desprendimento e, ao mesmo tempo, recupera novamente o abandonado na memória, de forma que o ter sido só agora se revela imperdível.”⁴⁰² O salto acarreta não somente essa visada ao passado essencial, ao ter-sido da destinação retrativa do seer, mas à liberação do impensado digno de ser pensado nesse passado. Assim, nota-se que há um gesto voltado ao futuro nessa recuperação apropriativa do

⁴⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999. p. 81 (Sétima aula).

⁴⁰² *Ibid.*, p. 93 (Oitava aula). p. 131 (Décima primeira aula, tradução modificada).

passado ontológico. Para além de toda repetição e regresso, o salto é um “antepensar recordante”, porque o salto

Não salta nem para fora da área de desprendimento, nem adiante para uma zona separada de si. O salto permanece salto apenas como memorial. Re-cordar, isto é o destino sido, exprime, contudo: refletir, e na verdade sobre aquilo ainda impensado no sido como o a-ser-pensado. A este corresponde o pensar apenas como ante-pensado. Re-cordar o sido é ante-pensar no impensado a-ser-pensado. Pensar é antepensar recordando.⁴⁰³

Como entender esse pensamento recordante-antepensante? Seguindo a argumentação de Zarader⁴⁰⁴, pode-se dizer que há uma convergência entre o gesto rememorante e o precursor-antecipativo. O *Andenken* é a o ato da memória, o pensamento que se volta para trás, retrospectivamente. Mas não é um retorno historiográfico, regressivo ou arqueológico. É uma busca do futuro preso no passado, do impensado a ser liberado para que possa desenrolar o porvir. Ou seja, o *Andenken* é insociável do *Vordenken* que o motiva.

O *Vordenken* é o avanço ou preparação que antecipa o futuro, o momento prospectivo da meditação histórica. Essa prospecção não é um avanço modernista ao futuro, uma confiança resoluta com os olhos fixos no amanhã para além do seu vínculo com o passado que o originou. Ao contrário, é um olhar para frente dinamizado pela retrospecção e pela vinculação com o passado originário da destinação do ser. O futuro não é menos destinal do que o passado; o futuro é tão histórico, no sentido de ser epocal, quanto o passado.

Desse modo, em ‘Identidade e diferença(‘O princípio da identidade’)', Heidegger reconhece a dimensão inescapável da tradição, na qual sempre nos movimentamos: “Ela [a tradição] impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação.”⁴⁰⁵ Não é possível olhar para o futuro sem ligá-lo ao passado tradicional de que ele desponta; assim como, reciprocamente, não se pode mirar o passado sem buscar nele o destino do ser que conformará o futuro essencial. Somente nessa reciprocidade do “já pensado” e do “que está para ser pensado”, é que passado e futuro podem ser pensados historicamente: “Mas, somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado.”⁴⁰⁶

⁴⁰³HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.p. 138 (Décima segunda aula).

⁴⁰⁴ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.34.

⁴⁰⁵HEIDEGGER, Martin. ‘O princípio da identidade’, p. 187. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.pp. 179-202.

⁴⁰⁶ Ibidem.

Com efeito, em ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, Heidegger articula o fim do primeiro início com o pensamento de antecipação e preparação para o outro início, a partir do que há de impensado nesse início, mas que só vem à tona no momento de seu exaurimento final. Não se trata de predizer o futuro, pois “o pensamento preparador em questão” “procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no início da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado.”⁴⁰⁷ O pensamento preparador (*Vordenken*) volta-se ao impensado do primeiro início que desponta no seu fim, descerrando as possibilidades da superação da metafísica, do outro início não-metafísico do pensamento, agora já não entificante. Esse pensamento, então, é uma meditação histórica no sentido epocal do termo, pois precisa “pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história.”⁴⁰⁸ O elemento histórico é a coisa do pensamento, o acontecimento apropriativo do ser que caracteriza cada época da filosofia.

O início da filosofia enquanto metafísica, enquanto platonismo, só é totalmente visível quando chega ao fim, perfazendo o arco de todas as suas possibilidades. Para Heidegger, o fim não tem o sentido negativo de pura cessação de um processo, de decadência, ruína ou impotência. O acabamento da Metafísica tampouco é a sua plenitude final, “sua suprema perfeição”⁴⁰⁹: “o fim da filosofia é o lugar [*Ort*], é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade.”⁴¹⁰ O fim da filosofia é essa reunião, que associa a filosofia à noção grega de *logos*, como reunião dialética e sintética que promove a unidade subjacente à diversidade de figuras platônicas da metafísica. Essa unidade é visada a partir do impensado imperante em cada uma delas: o fato de serem direcionadas pela pergunta diretriz a respeito da entidade do ente.

Como analisado ao longo deste capítulo, a volta heideggeriana ao passado nunca é passadista ou arcaizante, de modo que o pensamento rememorante sempre visa à futuridade do passado originário, aquilo que, como impensado, pode imergir se devidamente preparado. Desse modo, o pensamento histórico é preparador, porque, ao rememorar o primeiro início, *destrói* a tradição que o avassala para liberar o que, nele, há de impensado. Alcançada medi-

⁴⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p. 74. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 65-81. Para padronizar a terminologia heideggeriana, optou-se pela tradução de “Anfang” por “início” e não por “começo”, conforme distinguido pelo próprio Heidegger em *Hinos de Hölderlin*, referido abaixo.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 72.

⁴¹⁰ Ibidem.

ante o salto para o outro início, a coisa do pensamento é o impensado a ser pensado no primeiro início, e a isso Heidegger designa *aletheia*: “A *aletheia* é o impensado digno de ser pensado, a coisa do pensamento”⁴¹¹.

Para pensar radicalmente essa coisa do pensamento digna de ser pensada é necessário destruir a tradição que a encobre, que a impede de ser radicalmente questionada pela dimensão metafísica de que se reveste a noção de verdade como correção. O pensamento rememorante-antecipador provoca, assim, a destruição que franqueia o impensado da história do seer, liberando-a dos encrostamentos metafísicos que a alienam. De fato, em ‘Hegel e os gregos’, Heidegger observa que

A tradição corretamente experimentada traz para nós como resultado o presente, aquilo que, como coisa do pensamento, espera por um encontro conosco e está desta maneira em jogo. A autêntica tradição não é de maneira alguma a sequela de cargas do passado; ao contrário, ela é aquilo que nos liberta para o que está à nossa espera, tornando-se, deste modo, orientadora que nos conduz para o interior da coisa do pensamento.⁴¹²

É esse caráter de futuridade, o elemento “à espera”, que torna a meditação histórica um enlace do início e do fim da filosofia. Nesse sentido, Casanova ressalta a imbricação das noções de fim e início no âmbito do pensamento rememorante-antecipador, ao intitular um importante subitem de seu estudo sobre Heidegger de ‘O início do fim: a transformação essencial de *physis*, *logos* e *aletheia*’⁴¹³. Com isso, o estudioso e tradutor de Heidegger sublinha o fato de o início só ser delineado a partir do fim. O fim, a consumação final da filosofia enquanto metafísica, enquanto platonismo, só é discernido a partir do exaurimento das possibilidades do início, que se reúne e se exaure na sua consumação final, apontando para o outro início.

Se o início só pode ser enfocado adequadamente pela perspectiva global do fim, e o fim é condicionado pela destinação epocal do início, a meditação efetivamente histórica é um pensamento que se lembra do início a partir da sua consumação final, da qual desponta outro início; ou seja, o pensamento rememorante é, também e essencialmente, antecipador. Mas deve-se notar que, por ser baseado no impensado do primeiro início, nas possibilidades latentes da tradição metafísica, o pensamento antecipador não é a “fundação” de outro início, mas

⁴¹¹ HEIDEGGER, Martin. ‘Hegel e os gregos’, p.452. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.436-453.

⁴¹² Ibid., p. 437.

⁴¹³ Cf. CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.194.

a sua preparação, de modo a “despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto.”⁴¹⁴

Essa unidade do *Andeken* e *Vordenken* demonstra que apropriação e superação são gestos inseparáveis da meditação heideggeriana, os quais não podem ser confundidos com a mera projeção de um futuro imaginado ou abandono que despreza o passado. Como salto que se afasta da tradição, destruindo-a para compreendê-la na sua verdade essencial, pode-se afirmar que o *Andeken* é uma *apropriação* da herança grega do pensamento ocidental. Por sua vez, o *Vordenken* tem a dimensão prospectiva de superar a tradição a partir da reconstituição do impensado nela latente, alcançando um texto completamente diferente, ainda a ser pensado. Trata-se, com efeito, da superação da metafísica hegemônica na tradição do primeiro início⁴¹⁵.

A força do pensamento rememorativo-antecipativo é a sua unidade; cindir as instâncias que o compõem significa neutralizá-lo. Ou seja, é inadequado separar na meditação heideggeriana o *impensado* do primeiro início do *a ser pensado* do outro início. Ambos só surgem na dinâmica do trânsito, não estão previamente dados. Ora, esse trânsito se efetua com o salto que destrói a tradição metafísica consolidada que poderia servir de referência para distinguir o primeiro do outro início. Quando o primeiro início ganha contornos verdadeiramente históricos, quando o salto o enfoca sobre o acontecimento apropriativo de uma época do seer, dessa dimensão *impensada* do primeiro início, emerge o *a ser pensado* do outro começo. Ou seja, tanto o impensado quanto o a ser pensado pertencem à categoria do *ainda não pensado*. O passado grego impensado precisa ser redescoberto a partir do que resta a ser pensado no futuro e, ao mesmo tempo, recriado à luz do outro início. Com a destruição da tradição metafísica até então inquestionável, não há uma referência sólida para discernir os elementos retrospectivo e prospectivo da meditação heideggeriana. Com efeito, como ensina Zarader, “o *Vordenken* só está voltado para o futuro guardando a memória do passado, e o *Andeken* só está voltado para o passado para nele descobrir o futuro ainda inviolado, e sempre à espera, que aí se encontra abrigado.”⁴¹⁶

Essa “indissociabilidade profunda entre retomada e superação”, que caracteriza a confrontação heideggeriana com os gregos em geral e com Platão em particular, também é sublinhada

⁴¹⁴HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, pp. 65-81. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.74.

⁴¹⁵ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 35.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

por Benedito Nunes, ao analisar a hermenêutica heideggeriana da viragem. Denominada “*prática meditante*”, a meditação heideggeriana comporta dois momentos inseparáveis, uma lida *arqueológica* com os pensadores originários e a inauguração de outro início do pensamento, “a abertura para um novo tempo e para uma nova História”⁴¹⁷, com a correspondência ao ape-lo retraído do seer. Nesse sentido, explica Nunes: “a *prática meditante* de Heidegger prepararia o futuro com a matéria ‘arqueológica’ do impensado, daquilo que, vislumbrado na origem, e logo depois esquecido, seria pensável ou lembrável, inaugurando outra era.”⁴¹⁸

Heidegger se volta para o primeiro início a fim de saltar para o outro início. O salto alcança o futuro irrompendo do passado. Para isso, é necessário pôr-se à escuta das palavras fundamentais da aurora grega para perceber nelas a experiência impensada à espera de futuro, o destino retido da história do seer que convoca outro acontecimento apropriativo, prenhe de futuridade. Ao destinar a época histórica da metafísica, o seer retém-se em si mesmo, no abismo sem fundo que é o dele, na clareira. O primeiro início, então, abriga e dissimula a origem da história. A origem não é transparente nesse primeiro início, é necessário destruir a tradição para alcançá-la por meio de um salto originário. Elucida Zarader: “Heidegger visa menos um retorno ao começo do pensamento do que uma aproximação do impensado original: o seu diálogo com as palavras do começo é esforço para reconstituir o texto da origem.”⁴¹⁹

Essa distinção entre início e origem sobressai com a noção de salto originário, que ar-ranca a origem impensada do primeiro início . Com efeito, em *Hinos de Hölderlin* – curso ministrado em 1934-1935, um ano antes do início da elaboração das *Contribuições* -, Heidegger afirma que

o início é aquilo com que algo se inicia, o princípio [*Anfang*] é aquilo de onde isso vem. A Guerra Mundial principiou há séculos na História espiritual e política do Ocidente. A Guerra Mundial começou com escaramuças entre postos avançados. O começo é cedo deixado para trás, desaparecendo na continuação dos acontecimentos. O princípio, a origem [*Ursprung*], pelo contrário, evidencia-se primeiramente por entre os acontecimentos e só no fim destes está plenamente presente.⁴²⁰

Esse trecho deixa clara a diferença entre o *começo historiográfico* de um fato – as escaramuças da Guerra Mundial, por exemplo - e o *princípio epocal* que compõe o destino da

⁴¹⁷ NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo*. p.15. In: *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993. pp. 7-21.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.29.

⁴²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Trad. L.Nahodil. Lisboa: Piaget, 2004. p.11.

história do seer. Só o princípio destina, pois o princípio é o envio retraído do seer na totalidade do ente. Só o princípio (*Anfang*) remete à origem (*Ursprung*); ocioso voltar-se ao começo factual e historiográfico dos acontecimentos. O princípio permanece sempre anterior a qualquer começo, mantendo-se também distinto desse começo ao longo da história. Por mais que reconhecido e catalogado em um memorial historiográfico, o começo é sempre superado historiograficamente pelo acontecimento subsequente, sendo apenas um marco cronológico inicial. O princípio, por sua vez, permanece vigente ao longo dos transcurso temporais da história. Mas essa permanência se dá de modo velado, com o que se delinea a segunda diferença do princípio e do começo: além da anterioridade, o princípio é sempre ocultado, consoante a natureza epocal, retrativa do seer. O princípio não é velado a despeito da clareza do começo, mas precisamente por causa dela. Em *O que significa pensar?*, Heidegger afirma que o começo inevitavelmente “é o envelope que esconde o princípio”, assim como, reciprocamente, “o início [*Anfang*] se esconde (*verbirgt sich*) no começo.”⁴²¹

Como discorre Zarader, o princípio é “a fonte inaparente de onde ‘brota’ (*entspringt*) o processo, e em direção à qual o começo não pode fazer mais do que ‘apontar’.”⁴²² A dimensão originária do princípio permanece velada na história, porque o seer se envia sempre retraído. É o salto que alcança essa dimensão originária, abismando-se no seer sem fundo. Ou seja, o salto busca a *coisa* originária impensada à espera de um futuro. O salto, então, lembra essa origem e lhe abre a possibilidade de um futuro, de outro início. Em outras palavras, o começo é cronológico, posterior e claro, ao passo que o princípio é sempre histórico, anterior e velado: a origem epocal, compreendida como a *arché* sempre presente nas decisões históricas do seer. Desse modo, o salto ultrapassa o começo em direção ao princípio originário. A *arché* perfaz-se como *telos*, plenificando-se no seu fim; é a força motriz e vetorial apontada no princípio que só se completa no arco do seu fim, momento em que se torna inteligível. Essa é a dimensão histórica que interessa à meditação de Heidegger. O princípio do primeiro início precisa ser perscrutado para que, desse princípio, se irrompa o outro início.

É exatamente essa noção que desponta no último capítulo de *Nietzsche II*, denominado “A lembrança da metafísica”: trata-se de ir ao cerne do princípio do início, “cujo iniciar que se ilumina permanece o que está por vir” (*dessen sich lichtende Anfängnis das Kommende*

⁴²¹ HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. A Becker; G. Granel. 2a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p.154.

⁴²² ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.32.

bleibt)⁴²³. Veladamente, o inicial (*das Anfängliche*) é o acontecimento apropriativo que se antecipa antes de tudo que está por vir, advindo como destino na história. “Ele [o inicial] nunca perece, ele nunca é algo que passou.”⁴²⁴. Avesso à consideração historiográfica, afeita aos fatos passados e acabados, o pensamento rememorante mira “no ser que se essência (o que foi essencialmente [*Das Gewesende*]) e na verdade enviada do ser”⁴²⁵

Tendo em mente todo esse complexo horizonte hermenêutico da viragem, que se baseia na noção de acontecimento apropriativo, convém analisar agora a especificidade da confrontação heideggeriana com Platão. A partir dessa dimensão transitiva da meditação histórica, o salto aponta para o primeiro início platônico da filosofia. Assim como *Nietzsche*, um texto decisivo como ‘A doutrina platônica da verdade’, por exemplo, pertence ao conjunto de reflexões da década de 1930, década da elaboração de *Contribuições*. Ora, se as *Contribuições* são a preparação expectante da transição ao outro início, respondendo pela dimensão antecipativa do *Vordenken*, ‘A doutrina platônica da verdade’ pode ser considerada, para dizê-lo com Sallis, “o retorno complementar ao primeiro início”⁴²⁶.

Desse modo, a obra de Platão apresenta-se como absolutamente indispensável à dimensão rememorativa da fundação metafísica na presentidade (*Anwesenheit*) do ente. A mudança decisiva que caracteriza o primeiro início platônico da filosofia pode ser observado pela transformação da noção de *aletheia* (verdade), em sua relação com as noções de *physis* e *idea*. É a submissão da *aletheia* à *idea* que caracteriza o gesto platônico fundacional da metafísica, que supera a compreensão do desvelamento ocultante presente na *physis* dos pensadores originários pré-socráticos. Mas como o momento retrospectivo é indissociável do momento prospectivo da meditação histórica, no primeiro início platônico sobressai uma ambiguidade que aponta para o outro início e que o torna decisivo no fim da metafísica. Daí porque Platão é, ao lado de Nietzsche, a *coisa* primordial do pensamento da superação da metafísica. Sendo o início, a *arché* da metafísica, Platão também aponta para a sua consumação final, e para sua superação. Metafísica e niilismo são correlacionadas, pela vinculação do início e do fim, ambos só pensáveis pelo salto ao outro início. É ao diálogo confrontativo de Heidegger com Platão, portanto, em sua irreduzível complexidade, que esta tese agora se volta.

⁴²³HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução e apresentação M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 371.

⁴²⁴Ibidem.

⁴²⁵Ibid., p. 371-372.

⁴²⁶SALLIS, John. ‘Plato’s other beginning’, p.182. In: HYLAND, D; MANOUSSAKIS, J.P. *Heidegger and the Greeks – interpretative essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006. pp. 177-190.

2 *IDEA*

2.1 *Ser como idea*

Segundo o núcleo da filosofia de Heidegger após a viragem, a filosofia de Platão, como a de qualquer pensador essencial, é fundamentalmente uma investigação sobre o sentido do ser: a tentativa de considerar o ser em si mesmo, mas que é desvirtuado e submetido relação do ser com o ente. Nessa afirmação sumária, percebem-se os dois elementos centrais da análise heideggeriana de Platão: a possibilidade de uma *ontologia fundamental*, que interroga o ser em si mesmo, e o desenvolvimento da *metafísica*, que vincula a análise do ser à do ente.

Como estudado no capítulo anterior, a ontologia fundamental é um projeto, uma possibilidade, e isso deve ser sublinhado, uma vez que Heidegger considera que tal ontologia ainda não foi realizada na história da filosofia ocidental; ao contrário, a tradição metafísica dominante a impediu no exato momento em que quis alcançá-la. Isso significa que Heidegger não nega que Platão, no alvorecer da filosofia grega, não tenha buscado o ser, em si mesmo considerado, mas que ele errou o caminho ao condicioná-lo ao ente a que está sempre referido. Ao elaborar uma ontologia metafísica, Platão teria entificado o ser e neutralizado a diferença ontológica que o distingue radicalmente do ente. Ou seja, a filosofia de Platão busca o ser metafisicamente, isto é, a partir do ente. A noção de metafísica, portanto, é um modo de consideração do ser derivando-o do ente. O ser, portanto, permanece sempre vinculado ao ente. Esse é exatamente o problema aos olhos de Heidegger. Deve-se desvincular da metafísica para que se alcance a ontologia, que seja uma busca do ser em si e por si, e não o ser em relação ao ente. Isso implica desenredar-se do platonismo dominante da tradição metafísica da filosofia ocidental, mediante a destruição desenvolvida pelo salto para o outro início, salto esse pensado de modo correlato às noções de passo de volta e *epoché*, conforme explicado no capítulo anterior. Nesse capítulo, volta-se a atenção para a noção fulcral de *idea*, para compreender a essência do platonismo para a meditação histórica de Heidegger.

Heidegger identifica na investigação platônica duas ordens de pergunta: 1. a pergunta pelo ser do ente e 2. a pergunta pelo ser em geral, como se dá no diálogo *O Sofista*, que serve de impulso inicial de *Ser e tempo*. Ora, se o primeiro tipo de investigação interroga a essência desta ou daquela realidade, normalmente a essência de uma virtude relevante, a segunda pergunta direciona-se ao ser em si mesmo considerado. Para Heidegger, toda a tradição filosófica

caracteriza-se por esse desenvolvimento, que corresponde a um caminho incompleto da metafísica (ser do ente) à ontologia (ser em si mesmo). O importante é a premissa heideggeriana de que a filosofia é a investigação de um ente em seu ser, ou, dito de outro modo, a investigação do ser a partir do ente a que pertence e em que se manifesta. A filosofia, portanto, é conduzida por uma questão essencial que é ao mesmo tempo ôntico e ontológica: o que é o ente, considerado em seu ser? Nesse sentido, a filosofia platônica ocidental é metafísica.

Compreendida essa pergunta ontológica da filosofia metafísica, interessa a Heidegger entender o horizonte especulativo aberto por Platão e que condiciona a tradição dele advinda: esse horizonte é o da *ideia*. Como assevera Heidegger em ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, o platonismo domina a tradição filosófica: “Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora.”⁴²⁷

Em seguida, Heidegger observa o fato de o platonismo metafísico dominar mesmo em seus aparentes contrapontos, como o positivismo, o mesmo valendo para o pensamento anti-platônico de Nietzsche. Segundo Heidegger, “a palavra fundamental do seu pensamento [de Platão], isto é, a exposição do ser do ente, é *éidos*, *idéa*: a aparência na qual se mostra o ente como tal.”⁴²⁸ Compreender o sentido eidético da *idea* é, então, necessário para traçar a fisionomia da confrontação heideggeriana com Platão.

A noção de metafísica como representação fundadora, questão saliente dessa passagem, será tratada adiante, no penúltimo item deste capítulo. Essa passagem reforça também o argumento apresentado na introdução desta tese, de que Platão orienta todas as versões (platônicas) da filosofia ocidental, mesmo aquelas que lhe fazem frontal oposição, como a positivista e a nietzschiana.

Nesse momento, porém, quer-se ressaltar a compreensão “idealista” de Platão, que considera o ser do ente - a sua entidade ou essência (*ousia*) – como ideia. O objetivo deste capítulo é mostrar como esse idealismo metafísico de Platão é essencialmente niilista, segundo a interpretação de Heidegger. Noção típica de sua filosofia, a ideia é a palavra de Platão para designar o ser, é o modo como o ser se dá, o lugar onde ele habita, por assim dizer. Exatamente por isso, é o lugar de que o ser se retira, se retrai⁴²⁹. Ora, como já explicado no capí-

⁴²⁷ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.71. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.pp. 65-81

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 78.

tulo anterior, no contexto do pensamento do *Ereignis*, as palavras fundamentais que ecoam o seer refletem o modo como ele se envia, como dom, ao ente, ocultando-se nesse processo *alethético* de clareira. Aprender a ouvir o seer nessas palavras essenciais significa perceber como, nelas, ele se oculta sob a aparência do ente. Nesse sentido, Platão é uma testemunha privilegiada desse desvelamento ocultante do seer na ideia, que caracteriza o primeiro início da filosofia ocidental.

Como nota Heidegger na seção ‘Esboços para a história do ser enquanto metafísica’, das preleções sobre Nietzsche, a ideia não responde à *existência* do ente (ao fato de que ele exista, de que ele seja), mas à sua *essência* (àquilo que ele é, à sua quiddidade, que Heidegger denomina *Was-sein*, o seu o-que-é). Isso concerne diretamente à natureza entificada e entificante do ser para Platão, pois essa essenciação do ser acaba por entificá-lo. Heidegger explica em dez passos o modo do acontecimento apropriativo desapropriante com que o ser se essencializa na metafísica. Em primeiro lugar, a *aletheia* cai sob o jugo da *idea*, distanciando-se do acontecimento apropriativo inicial; ou seja, o seer se desapropria de si no ente desvelado, e é esquecido como sendo o dom. O ente doado vela o seer que o doou. É a isso que Heidegger se refere, quando, no segundo passo, menciona o “abandono do ente em meio à presença”⁴³⁰. A metafísica idealista platônica considera o ser como a entidade do ente, a *idea* do ente; o seer é a presença permanente do ente. Por isso, o terceiro passo registra a “predominância do aparecer e do mostrar”⁴³¹, consignada pela própria palavra *idea*, como aquilo que se vê e se contempla. A subjugação da *aletheia* se dá pela compreensão do seer como *fenômeno aparente*, presença permanente à vista. Essa é a dimensão eidética da ideia, que será explorada a seguir.

No quarto passo dessa argumentação, Heidegger afirma que o primado da ideia confere dimensão normativa tanto ao *eidos* quanto ao *ti estin*, já que o ser é, em primeiro lugar, “o-que-é”. Por ser ontologicamente prioritário, o ser é a dimensão normativa da realidade, a que prescreve o modo como os entes devem ser. A Heidegger importa ressaltar, nesse passo decisivo, que a ontologização da ideia acarreta a nominalização do ser e a perda do seu caráter verbal, processual, essencial e histórico. Ou seja, fica velada a dimensão de acontecimento histórico e epocal do seer, o qual Heidegger intenta recuperar a partir da noção de *aletheia*.

⁴²⁹ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilismee*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 93.

⁴³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.353.

⁴³¹ *Ibidem*.

Substantivado, o ser torna-se nome, substantivo, substância, e isso o confunde com a entidade do ente por ele desvelado. Diz Heidegger:

4. [...] O que precisamos levar em conta é em que medida o o-que-é como o ser (*idea* como *ontos on*) dá mais espaço ao próprio ente, ao *on*, concebido nominalmente, do que ao *on* concebido verbalmente. A indecisão do ente e do ser no *on* e em sua ambiguidade.

5. O primado do o-que-é traz consigo o primado do próprio ente sempre naquilo que ele é. O primado do ente fixa o ser como o *koinon* a partir do *en*. O caráter distintivo da metafísica está decidido. O uno como a unidade unificadora torna-se normativo para a determinação subsequente do ser.⁴³²

A compreensão verbal do ente diz respeito à sua existência, ao seu próprio ser, como elucidada Heidegger em seguida, na mesma parte analisada. A dimensão nominal do ente é a sua qualidade, a sua essência, a sua própria natureza de ente. Por isso, no passo sete da argumentação, Heidegger afirma que, pensados de maneira inicial – com base no acontecimento apropriativo do primeiro início – “o nominal” é o próprio ente, ao passo que o “verbal” é o ser⁴³³. É essa distinção que Heidegger busca enfatizar: o ser é compreendido a partir do ente, como o seu *koinon*, a comunhão dos entes que têm, como qualidade intrínseca, certa determinação de ser. Pensado em uma dimensão dialética, o ser é resultado da reunião qualitativa do aspecto essencial dos entes. Relegado assim à quididade do ente (*Was-sein*), o ser é afastado da dimensão existencial desse mesmo ente, do seu *Sein*. Mas essa dimensão existencial não se refere somente à dimensão ontológica estática do ser, mas, principalmente, à dimensão processual e dinâmica do modo como o ser se essência, ou seja, o acontecimento apropriativo que funda o ente.

N’A *República*, Platão apresenta uma definição precisa da ideia única como ser essencial dos entes que gozam entre si de certa qualidade comum, abonando o que Heidegger afirma no quinto passo acima citado. Essa passagem é importante para a compreensão heideggeriana de que a ideia diz respeito à quididade, à essência do ente, mas, ao mesmo tempo, mostra a ambiguidade do binômio existência-essência que Heidegger identifica na metafísica platônica, pois é exatamente por ser a essência dos entes que a ideia lhes confere também existência. Conferir a um ente a sua qualidade essencial é, *ipso facto*, conferir-lhe a sua existência, o seu ser. Desse modo, Platão reúne as duas noções, o *Was-Sein* e o *Sein*, ressalvado o fato de o ser a que Platão se refere com a ideia não ser o ser em si mesmo considerado, mas o ser do ente, a entidade, chamada por Heidegger de *Was-Sein*. Ou seja, Platão não acede ao pensa-

⁴³² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.353.

⁴³³ *Ibid.*, p. 354.

mento histórico originário, à dimensão essenciante e epocal do seer, pois o considera a ideia essencial do ente:

Há muitas coisas belas, continuei, e muitas coisas boas, e tudo o mais do mesmo gênero, cuja existência [*einai*] afirmamos e que distinguimos pela linguagem [*tonlogon*]. [...] Como também para a existência do belo e do bem si, e que para cada coisa das que então apresentamos como múltiplas corresponde uma ideia particular, a única que denominamos *O que existe (ho estin)*.⁴³⁴

A ideia existe, *é*, porque *é* permanente, presença constante, serve de esteio aos entes que dela participam e da qual extraem o seu ser provisório. Estribando as coisas sensíveis, a ideia permanece em si mesmo imutável. Como explica Boutot, a ideia representa a essência da coisa, aquilo que ela *é* como tal. A ideia, de um modo geral, nomeia aquilo que a coisa *é* em sua essência; a ideia *é* o ser enquanto quiddidade da coisa⁴³⁵. Uma passagem de ‘A teoria platônica da verdade’ é explícita nesse sentido: “É por isso que, para Platão, o ser possui sua essência própria no o-que-é. Já uma denominação posterior denuncia que o verdadeiro *esse é a quidditas*, a *essentia*, e não a *existentia*.”⁴³⁶ Ao considerá-lo como ideia, Platão privilegia a significação *essencial* do ser em detrimento de sua significação *existencial*. Nesse sentido, Platão segue a direção da pergunta socrática: *ti estin*, o que *é*? Sócrates interroga a essência da coisa, *o que ela é*, e não *se ela é*, se ela existe. O ser *é*, antes de tudo, o ser essencial da coisa. A caracterização platônica do ser como ideia leva a cabo a redução socrática do ser à essência. Ou seja, para Heidegger, o binômio acima referido resolve-se com a primazia da essência sobre a existência no interior da metafísica platônica. A existência ontológica *do ente* advém da sua essência, o que acarreta dizer que a existência do ser, considerado em si mesmo, não é pensada radicalmente, mas somente o ser como causa ontológica do ente, a essência que lhe confere existência. Essa é a noção presente na passagem d’*A República* em que Platão refere-se à ideia do bem, na complexa analogia do sol, como sendo a causa epistemológica da inteligibilidade das ideias, assim como a causa ontológica da existência e essência delas (*Rep.* 509b). As ideias extraem seu ser e essência da ideia do bem, mas o que o filósofo tem em vista é sempre a multiplicidade de coisas sensíveis. A postulação das ideias é metafísica porque, partindo da dimensão “física”, sensível, a transcende em direção à esfera da realidade que a explique.

⁴³⁴ PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. p.310 (Livro VI, 507 b2-3).

⁴³⁵ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987. p. 93.

⁴³⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 237. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250.

No passo seis do ‘Esboço para a história do ser enquanto metafísica’, aqui em análise, Heidegger explica que o *Was-Sein* (o-que-é) alija a determinação essencial do ser, que é exatamente o acontecimento apropriativo. Como anota Heidegger em nota de rodapé, o acontecimento apropriativo, que é obnubilado pela metafísica platônica, é o “in-ício”, o inicial que reside “antes da diferença entre ‘o que’ (*Was*) e “que” (*Dass*). A inicialidade do início concerne à “emergência” (*Aufgang*) e ao “vir à presença” (*Anwesens*). Com a consolidação metafísica da *idea*, como “o-que-é” (*Was Sein*), perde-se de vista o processo que essenciou o ser, isto é, a dinâmica de emergência com que veio a ser aquilo que é, o acontecimento apropriativo como *aletheia*. A estabilização metafísica do ser na ideia indica a perda da “plenitude inicial da essência do ser” pois concentra-se exclusivamente no “fato-de-ser” (*Dass-Sein, hoti estin*)⁴³⁷.

Quando o ser é nominalizado, ou seja quando a dimensão verbal e processual do acontecimento histórico-epocal da *aletheia* é reduzida à dimensão nominal de substantivo, de substância, a verdade passa a ser certeza, segurança cognitiva com base nas ideias inteligidas pelo pensamento, com as quais se pode corrigir a esfera sensível. Essa é a junção da dimensão cognitiva e normativa da ideia platônica, que transforma a dimensão da *aletheia* enquanto emergência, como vir à tona do ser. A ideia é a essência do ente, garante-lhe “o fato de ser” (a realidade efetiva, *Wirklichkeit*), persistindo como autoevidente, legítima, *metafísica*. Essa configuração filosófica do ser como *idea* ilumina a realidade do ente, ao passo que obscurece a natureza do acontecimento do seer que gerou essa própria configuração; daí porque a história da metafísica é a história de um progressivo esquecimento do ser, que se desdobra em um abandono do ser, no apogeu técnico do niilismo metafísico.

O idealismo metafísico platônico impede a questionabilidade da essência do ser, ao considerá-la resolvida, respondida pela entidade eidética do ente. A inicialidade do primeiro início é, então, velada. Heidegger denomina essa inicialidade de “a pegada inicial”, referindo-se ao fato de o seer, embora se esquivando e se velando no desvelamento que provoca ao ente, ainda deixar-se perceber como rastro, como lembrança distante. Ou seja, em Platão ainda se pode perceber uma réstia do pensamento originário dos pensadores pré-socráticos que atentaram ao acontecimento essenciante do seer, mas não na palavra *idea* que o vela, mas na palavra *aletheia* que reconhece a ambiguidade do movimento essenciante do seer.

⁴³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. V.2. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.354.

Esse reducionismo essencialista do ser é fundamental para a compreensão heideggeriana do idealismo platônico da metafísica ocidental, que rege toda a história da metafísica, até a sua culminância do sistema de Hegel e sua inversão em Nietzsche:

No fim [da transformação, operada por Platão e Aristóteles, do sentido originário da *physis*] surge, como nome normativo e predominante do Ser, a palavra *idea, eidos*, 'ideia'. Desde então a interpretação do Ser, como ideia, domina todo o pensar ocidental, por através da história de suas transformações, até os dias de hoje. Nessa proveniência está também fundado o fato de que, na conclusão grandiosa e final da primeira etapa do pensamento ocidental – a saber no sistema de *Hegel* – a realidade do real, o ser em sentido absoluto, foi concebido como "Ideia" e assim expressamente chamado.⁴³⁸

A mesma dominância platônica se encontra presente mesmo nos momentos da história da filosofia em que a metafísica como tal foi expressamente rechaçada e criticada, como no positivismo e em Nietzsche, cuja filosofia é marcada pela tentativa agônica de se desprender das malhas do platonismo e acaba por revertê-lo sem, contudo, livrar-se de suas categorias fundamentais, como demonstra Heidegger ao longo de suas preleções sobre ele. Nesse sentido, ressalta Heidegger:

Com a interpretação do ser como *ideacomeça*, portanto, a *meta-física*. Para o tempo subsequente, ela marca a essência da filosofia ocidental. *Desde Platão até Nietzsche, a sua história é a história da metafísica*. E como a metafísica começa com a interpretação do ser como 'ideia' e como essa interpretação permanece normativa, toda a filosofia desde Platão é 'idealismo' no sentido inequívoco da palavra, no sentido de que o ser é buscado na ideia, naquilo que é conforme à ideia e no ideal. Por isso, visto a partir do fundador da metafísica, também se pode dizer: toda a filosofia ocidental é platonismo. Metafísica, idealismo e platonismo significam, em essência, o mesmo. Eles também permanecem normativos lá, onde se fazer valer contramovimentos e inversões. Na história do Ocidente, Platão tornar-se o arquétipo do filósofo. Nietzsche não *designou* apenas a sua filosofia como uma inversão do platonismo. O pensamento de Nietzsche *foi e é* um único diálogo, com frequência muito dissonante, com Platão.⁴³⁹

O que importa sublinhar nesse momento é que Heidegger entende que a filosofia ocidental platônica se reduz à metafísica e que esse gesto inaugural e decisivo acarreta o desenvolvimento ulterior do niilismo como esquecimento do ser. Mas isso não significa que o niilismo seja uma possibilidade da metafísica; ao contrário, metafísica platônica é niilista porque é idealista, porque impede que o ser seja pensado nele mesmo, permanecendo encoberto e impensado pelo predomínio da ideia, que, sob o argumento de desvelar a essência do ente, entifica o ser que se retrai. Mas a clareira, ela mesma, não é percebida com uma leitura linear e literal de Platão; ao contrário, a dinâmica do acontecimento apropriativo que determina o modo idealista e entificante que caracteriza a filosofia platônica é totalmente obscurecido pela

⁴³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.200

⁴³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 166.

tradição metafísica, a qual precisa ser destruída para que os rastros desse acontecimento venham à tona. Será a partir de outra palavra fundamental, *aletheia*, que Heidegger poderá perceber a fundação platônica do primeiro início e o conseqüente afastamento da noção originária de verdade como desvelamento ocultante do seer.

Ou seja, o niilismo é o destino da filosofia porque a metafísica é, desde Platão, ineludível. As suas bases estão fincadas numa camada subjacente a partir da qual se desenrola toda a conversação filosófica no Ocidente, no interior dos termos e categorias traçadas por Platão. Para Heidegger, o estudo da história da filosofia é, portanto, a análise das conseqüências e implicações do idealismo platônico, a inauguração da metafísica e o advento do niilismo. É também uma meditação histórica, porque se confronta com a coisa mesma do pensamento, a *epoché* do seer. Ou seja, trata-se de pensar a filosofia platônica a partir do acontecimento apropriativo desapropriante que a caracteriza, para, em seguida, perceber o desenrolar dessa metafísica consolidada e hegemônica, isto é, as variações históricas do mesmo envio alienado do seer no desvelamento do ente.

2.2 O sentido eidético da *idea*

Fonte de recorrentes mal-entendidos, a noção de ideia platônica deve ser, em primeiro lugar, distinguida da noção moderna que lhe foi sobreposta. Mais uma vez, é necessário destruir essa camada significativa posterior que oblitera o acesso ao significado originário desse conceito filosófico. Tão radical é a diferença entre o sentido platônico e o moderno-cartesiano que se pode dizer que o sentido moderno é o inverso, sendo um meio de compreender a ideia platônica por oposição. No entanto, Heidegger enfatiza que essa distorção deriva da ambigüidade própria da metafísica platônica, que desloca o polo de veracidade da coisa para a sua visualidade, abrindo a possibilidade para o idealismo moderno, o qual restringe à epistemologia subjetiva o critério de veracidade das coisas. Ou seja, é a ideia platônica que abre o horizonte filosófico para o subjetivismo moderno, ainda que, em Platão, a ideia signifique o aspecto visual da coisa, independentemente do modo como é percebida pelo homem. Heidegger sublinha que a passagem da visualidade da coisa para a visão humana e subjetiva que se tem dela é uma transição metafísica preparada pelo solo platônico, antecipada pelo caráter eidético e óptico da ideia platônica. Em primeiro lugar, convém distinguir, basicamente, o sentido platônico do cartesiano.

No sentido cartesiano, ideia é uma representação subjetiva, uma *perceptio* de um sujeito. Foi contra esse subjetivismo que enfatiza o polo epistemológico em detrimento do ontoló-

gico, que Platão cunhou esse termo, relacionado a objetividade e a exterioridade do aspecto visual que a coisa apresenta, a despeito das perspectivas subjetivas que a enfocam, perspectivas essas que são sempre relativas e mutáveis. Platão buscava algo consistente, para além das aparências e das limitações dos homens, algo que subsistisse por si e de modo inalterável, não o que os homens projetavam sempre imperfeitamente a partir do que viam, a partir de como as coisas lhes pareciam. Heidegger explica que, para a compreensão efetiva da “*idea*” platônica, deve-se afastar “*toda e qualquer ligação com a determinação moderna da *idea* enquanto perceptivo* e, com isso, a relação entre ideia e ‘sujeito’.”⁴⁴⁰ Isso porque a noção de *idea* deve ser associada, de imediato, à noção correlata de *eidos*, que “significa ‘aspecto’ (*Aussehen*).”⁴⁴¹ Ora, mas o problema reside exatamente no fato de que “*nós* tendemos a compreender uma vez mais o ‘aspecto’ imediatamente em termos modernos como a visão que formamos para nós sobre a coisa.”⁴⁴²

Ou seja, ao invés de ajudar, a associação da *idea* a *eidos*, ao aspecto visual do ente analisado, contribui para a subjetivação moderna dessa noção, que se concentra no fato de cada coisa apresentar-se de modo diverso ao olhar do sujeito que a contempla. Se, para os gregos, o aspecto era algo de objetivo, de exterior ao sujeito, algo que permanecia invariável para os múltiplos olhares que o enfocavam, na modernidade, esse aspecto se torna subjetivo, se torna dependente da perspectiva subjetiva do sujeito. Como se percebe, há uma inversão do sentido da *idea* platônica na modernidade, à custa da visualidade, do caráter eidético e óptico traçado por Platão. Mas, para o filósofo grego, essa caráter visual era a garantia da objetividade e da exterioridade da *idea*. O visual tornou-se subjetivo no idealismo moderno, uma vez que dependente do olhar. Explica Heidegger:

Pensado em termos gregos, o ‘aspecto’ de um ente, por exemplo, uma casa, ou seja, o que é próprio à casa, é aquilo em que esse ente vem à tona, isto é, ganha presença, alcança o ser. O ‘aspecto’ não é – pensado em termos ‘modernos’ – um ‘ângulo de visão’ para um ‘sujeito’, mas aquilo em que o ente em questão (a casa) possui a sua subsistência e do qual ele emerge porque se encontra constantemente aí, ou seja, é. Visto a partir das casas que são singularmente, então, o que é próprio à casa, a *idea*, é o ‘universal’ em relação ao particular, e, por isso, a *idea* obtém a caracterização como *koinon*, como aquilo que é comum a muitos singulares.⁴⁴³

Muitos conceitos determinantes na compreensão heideggeriana da ideia platônica estão condensados nesta importante passagem de *Nietzsche*: ideia como presença constante,

⁴⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol. II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.164.

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ Ibidem.

como essenciação do ser do ente, como emergência do ser, como subsistência (*ousia*, essência) e como universal (*koinon*). Essas noções serão elucidadas ao longo deste capítulo, com o auxílio do curso *Questões básicas da filosofia*, proferido na mesma época do curso *Nietzsche*, ministrado na segunda metade da década de 1930. Além disso, devem-se articular essas noções com o acontecimento apropriativo, noção central no pensamento tardio de Heidegger e que desponta, principalmente, na obra *Contribuições à filosofia*, já referida no primeiro capítulo desta tese.

A ideia platônica não é o resultado de um ato mental de um sujeito pensante que representa um dado percebido. Não há o ato intelectual de projeção subjetiva na noção platônica de ideia: não há criação, imaginação e elaboração mental de um sujeito para o qual um objeto se apresenta. Para se compreender a ideia platônica, deve-se, desde já, excluir toda referência à subjetividade moderna, uma vez que o homem, na Grécia, não era considerado um sujeito, muito menos um sujeito idealista, que projeta na realidade aquilo que nela percebe subjetivamente. Como se vê, o idealismo moderno continua sendo uma forma de idealismo platônico, ainda que o reverta e lhe acrescente a subjetividade de que era privado. Interessa a Heidegger tanto traçar essa diferença, quanto perceber como o idealismo moderno deriva metafisicamente do idealismo platônico.

Pai do racionalismo moderno, Descartes concebe o pensamento humano como “representação” (*vor-stellen*, colocar adiante, em frente), no sentido próprio do termo, como ato da consciência subjetiva que põe diante de si o objeto para a visualização mental. A representação cartesiana é uma representação segura de si mesma, que se assegura a partir dela própria, sendo o fundamento da verdade daquilo que ela representa. Ou seja, o que assegura a veracidade é o próprio ato subjetivo de representação e não o objetivo visualizado. Em poucas palavras, o ato subjetivo de representação, seguro de si mesma, fundamenta a verdade do que é representado. De modo contrário, a ideia platônica é aquilo que sempre se dá do mesmo modo, independente das representações subjetivas. A ideia platônica se põe e mesmo se impõe ao sujeito como medida de seu pensamento e ação, ao invés de ser posta pelo sujeito⁴⁴⁴.

Afastando a noção moderna-idealista de *representação*, Heidegger enfatiza a noção fenomenológica de *apresentação*. Ideia é manifestação do ser do ente, “aquilo em que esse ente vem à tona, isto é, ganha presença, alcança o ser”⁴⁴⁵. É a essência do ente, o seu ser, que Hei-

⁴⁴⁴ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 99.

⁴⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.2 Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.164.

degger chama também de “subsistência”, que “emerge porque se encontra constantemente aí, ou seja, *é*.”⁴⁴⁶ Como explica Boutot, trata-se da “autoapresentação do ente ele mesmo. No *eidos*, é a coisa mesma, e, mais precisamente, a sua essência ou quiddidade que se manifesta, que se coloca à vista.”⁴⁴⁷

Ou seja, a ideia de um ente é o seu ser, a sua essência, aquilo que lhe permite vir à tona, conquistar a presença, tornar-se o que *é*. Quando se pergunta: “o que é o ente?”, a resposta aponta para a sua essência, para aquilo que subsiste essencialmente como aspecto universal e comum a todas as concreções individuais dessa entidade. A entidade essencial de um ente é o universal, que abrange a identidade permanente de todas as concreções particulares dessa espécie. É essa essência (quiddidade) que identifica e que permite que os entes particulares venham a *ser*, tornem-se o que *são*. Esse foi o modo como o ser se essencializou no primeiro início platônico da filosofia, confundindo-se com a entidade do ente. Esse acontecimento apropriativo desapropriante impede que o processo alethético de desvelamento do ser seja questionado em si mesmo, uma vez que a estabilização do ser como ideia, como presença constante que permanece e subsiste independente das concreções particulares, domina o questionamento metafísico. Em *Contribuições*, Heidegger afirma que a *idea* é uma interpretação da *aletheia* que prepara a determinação tardia da entidade como objetividade e que deve ser superada pelo salto ao outro início, à outra pergunta inicial, que se refira propriamente à essenciação do ser, e não ao resultado derivado desse processo⁴⁴⁸.

Ao ser considerado o aspecto exterior do ente, a noção platônica de *idea* relaciona-se diretamente à visão, ao *idein* (*noein*), ao representar do re-presentado. Essa é a dimensão óptica da *idea*, com a qual se encontra intimamente ligada ao ato subjetivo de ver, de visualizar e de representar. Mas o sentido originário da palavra grega remete, antes, ao *brilhar*, que resplandece para fora de si, do aspecto mesmo, o que o aspecto essencial do ente oferece *para a visão*⁴⁴⁹. O *eidos*, a *idea* não é apenas a forma exterior de um ente, mas o modo com que ele se essencializa, se presentifica, ganha a presença, ou seja, a ideia é a palavra fundamental que ressoa o acontecimento apropriativo do primeiro início da filosofia ocidental, que é a metafí-

⁴⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’, p. 237. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 215-250.

⁴⁴⁷ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 107.

⁴⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofia (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.174 (§109: ‘idea’).

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

sica platônica. Portanto, *idea* é um conceito ontológico, pois é pelo aspecto que algo se dá e se faz. O aspecto é a essência do ente, é o que lhe dá consistência e lhe franqueia a existência. Assim, pode-se perceber que essa noção não remete, originariamente, ao sujeito, à representação mental de quem projeta uma imagem formal de um ente. Ao contrário, o que está em jogo, aqui, é a presença, o presenciar-se, o resplandecer adiante, que se mostra a uma visão eidética, que se revela como *eidōs* visual. Ora, sé é possível aceder a essa visão eidética, é porque a *idea* tem consistência ontológica, permanece imutável, invariável a despeito da mutabilidade e errância dos entes particulares que dela derivam. Como anota Heidegger em *Contribuições*, a *idea*, ao vir à presença, conquista estabilidade e constância⁴⁵⁰, conquistando um espaço ontológico de permanência que se deixa visualizar para além da variabilidade da dimensão sensível. A ideia platônica é inteligível porque é resistente às mudanças da esfera sensível da realidade. Aqui desponta a diferença metafísica decisiva para a história do primeiro início platônico da filosofia, a diferença entre “o que é” (*ti estin, essentia, quidditas*) e “aquilo que é” (*oti, existentia*). “Um ente é um ente em virtude da presença constante, *idea*, o visto no seu ser visto (*aletheia*).”⁴⁵¹ O que se “vê” na manifestação eidética de um ente é a sua dimensão essencial, a idealidade do seu ser, que permanece constantemente presente para a visão essencial capaz de captá-la. Assim, manifesta-se o ser de um ente, a partir da sua ideia.

Em ‘A teoria platônica da verdade’, Heidegger ressalta essa dimensão fenomenológica identificada na manifestação eidética e ontológica do ente, que evidencia o seu ser na ideia que o torna intelectualmente visível. Ou seja, a ideia responde à essenciação do ser do ente, que o torna presente à vista, que o presentifica, que lhe confere existência:

A *ideia* é o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se apresenta. A *ideia* é o puro brilhar no sentido da expressão ‘o sol brilha’. A *ideia* não deixa ‘brilhar’ ainda outra coisa (por trás de si), ela própria é o que resplandece, a única coisa que reside no resplandecer de si mesma. A *ideia* é o resplandecente. A essência da ideia reside no caráter de luminosidade e visualidade. Essa realiza a presentificação, a saber, a presentificação daquilo que é cada vez um ente. No o-que-é do ente, o ente a cada vez se apresenta. Presentificação, porém, é efetivamente a essência do ser. É por isso que, para Platão, o ser possui sua essência própria no o-que-é. Já uma denominação posterior denuncia que o verdadeiro *esse* é a *quidditas*, a *essentia*, e não a *existentia*. O que a ideia traz aqui e, deste modo, permite que seja visto, é, para o olhar voltado para ela, o desvelado daquilo como o que ela se mostra.⁴⁵²

Nesse trecho, fica claro que a *idea* é o elemento essencial do ente, o que lhe dá existência, é a presentificação do ente. Essa é a marca característica do primeiro início da filoso-

⁴⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.174 (§109: ‘idea’).

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² HEIDEGGER, M. ‘A teoria platônica da verdade’, p. 237. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 215-250.

fia, que estabiliza o ser do ente na essência imutável da *idea*, perdendo de vista a dimensão originária da *aletheia* como *physis*, isto é, como processo de desvelamento que simultaneamente vela o ser que se esconde no abismo da sua diferença.

Ainda que intrinsecamente ligada à visão (ao *idein*), uma vez que a manifestação eidética se mostra à visão intelectual que a focaliza intencionalmente, não se pode, de modo algum, afirmar que Platão faz depender dessa visão intencional o ser da ideia. O ver *não* constitui a essência da ideia; a sua essência é a manifestação do ser do ente. A ideia existe independente do olhar intelectual que a focaliza e que desempenha papel passivo na sua apreensão. Diferente da representação subjetiva, que é constitutiva do idealismo moderno, a ideia platônica se propõe ao olhar, se impõe a ele, sem que seja por ele configurada. Ela se apresenta em seu perfil objetivo, devendo o olhar filosófico e dialético acolhê-la tal como ela é, tal como se manifesta. Não há que se falar em “produção” de ideia, o que resvalaria numa dimensão subjetivo-representativa de que precisou se desvencilhar.

Com efeito, no livro X da *República*, Platão enfatiza a relação contemplativa e não produtiva do artesão que contempla a ideia sem criá-la ou projetá-la a partir de si. A ideia, na verdade, ninguém a criou, mas sempre foi tal como é, sempre o será, pois é eterna e imutável. Concebê-la como “criação” ou “representação” é inseri-la na ordem temporal do devir, do *genesis*, pressupondo que poderia não ter existido em algum momento, antes de sua criação. Essa assertiva pressupõe também que haveria alguma possibilidade de a ideia não existir, o que é impossível no âmbito da ontologia platônica. Diz Sócrates, n’*A República*: “Costumamos, também, dizer que os obreiros desses móveis têm em mira a ideia segundo a qual um deles apronta leitos e outros as mesas de que nos servimos, e assim para tudo o mais. Porém a ideia em si mesma, o obreiro não a fabrica.”⁴⁵³

O artesão não produz a ideia, apenas o ente sensível a partir dela forjado. Para Heidegger, a noção platônica de produção diz respeito ao desvelamento, ao fazer aparecer, ao expor qualquer coisa à presença, manifestar o seu ser. É nesse contexto que Heidegger explora a noção de *demiurgo*, hermeneuticamente traduzido por artesão ou obreiro, a partir da etimologia composta de *demos* e *ergon*. O *demiurgo* é aquele que trabalha (*ergon*) para o povo (*demos*), isto é, aquele que tona público, que produz algo, que estabelece a presença da coisa ao torná-la manifesta aos olhos de todos. Trata-se, portanto, da dimensão epifânica da produção que se encontra ausente no fazer do artesão, que reproduz apenas o aspecto exterior, visível e

⁴⁵³ PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. p.310 (Livro X, 596b).

sensível do ente, sem, contudo, colocar a própria coisa em presença, manifestar o seu ser, evidenciando a sua essência na luz da visibilidade. Inserido no âmbito da derivação sensível e ôntica, o artífice não instala o ente na presença, não provoca o desvelamento do seu ser, não o põe no âmbito ontológico do desencoberto. Em uma palavra, não o revela veritativamente, não promove o processo da *aletheia*. Isso só pode ser feito pela própria natureza, *physis*, que, segundo Heidegger, “é a palavra grega primieva para o ser mesmo no sentido da presença que eclode a partir de si e que assim vigora”⁴⁵⁴.

Compreender a noção de *physis* é fundamental para perceber como ela foi transformada na noção de *idea*, que altera substancialmente a compreensão do processo veritativo de que ambas as noções procedem. A *aletheia* da *physis* corresponde ao momento pré-socrático em que ainda se pode perceber o nexos ontológico do desvelamento do ente pela retração autovelante do seer. Por outro lado, a transformação platônica entificou o seer ao torná-lo a essência eidética do ente, ao estabilizar na presença constante da *ousia* eidética o ser do ente, descuidando do processo de manifestação ontológico que implica a dupla e ambígua característica do seer que desvela o ente enquanto se vela no abismo da sua diferença.

O seguinte excerto de *Nietzsche I* comenta a passagem d’*ARepública* mencionada acima, por isso merece atenção por articular as noções de *physis* e de *ideia*, que expressam dois modos de acontecimento apropriativo da verdade:

He em ten physein ousa: ‘a cama que é na natureza’ significa: o que se essência no puro ser como o que se apresenta a partir de si, o que provém a partir de si se encontra em uma contradição com o que só é pro-duzido por meio de um outro. *He physei klinein*: o que se pro-duz imediatamente por ele mesmo a partir de si mesmo em seu puro aspecto. O que assim se apresenta é o *eidos* puramente visado, o *eidos* que não é por meio de nada diverso, que é pura e simplesmente, ou seja, a *idea*. Nenhum homem consegue levar tal coisa a luz, eclodir, *phuein*. Nenhum homem pode produzir a *idea*, ele não pode senão vir a ser colocado diante dela.⁴⁵⁵

Como se percebe, a *idea* não é produzida por um ato subjetivo de representação, mas é advinda, manifestada a partir de si mesma, pela eclosão espontânea de sua essência que presentifica o ente. Por isso, Heidegger afirma que nenhum homem pode *produzir a ideia* de um ente, porque não pode representar a sua essência de modo a criá-la, exatamente porque a essência permanece, a presença constante desse ente não surge somente quando determinada perspectiva a desvela. A essência eidética de um ente permanece presente à vista, independente das representação subjetiva que a enfoque.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.1. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.163.

⁴⁵⁵Ibidem.

O modo como Platão afasta a possibilidade de considerar essa dimensão epifânica da ideia como sendo uma atividade humana é atribuindo-a a *deus*. Naturalmente, não se deve identificar nessa expressão qualquer dimensão teológica criacionista, cujo horizonte hebraico-cristão encontra-se radicalmente ausente do pensamento grego. Heidegger associa a noção de deus à noção de *physis*, precisamente como evento veritativo de manifestação do ser do ente, eclodindo na luminosidade que torna esse ser visível à visão noética do homem, presente à sua contemplação intelectual. Por essa razão, Heidegger afirma que: “O deus: ele deixa a essência emergir – *physin physei*. Por isso, é chamado de *phytourgos*, aquele que cuida da eclosão do puro aspecto e o mantém pronto para que o homem possa visualizá-lo.”⁴⁵⁶

Como se vê, o artesão não pode “criar” a ideia, não pode manifestá-la ou evidenciá-la com sua *techné*. O máximo que pode fazer é estar em sua presença e contemplá-la, apreender a sua forma intrínseca, essencial para reproduzi-la mimeticamente em sua atividade poética de confecção do móvel (leito). No contexto de derivação mimética dos planos de realidade, analisados por Platão no livro X d’*ARepública*, a ideia é, para o artesão, a regra e o critério da sua atividade poético-mimética. A ideia lhe é anterior, preexistente e, por isso, orienta o seu trabalho poético-mimético derivado. Como observa Boutot, “o homem não é jamais a origem da ideia, ele não pode jamais decidir o que deve ser o perfil essencial do ente.”⁴⁵⁷ Ao contrário, a significação eidética da ideia reforça o sentido contrário: a ideia é o que se manifesta para a visão, o que se dá a ver, o que se propõe à vista, e não o que é criado pela representação subjetiva de quem vê, tal como a modernidade a concebe. Esse procedimento comparativo de dois momentos da história da filosofia caracteriza a meditação histórica heideggeriana que procede por confrontação de palavras fundamentais e pensadores, sempre discernindo o que tem de comum, o acontecimento apropriativo que orienta a pergunta diretriz da tradição metafísica ocidental, e o que tem de diverso, que é o desdobramento histórico a partir da abertura hermenêutica do primeiro início.

Desse modo, a atividade prática do artesão nunca é meramente prática, isto é, nunca é totalmente desprovida de alcance teórico no sentido de contemplação eidética. Todo homem já está inserido desde sempre na relação ideia-ente que caracteriza o agir humano, sendo a ideia a medida, o modelo e principalmente o critério do ente, tanto o sensível secundário, quanto o poético terciário. Secundário e terciário, aqui, são ordenações que se referem à pri-

⁴⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 165.

⁴⁵⁷ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism* Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 110.

mariedade da ideia, como dimensão ontológica primeira da realidade. É a partir dela que se derivam as outras esferas da realidade, a sensível e a poética. A poética também é sensível, é uma cópia sensível da realidade natural sensível. Comparadas com a ideia inteligível, ambas são derivadas e imperfeitas, mutáveis e inconstantes, submetidas ao fluxo do devir.

Essa concepção platônica tão debatida é fundamental para se pensar a verdade como adequação eidética e a consequente subestimação da atividade artística como intrinsecamente afastada da realidade inteligível. Heidegger explica que a atividade mimética do artesão depende do aspecto paradigmático da ideia, pois sempre que está produzindo um objeto de carpintaria, por exemplo talhando uma mesa, “o carpinteiro procede *pros tem idean blepon poeien*, ele faz esta e aquela mesa ‘na medida em que olha para a ideia’. Ele tem ‘em vista’ qual é o aspecto geral de uma mesa.”⁴⁵⁸ Entretanto, o carpinteiro não produz o aspecto, a *idea* da mesa, tampouco produz a forma ideal dos seus instrumentos de trabalho, ou a sua atividade laborativa. Em toda ação, e diante de qualquer instrumento presente à mão ou à vista, o carpinteiro, como qualquer homem, procede contemplando as formas que delineiam a estrutura eidética da realidade, que é sempre mimetizada na realidade sensível. Questiona Heidegger: “O carpinteiro também produz o aspecto da mesa? Não. ‘Nenhum dos artesãos é capaz de produzir cada vez a ideia mesma’”⁴⁵⁹

A atividade produtiva do carpinteiro serve a Platão como exemplo emblemático do tipo de relação que estrutura a vida cotidiana com as coisas sensíveis e delas derivadas. Essa relação é pensada como modelo-cópia: o sensível é cópia do inteligível, tanto quanto o produto da carpintaria, ou a obra de arte, é cópia do sensível. Essas três dimensões de realidade são pensadas em uma hierarquia de derivação ontológica, na ordem inteligível, sensível e mimético. A relação que as liga é a *mimesis*. Com essa articulação filosófica, Platão pretende subordinar a atividade prática, independente de sua natureza e complexidade, à cognição científica, e isso se dá a partir da noção grega de *techné*. *Techné* é uma atividade baseada num conhecimento sólido, científico a respeito do objeto da prática. Ou seja, mesmo o carpinteiro, ao talhar uma simples mesa, precisa contemplá-la em sua forma eidética, pois a estrutura modelar e paradigmática da mesa, não foi ele quem a criou. Ele apenas a contempla eideticamente para reproduzi-la materialmente. A ideia da mesa é algo que o construtor “ele mesmo não pode fazer”⁴⁶⁰, pois, como explica Heidegger,

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.157-8.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 158.

a ideia está, para ele, *pré*-ordenada, e ele está *sub*-ordinado a ela. Portanto, como construtor, ele já é de algum modo alguém que constrói a partir de um modelo. Dessa forma, não há absolutamente algo assim como um homem *puramente* ‘prático’; esse mesmo sempre já é, e, com efeito, necessária e antecipadamente, *mais* do que prático. Esse é a intelecção fundamental, à qual aspira Platão.⁴⁶¹

Nessa passagem, Heidegger evidencia por que o artesão não pode ser considerado nem meramente prático, nem um produtor do ser do ente, da ideia. A seguir, Heidegger explica o significado filosófico da produção que o artesão realiza, a qual, não sendo ontológica, é, nada obstante, uma forma derivada de criação, que manifesta um aspecto do ente, ainda que não conceba nem crie a sua ideia, sua forma inteligível. A partir da ideia, o artesão mimetiza, materialmente, o aspecto *visualizado* do ser, o qual, como se viu acima, é o modo como o ser se manifesta em meio ao acontecimento apropriativo. Pode-se dizer que o artesão “pro-duz” uma versão sensível da ideia inteligível, do mesmo modo que o pintor reproduz imgeticamente um leito sensível, em outra versão derivada, assim como o artesão toma a ideia como paradigma. O artesão participa da dimensão epifânica da ideia ao reproduzi-la num ente sensível, mas não a concebe ou cria, apenas a manifesta sensivelmente a partir da manifestação fenomênica do próprio ser do ente como entrega retraída, que manifesta um *aspecto* do ser do ente e esconde o próprio ser, ele mesmo, no abismo de sua diferença.

Ora, Heidegger destaca o fato de que, para os gregos, antes de ser produzido, ou fabricado, o ente não é, não existe, no entanto, a sua ideia já sempre foi. Sem essa precedência ontológica da ideia, não se poderia criar efetivamente nada. É por isso que no diálogo *Timeu*, afirma-se que as ideias não foram jamais criadas, mas já sempre existiram no plano inteligível, que não conhece começo ou fim, não está submetido à caducidade e à transitoriedade da dimensão da *genesis*. Heidegger elucida que, quando se diz que um ente produzido – como a mesa do carpinteiro - é, isso significa que:

O produzido ‘é’ porque a ideia torna possível vê-lo como tal, torna possível que ele se apresente no aspecto, isto é, que ele ‘seja’. E, somente nessa medida, o produzido mesmo pode ser denominado ‘sendo’ (*seiend*). Fazer – fabricar significa, com isso: trazer-para-a-automostração o aspecto mesmo em um outro, no fabricado, ‘produzir’ o aspecto, não fabricar ele mesmo, mas deixá-lo aparecer. O fabricado só ‘é’ na medida em que nele o aspecto, o ser, a-parece. A sentença ‘algo fabricado é’ diz: nele se mostra a presença em seu aspecto. Um artesão é alguém que leva o aspecto de algo até o interior da presença da visibilidade sensível.⁴⁶²

Ou seja, a criação mimético-poética produz a manifestação da ideia, do aspecto que dá existência a um objeto de carpintaria que *seja*. Com a produção sensível da mesa, o carpinteiro

⁴⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.158.

⁴⁶¹ Ibidem.

⁴⁶² Ibidem.

ro evidencia o aspecto eidético dela, trazendo-o para o horizonte de desvelamento. Com isso, ele não cria a ideia, mas a torna desvelada, manifesta. Ele permite que ela imerja de sua dimensão anteriormente ocultada. Nada obstante, nenhum carpinteiro poderá manifestá-la por completo, pois há sempre um hiato entre a manifestação sensível da ideia e o ser, que se retrai quando permite a manifestação do ente.

Heidegger insiste nessa diferença substancial entre a ideia moderna e a ideia platônica, exatamente para especificar a radicalidade da ontologia grega e sua dimensão fenomenológica. Na esteira de Husserl – ainda que este não tenha levado a cabo estudos específicos sobre os diálogos platônicos –, Heidegger afasta todo subjetivismo moderno na interpretação de Platão. Nada obstante, posteriormente, reconhece que a ideia platônica é base do idealismo niilista que encontra na subjetividade moderna sua culminância. Ou seja, o idealismo platônico é essencialmente niilista, é a base do primeiro início que acarreta o esquecimento e, depois, o abandono do ser. Esquecido, o ser é abandonado em proveito do ente que o domina no interior de uma relação de implicação mútua. Considerado como entidade do ente, o ser é reduzido à ideia do ente, o que permite o posterior desdobramento da subjetivação moderna que reduz o ser à representação mental do sujeito.

Atente-se ao fato que a terminologia platônica – se é que se pode denominar assim um vocabulário tão flexível e poético como o de Platão, muitas vezes refratário à cristalização dos conceitos de que se vale – haure seu significado do uso corrente da língua, apropriando-se do sentido primário da fala cotidiana para lhe conferir dimensão filosófica. Isso é fundamental para Heidegger, que se interessa pela hermenêutica da facticidade e a experiência pensante da língua. *Eidos* não são palavras forjadas artificialmente por Platão, mas, antes de terem o significado de entes inteligíveis, já significam o aspecto exterior que uma coisa visível oferece aos olhos sensíveis. Ordinariamente, *eidos* significava a face, a vista (*Sicht*), o delineamento visível, o traço visual, sua forma exterior.

Além desse significado primário e amplo, de considerável alcance filosófico, *eidos* também tem o sentido mais estrito de figura geométrica. Do ponto de vista da apropriação filosófica do termo, a forma inteligível tem em comum com a forma geométrica uma estrutura imanente, que pode ser conhecida pelo intelecto humano. Essa forma geométrica é composta por várias unidades menores, que podem ser organizadas na forma única do *eidos*. A partir d'*A República* e do *Fedro*, pode-se afirmar que cabe a dialética reunir essas unidades em uma totalidade plural, a partir de uma visão sinóptica. Ora, a dialética é exatamente composta por esse método da reunião e divisão, chegando a unidades cada vez mais abrangentes e dividindo-as em suas partes menores constitutivas, num movimento complementar de ascensão a

unidades cada vez maiores e redução a uma pluralidade cada vez mais diversa. A forma inteligível compartilha com a forma geométrica essa relação orgânica e estrutural de pluralidade e unidade. A ideia-forma é, portanto, a unidade de uma multiplicidade e, também, uma comunidade da pluralidade de coisas sensíveis. Por isso, Heidegger afirma que “a *idea* é o ‘universal’ em relação ao particular, e, por isso, a *idea* obtém a caracterização como *koinon*, como aquilo que é comum a muitos singulares.”⁴⁶³

No curso *Problemas básicos da filosofia*, para explicar o processo de inversão da meditação histórica, que parte da essência da verdade para a compreensão da verdade da essência, Heidegger analisa a determinação platônico-aristotélica da essencialidade da essência. A essência de um ente é a sua *idea*, e essa é a determinação fundamental do primeiro início platônico da filosofia. Mas o que isso significa? Como compreender efetivamente o gesto originário de Platão que condicionou toda a história da filosofia ocidental?

Nesse texto, Heidegger identifica nove características correlatas da essencialidade da essência, a partir de Aristóteles e Platão: 1. *to katholou* (universal); 2. *to genos* (gênero-origem); 3. *to ti en einai* (a priori); 4. *hypokeimenon* (*subjectum*); 5. *to koinon* (comum); 6. *to ti estin* (*quidditas*); 7. *to eidos* (aspecto visual); 8. *idea* (forma) e 9. *ousia* (*essentia*). Todas essas características são correlatas à *idea* platônica, que pode ser considerada a palavra fundamental de Platão e do primeiro início da filosofia, pois a essência, pensada como entidade do ente, é a *idea* da coisa.

A essência eidética de uma coisa é o universal que se aplica às várias instanciações particulares desse ente. O universal é o critério que se sobrepõe e subjaz às suas múltiplas configurações individuais possíveis. Os gregos valiam-se da palavra *katá*, de *kategoria* por exemplo, para designar o que se sobrepõe às particularizações e as enfeixa “de cima”. Como universal (*koinon*), a *idea* é o que permite a reunião dialética das concreções particulares que dela derivam. O todo é o que inclui cada particular em seu interior, chamado *holon*⁴⁶⁴.

Desse modo, como assinala Heidegger, a “entidade denomina o que há de mais universal nesse elemento maximamente universal: o mais universal de tudo, *to koi notaton*, o gênero supremo (*genus*), o ‘que há de mais geral’”⁴⁶⁵. Como correlato metafísico, “diferente-

⁴⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.164.

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 53 (§17).

⁴⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.158.

mente do ser, o ente sempre é, então, o ‘particular’, aquilo que é ‘dotado’ de tal ou tal ‘modo de ser’ e que se mostra como ‘singular’⁴⁶⁶.

Enquanto *genos*, a essência é o elemento comum que paira sobre os particulares, as espécies que gozam de características comuns ao gênero universal. A essência é, portanto, a classe que abrange as variadas particularizações da *idea* universal. A palavra *genos* forma, também, a palavra geração, origem, derivação. O gênero eidético não é apenas uma abstração, que generaliza a característica comum de entes que detêm propriedades assemelhadas. O gênero é a origem ontológica deles, é a fonte da qual os particulares provêm. Como afirma Heidegger, somente com o domínio da lógica – que é uma deturpação do *logos* originário -, o *genos* torna-se “classe no sentido de universalidade superior de um ‘tipo’”⁴⁶⁷.

Ou seja, Heidegger percebe a redução ontológica que ocorre na tradição ocidental quando a noção de gênero perde a sua substancialidade essencial e passa a ser considerado uma simples abstração mental, uma generalização epistemológica sem qualquer conteúdo ontológico efetivo. Isso significa que os particulares não derivam mais geneticamente do gênero, sendo o gênero apenas o resultado de uma operação abstrativa do intelecto subjetivo representativo. O que Aristóteles denomina *genos*, Platão chama *to koinon*, o elemento comum em um conjunto de particulares. Ora, a universalidade desse elemento se dá exatamente pela múltipla participação de vários tipos individuais que se caracterizam por esse elemento geral e comum a todos eles. Irredutível às mostras singulares, a essência sempre as transcende e lhes determina o elemento específico e característico.

Para que a essência seja o universal (*to katholou*) e o gênero-origem (*to genos*), ou o comum (*to koinon*), é necessário que ela preceda os tipos singulares que ela determina, com o que se chega à noção de *a priori*. Como necessariamente a causa antecede o resultado, então a essência precede os particulares dela derivados. A essência é a origem, é o que explica *o que* a coisa singular *é*. Por isso, a essência é considerada como sendo algo que, de algum forma, já *era* antes de o singular *ser*, pois – para retomar o exemplo platônico comentado por Heidegger -, para que a mesa particular *venha a ser*, é necessário que a *idea* da mesa já *seja* de antemão. Sem a mesa em geral, em universal, ou em comum, a mesa particular não teria nenhuma essência para se tornar o que ela *é*. Desse modo, na *Metafísica* (Z 3, 1028b), Aristóteles concebe a essência do ser (*einai*) de um ente particular, como aquilo que esse particular já

⁴⁶⁶HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.158.

⁴⁶⁷HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 54 (§17)

era (*ti en*) antes de tornar-se o que ele é. Pensada desta forma, a essência é *to ti en einai*, o que um ente desde sempre já é para que ele possa efetivamente tornar-se aquilo que é. A dimensão da essência como *to ti en einai* será desenvolvida na análise do caráter *a priori* da *idea* platônica, em item próprio a seguir.

Esses elementos apontam para o caráter precedente e subjacente da essencialidade da essência. Assim, é possível delinear suas outras características. A que desponta em seguida, na mesma linha de raciocínio, é a da fundação como substância, isto é como aquilo que está sob, abaixo, como sustentáculo, dos entes individuais. A essência é o fundamento subjacente, o que subjaz, o que permanece abaixo como apoio, como esteio, para que os entes singulares tornem-se o que são. Essa é a noção de *hypokeimenon* (*subjectum*), posteriormente apropriada pela filosofia subjetivista moderna para determinar a natureza do homem, sujeito cognoscente.

A essência é também *to ti einai* (*quidditas*), o *Wassein* de um ente, aquilo que é em seu ser, o que está constantemente presente nesse ente. Nesse sentido, a essência é o que subsiste à possível eliminação de todos os exemplares particulares desse elemento essencial. Como ser, a essência resiste à mudança e à variabilidade de suas concreções singulares. O ser de uma mesa é aquilo que está presente em todas as mesas, que as gerou como causa, que as fundamenta como substância, do mesmo modo que é o que subsiste mesmo depois da decadência e da aniquilação desses objetos. Ou seja, subsiste como *sub-jectum* à revelia da eliminação dos objetos nele sustentados.

Agora se chega nas duas características da essencialidade da essência que dizem respeito propriamente à palavra fundamental platônica, a *idea* e o *eidós*. A presença constante da essência é o que se vê antecipadamente, como aspecto visual e exterior que se apresenta à contemplação inteligível, para que se possa conhecer, nomear e identificar ontologicamente um ente singular. Ainda que não seja tematizado ou considerado com atenção, a visão antecipada da *idea* de um particular é condição de possibilidade para que o individual seja reconhecido como tal, como instanciação da essência universal. O que é contemplado eideticamente é o ser do ente que se manifesta inteligivelmente em antecipação à visão sensível. Esse ser essencial é constante e imutável. O “que a coisa é” (*Wassein*) é a sua *idea*, sua essência (*ousia*). Mais precisamente, assinala Heidegger, a *idea* é a vista que a essência apresenta, o aspecto formal com que o ser se manifesta, o *eidós* do ente. Ou seja, a essência ideal e eidética de um ente é vista (*idein*) antecipadamente pela manifestação do aspecto formal, que é o seu próprio ser (*ousia*). Desse modo, Heidegger afirma que “o que é visto de antemão e como isso é visto

é decisivo para o que nós facticamente vemos na coisa individual.”⁴⁶⁸ Mais uma vez, percebe-se que não se trata de uma opção “teórica” ou “filosófica”, pois o aspecto da coisa se antecipa a visão humana para lhe pré-determinar o ente singular enfocado, tanto quanto o construtor do leito o contemplou eideticamente para poder realizá-lo. Tudo o que se vê nos particulares sempre é determinado pelo aspecto essencial antecipadamente manifestado desse ente. É essa manifestação essencial prévia que abre o campo de mostraçã em que a coisa pode ser estabelecida⁴⁶⁹.

Consoante a análise heideggeriana da palavra fundamental de Platão, com que desponha o primeiro início da filosofia, a partir do acontecimento apropriativo do ser que se retrai ao desvelar a entidade do ente, a visão antecipada do aspecto de um ente (seu *eidōs*), acede à *idea*, àquilo que o ente *é*, à sua *essência* (*ousia*). A *idea* é a entidade do ente, é aquilo que ele é essencial e substancialmente. A investigação ontológica platônica orienta-se, então, pela busca da coisidade da coisa, da entidade do ente, do que o ente *é* como tal. Ou seja, o primeiro início se caracteriza como sendo a busca metafísica pelo ser *do ente*. Em termos gregos, isso significa que: o ente (*to on*) é enfocado em vistas à sua determinação universal (*to katholou*), geral (*to koinon*) e geradora (*to genos*), àquilo que ele é em seu ser (*ousia*). A essência de um ente é, pois, a sua *idea*, o ser permanente e imutável que o gerou e que o engloba juntamente com o conjunto de entes idealmente assemelhados. Segundo Heidegger, o ser do ente (*ousia*) é que permanece fixo, sempre presente. Como presença constante, a essência é o que se mostra, a auto-mostraçã da *idea* que oferece o seu aspecto visual (*eidōs*) para a contemplaçã. Sinteticamente, Heidegger considera a *idea* platônica com base nessa compreensã do ser como entidade que é *presença constante* e que promove a sua *própria abertura e mostraçã*⁴⁷⁰. Ao apresentar-se e mostrar-se, a *idea* revela a entidade do ente, a sua essência, o seu ser. Para Heidegger, o ser platônico é presença dotada de auto-emergência – pois vem à tona para a visã eidética - e auto-mostraçã – pois revela a si mesma, revelando a essência do ente visado.

Esse caráter de auto-mostraçã da *ideai* relaciona-se intimamente com a faculdade humana de ver (*idein*), mas essa faculdade é mobilizada pela emergência da apresentaçã essencial da *idea*. Ou seja, o *idein* humano não é a faculdade representativa com que o homem estabelece a *idea*. Heidegger admite que essa noçã platônica foi distorcida e perdida ao longo

⁴⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Traduçã R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 59 (§17).

⁴⁶⁹ Ibid., p. 60 (§17).

⁴⁷⁰ Ibid., p.61 (§17).

da tradição, desdobrando-se no idealismo moderno, principalmente a partir da tradução latina, quando a ideia deixa de ser compreendida como presença constante que se apresenta e se mostra essencialmente, mas passa a ser considerada como a apreensão e representação particular, como *imagem* resultante dessa representação. Afirma Heidegger: “A *idea* torna-se a mera representação (*percipere-perceptio-idea*) e, ao mesmo tempo, a generalização do particular (Descartes, nominalismo)”⁴⁷¹.

Para os gregos, o ser é presença constante, a essência das coisas individuais. O fato de uma mesa individual “existir”, efetivamente estar presente à mão diante de um homem que a percebe sensivelmente, não pertence a sua essência. Com efeito, do ponto de vista do pensamento platônico do primeiro início, a essência de um ente é debilitada ou reduzida pela participação na dimensão sensível, pois ela perde a sua pureza e, de algum modo, a sua universalidade⁴⁷². Embora não se confunda com a instanciação particular do ente, quando a essência é “atualizada” aqui e agora, com determinada dimensão física de tempo e espaço, quando ingressa na dimensão sensível da realidade, ela não goza mais de seu caráter de plena universalidade, generalidade e identidade, pois uma mesa particular está sempre aquém de sua essência, e a essência da mesa contemplada a partir de uma mesa particular está por esta contaminada de impureza sensível que a distorce. Isso porque essa mesa particular jamais exaure todas a possibilidade e variabilidade da essência da mesa, mas é um exemplar restrito dessa essência. É por essa razão que Platão almeja uma contemplação eidética purificada das distorções que a consubstanciação sensível da *idea* acarreta. Se, por um lado, uma mesa particular é um ente (*on*), tem existência e pode ser pensado pela sua essência ideal, por outro lado, esse ente é uma constrição, uma redução ontológica, na medida em que, quando efetivamente comparado com sua essência, com seu ser permanente, com a presença constante de sua forma ideal, a mesa particular *não é* (*me on*), pois goza de uma existência transitória e derivada. Como conclui Heidegger, para os gregos, nas coisas individuais ao nosso redor, que entretêm relações entre si, o que propriamente *é*, é precisamente a essência que permanece constante em cada ente individual, à revelia da caducidade e efemeridade, da parcialidade e particularidade que o caracteriza. Essa essência que realmente *é*, é a ideia.

Ou seja, algo que efetivamente *não é*, que não tem uma existência independente do sujeito que a projetou ou intuiu. Em comparação com a ideia essencial, pensada em sentido platônico, a instanciação individual é acidental e não tem qualquer duração real, pois está subme-

⁴⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 62 (§18).

⁴⁷² *Ibidem*.

tida à errância temporal. Por isso, a mesa será destruída da mesma forma como foi construída, não existindo senão por um breve lapso de tempo. Por outro lado, a sua forma ideal é permanente e resiste a qualquer mudança, por isso o primeiro início a determinou como a entidade do ente (a *ousia*, o *einai* do *on*), determinável pela noção de *idea*⁴⁷³.

Com a inversão moderna desse termo, passou-se a considerar a ideia de um ente a representação mental ou a imaginação subjetiva, um mero pensamento desprovido de substancialidade ontológica. Em outras palavras, uma operação dialética de abstração, de reunião dos particulares em unidades mentais abrangentes e universais. Isso significa considerar a ideia como um construto mental que resulta numa espécie de conceito geral abrangente. Contra essa noção neokantiana moderna, Heidegger afirma a ontologia da ideia platônica, a sua existência presentificante do ser, aquilo que franqueia, ilumina a aparição do ente. Não se trata de uma representação geral que vale para diversas coisas, uma simples abstração lógica que só existe no pensamento humano, mas o aspecto real e único que as coisas têm em comum, aquilo que têm de subsistente para além de sua materialidade sensível.

Como discutido no diálogo *Parmênides* de Platão, a ideia não é um universal abstrato, um objeto do pensamento, não se limita de modo nenhum à ordem intelectual ou psicológica. Em poucas palavras, não se trata de algo *subjetivo*, mas *objetivo*, que existe independentemente do intelecto que a contempla. Heidegger explica essa relação a partir de uma passagem central d'*A República*, em *Nietzsche I*. No passo 596a d'*A República*, Sócrates afirma que está habituado a postular (“a deixar estar diante de nós”) um *eidos*, que seja a cada vez único, um vínculo com a dimensão (*peri*) “dos a cada vez muitos”, para os quais se atribui o mesmo nome. Heidegger elucida que, nesse contexto do diálogo platônico, *eidos* não significa o conceito que abrange os múltiplos individuais sensíveis, mas o aspecto inteligível desses entes. Eis como ele o sintetiza: “Em seu aspecto, esta ou aquela coisa não se fazem atuais, presentes em sua particularidade. Ao contrário, fazem-se muito mais atuais, presentes no que elas são. Estar presente significa ser; o ser é, com isso, apreendido na visualização do aspecto.”⁴⁷⁴

Aqui, percebe-se a afirmação de um dos postulados fundamentais da compreensão heideggeriana da ontologia grega: ser é presença constante; assim, o *eidos* platônico é o ser dos entes sensíveis na medida que é o aspecto ontológico deles, aquilo que eles têm de permanente. Quando uma forma intelectual é “posicionada”, vem à tona a “unidade do *eidos*” que subjaz à “singularidade múltipla”. Unidade eidética e pluralidade singular são intuídas em

⁴⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R. Rojcewicz e A. Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994. p. 63 (§18)

⁴⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.155.

uma “ligação mútua”⁴⁷⁵. O que está em jogo, para Heidegger, é o modo como “a multiplicidade dos singulares” se torna “articulável com a unidade de seu aspecto uniforme.”⁴⁷⁶ Esse “procedimento implica uma mútua acomodação entre os muitos singulares e o uno apropriado da ‘ideia’, a fim de ter os dois em vista e de determinar a sua ligação recíproca.”⁴⁷⁷ Desse modo, fica claro que, para Heidegger, trata-se de estabelecer não só a ligação entre unidade e multiplicidade na operação dialética de apreensão da forma inteligível, mas de reconhecer a dimensão ontológica da forma, que é o próprio *ser* da coisa, o seu *fazer-se presente*, pois a ideia é o ser, a essência do ente sensível.

Em *Contribuições*, Heidegger também articula essas características da *idea* platônica, sempre em vistas ao acontecimento apropriativo desapropriante que as singulariza. Ou seja, Heidegger deseja conquistar consciência do primeiro início da filosofia a partir do envio alienado do ser que se essência presentificando o ente. A entidade do ente é a estabilização metafísica do ser, que se torna “entidade” do ente. Com isso, o pensamento metafísico como um todo é refém da pergunta diretriz de Platão: “o que é o ente?”, ou “o que é a entidade do ente?”. A resposta, a *idea*, é o universal comum entre os particulares, o *koinon*, o “uno unificante”⁴⁷⁸, o núcleo centrípeto a que aponta a multiplicidade cambiante dos entes individuais. Como *logos*, a *idea* é o *on*, o ente máximo, o ente supremo que unifica os particulares. Como *genos*, a entidade é, também, anterior, atuando como causa dos entes singulares, posteriormente reunidos nesta mesma entidade ideal. Com isso, Heidegger anota que a *idea* torna-se a “primeira e última” determinação da entidade, precedendo como geração e subsistindo como reunião dialética do múltiplo.

Essa correlação metafísica com a entidade, que caracteriza o primeiro início da filosofia, delimita o horizonte de perguntabilidade da tradição ocidental, a partir da dominância da pergunta diretriz pelo ente. Com isso, o ser é somente “pensado e experimentado como entidade, somente a partir do ente”⁴⁷⁹. O determinante, nessa articulação, é a incoercível referência ao ente, a dependência ontológica do ente que impede a pergunta direta e autônoma do seer. Desde Platão, o seer se torna o ser *do ente*, a entidade máxima e verdadeira, o *ontos on*.

⁴⁷⁵HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol I. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.155.

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.174 (§109: ‘idea’).

⁴⁷⁹Ibid., p.175 (§109: *idea*).

A *idea* responde, então, pela estabilização ontológica da presença do entes, que, reunidos em categorias gerais e universais, compõem os grupos de gêneros eidéticos, que enfeixam em unidades espécies determinadas de particulares. A interpretação do ente como *ousia*, como *idea* (*koinon*, *gene*) alcança apenas a entidade do ente e, portanto, o ser (*einai*) do *on*, o ser, mas não o seer (*Sein*) de que provém essa entidade. Nisto reside o núcleo da argumentação heideggeriana a respeito do primeiro início platônico da filosofia: porque essa pergunta diretriz metafísica se refere apenas ao ente e à sua entidade, ela não pode jamais superar a entidade e se lançar ao seer, considerado em si mesmo⁴⁸⁰. Em outras palavras, o platonismo que caracteriza a tradição ocidental restringe à pergunta metafísica, impedindo-a de postular a autêntica pergunta ontológica: “o que é o seer?”.

A variação de respostas metafísicas à pergunta diretriz, as diferentes posições fundamentais ao longo da história só a renovam e reforçam, impedindo que se perceba a historicidade do acontecimento apropriativo que as provocou. A compreensão efetiva desse processo *histórico* deve se basear no sentido da *aletheia*, consoante a tarefa de perguntar pela essência da verdade como tal⁴⁸¹. Essa essência da verdade relaciona-se à verdade do seer e, assim, confrontar-se com o próprio seer que se vela em meio à clareira que instaura em cada destinação epocal. Esse percurso será realizado no terceiro capítulo desta Tese, que analisa o modo como a dinâmica alethética da *physis* foi neutralizada pela estabilização ontológica da entidade do ente com a noção platônica de *idea*, consoante a transformação da verdade em *homoiosis*, *adequatio* e certeza. Essa história do primeiro início implica o desconhecimento da pergunta pela essência da verdade, que o pensamento da viragem denomina a verdade da essência. Como assinala Heidegger, o primeiro início distancia-se progressivamente da tarefa de indagar pela essência da verdade como tal, indagação essa que se dá em íntima referência à verdade do seer. Ou seja, trata-se do impedimento de colocar o seer mesmo em questão, por conta da dominância platônica da metafísica do ente.

Ou seja, o platonismo precisa ser superado mediante o salto que se volta a um saber mais originário acerca da essência não-metafísica da metafísica. A verdade da metafísica só pode ser conquistada mediante o salto no acontecimento apropriativo da essenciação do seer, de que provém a estabilização eidética do ente, sua entidade, no primeiro início desapropriado da filosofia. O platonismo, então, precisa ser superado em nome de um “saber mais originário

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. 175 (§109: *idea*).

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.179.

acerca da sua essência”⁴⁸². Para isso, é necessário compreender, em primeiro lugar, que experiência e interpretação fundamenta a determinação do ser como *idea*. Pergunta-se Heidegger em *Contribuições*: Que tipo de *verdade*, que *essência* permite a determinação da entidade (*ousia*) do ente (*on*) como *idea*?⁴⁸³ Por que essa verdade não foi questionada pela tradição? Ora, o que é digno de nota, no processo histórico da filosofia platônica, é o fato de essa determinação metafísica da verdade não ter sido questionada, de ela ter antecipadamente elidido qualquer questionamento ontológico a respeito da metafísica da *idea*. Isso porque essa interpretação projeta o ente na presença estável da ideia, que se essencializa como entidade abrangente, constante, universal e apriorística. Com isso, a *idea* impossibilita todo passo por cima dela, pois o ser se essencializa como a entidade que abarca tudo o que é. O ser como *idea* descerra o ente na totalidade, impedindo qualquer questionamento para além dela. Diz Heidegger: “O essencializar-se como presença e estabilidade não dá nenhuma espaço para uma insatisfação e, com isso, tampouco um motivo para a pergunta pela *verdade* desta interpretação”⁴⁸⁴ A causa desse processo de dupla determinação – do ente na totalidade e da própria entidade que o fundamenta – é que essa interpretação se confirma a si mesma ao mesmo tempo em que confirma o ente na totalidade⁴⁸⁵. Ao garantir e estabilizar a verdade do ente, a *idea* garante a si mesma a estabilidade do verdadeiramente ente (*alethos on*).

A superação do platonismo é a sua *destruição*, conforme explicado no primeiro capítulo. Nessa passagem de *Contribuições*, Heidegger a conceitua como sendo a *depuração* que desnuda as posições metafísicas fundamentais, mediante o *trânsito* à pergunta fundamental: como se essencializa o ser?⁴⁸⁶ Só assim se logra implodir o cerco que oculta a verdade do ser do primeiro início, a partir da radicalização da pergunta ontológica sobre o ser ele mesmo, sem restringi-lo às derivações metafísicas que o aprisionam ao ente.

2.3 O sentido ótico da *idea*

Ao lado da dimensão eidética, Heidegger destaca o sentido ótico contido na noção de *idea*. Com efeito, Platão opera uma transposição do significado visual sensível ao significado

⁴⁸² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.182.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 183.

intelectual inteligível. O que se vê, na contemplação filosófica, não é o aspecto sensível do ente, mas a sua dimensão imaterial, “invisível”, sempre idêntica a si mesma. Esse aspecto se apresenta apenas aos olhos da alma que o apreende em um ato de visão-intuição intelectual, captando a essência, a quiddidade do ente sensível. Essa essência jamais se evidencia aos sentidos, apenas à inteligência. Heidegger reforça essa correlação ontoepistemológica entre a esfera sensível e a apreensão dos sentidos, por um lado, e o ser inteligível e a apreensão intelectual, por outro, sublinhando, ainda, que uma coisa *é* a sua *ideia*, e não o que ela *parece ser* aos olhos sensíveis. Ou seja, *ser é ideia, ousia*.

Contudo, note-se que ele fala de uma “re-presentação”, que não deve ser entendida como a representação cartesiana subjetivista, tratada acima, mas a visualização objetiva do fenômeno do ser eidético tal como ele se dá. Ou seja, uma re-presentação eidética que abre o horizonte de mostraçã do ser do ente, da sua presença constante: “Conhecimento é adequação ao que há de conhecer.”⁴⁸⁷ Com essa afirmação, Heidegger aparta qualquer subjetivismo do idealismo platônico, a partir da noção de adequação. Isto é, a adaptação intelectual à forma inteligível que se mostra no ente. O ente é o que há para se conhecer, mas, para conhecê-lo, deve-se voltar intelectualmente para o que nele permanece imutável, para o ser ser, vale dizer, para sua essência, sua *idea*. A *idea* é “aquilo que é apreendido quando observamos as coisas em vista do modo como elas mesmas aparecem; em vista disso, como o que elas se dão: em vista de sua quiddidade (*to ti estin*).”⁴⁸⁸

Mas a *idea* só é apreendida se o homem representá-la. Isso não significa que ela seja uma projeção mental subjetiva, como já argumentado. Segundo Heidegger, “conhecer é adequar-se representacionalmente ao suprassensível”⁴⁸⁹, pois a dimensão ideal da realidade não se mostra aos olhos dos corpo. Pois isso, a *theoria* a visão anímica da esfera suprassensível, alcançada mediante a provocação intelectual que abre o campo de mostraçã do *eidōs* do ente sensível. É uma provocação ótica, uma conversão do olhar, que faz com que emerja o aspecto visual e universal de uma coisa sensível diante dos olhos da alma. A representação a que se refere Heidegger é responsável por esse “trazer o que não é sensivelmente visível para diante de seus olhos, trazê-lo em geral para diante de si: re-presentá-lo.”⁴⁹⁰ O primeiro início platônico é metafísico, porque adere ao ser do ente, à representação que supera o sensível, o *físico*,

⁴⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 137.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 137-138.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 138.

⁴⁹⁰ Ibidem.

para alcançar o *metafísico* da representação teórica. O primeiro início é essencialmente *teórico* nesse sentido, resguardada a “ligação mediadora” com o âmbito sensível da representação intelectual.⁴⁹¹

Essa dimensão ótica da ideia diz respeito ao aspecto visual do perfil, do aspecto do ente, à sua “visibilidade intrínseca”⁴⁹². Correlativamente, a ideia torna visível o ente de que participa, torna manifesto o seu ser. Percebe-se, nesse momento, que a ideia tem pelo menos duas funções filosóficas correlatas em relação à coisa sensível: a ideia *ésua* essência, e a ideia *manifesta* o seu ser, que é ela mesma. Ao colocar a coisa na luminosidade ontológica do aspecto essencial, eidético, que é o dela, a ideia se apresenta como essência da coisa. A ideia é o aspecto visual, a forma do ente, que o torna compreensível ao intelecto. Mas a ideia também é a luz que permite essa visão noética. Heidegger nota que a ideia desempenha em relação ao ente as mesmas funções ontológicas e epistemológicas que a ideia do bem, exposta n’*A República* de Platão, desempenha em relação às ideias em geral; analogicamente, o sol que dá vida (função ontológica) e ilumina (função epistemológica) os entes do mundo sensível. Ao explicar o sentido da compreensão eidética da igualdade de um ente, Heidegger argumenta que já deve se ter visto essa igualdade, de antemão, enquanto ser, isto é, enquanto “presença em meio ao desvelado”, pois esse “ser igual” “traz consigo pela primeira vez a ‘visão’ e ‘algo aberto’ e o mantém patente, conferindo a visibilidade dos entes iguais.”⁴⁹³ É por essa razão que Platão denomina o ser desvelado como presença constante de *idea*, aquilo que é plenamente visível. A *idea* é a conquista da presença de forma permanente, que se estabiliza como ser sempre presente à vista intelectual. É o que é previamente visualizado para que seja conhecido sensivelmente o ente singular. Por isso, ela é sempre precedente, anterior na ordem da *physis*. Esse caráter de emergência e automostração eidética evidencia que a *idea* não é uma criação subjetiva, não designa “‘representações’ que temos na consciência enquanto sujeitos egóicos.”⁴⁹⁴ Ao contrário, a dimensão ótica reside no fato de o homem a contemplar na sua alteridade e objetividade, quando ela se apresenta previamente ao homem que lida com entes iguais, por exemplo.

Como se vê, a visibilidade da ideia diz respeito à compreensão do ser como presença, como aquilo que substancializa o ente, tornando-o consistente e permanente. Presença e per-

⁴⁹¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 138.

⁴⁹² BOUTOT, A. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 115.

⁴⁹³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.163.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

manência são os aspectos temporais fundamentais do ser platônico, segundo Heidegger, e isso é essencial para a sua compreensão do platonismo em geral, como modo metafísico de pensamento que privilegia a dimensão temporal do presente e da presentificação ontológica do ser (entidade) em relação ao ente. E é exatamente isso que a noção de ideia promove: torna o ente presente em sua visibilidade formal, em sua essência ontológica. Enquanto delineamento do ente, a ideia possui a característica fundamental da estabilidade que confere ao ente a permanência de se tornar presente e visível. Para Heidegger, ideia é ser: presença constante. Inserido na onda incessante do devir, o ente é instável e, por isso, incognoscível. É o ser nele, a presença fixa e imutável da ideia enquanto sua forma eidética que o torna estável o suficiente para ser conhecido. Para Heidegger, isso significa que o ente ganha presença apenas a partir da ideia nele contida. Em si mesmo, o ente é fugaz e efêmero, sua natureza volúvel e flutuante registra a ausência de ser, de estabilidade na sua natureza. Entretanto, há algo nele, a sua forma-ideia, de constante, a despeito das infinitas vicissitudes que o acometem. Ou seja, a dimensão sensível da realidade, submetida ao perpétuo devir, não tem subsistência ontológica em si mesma, por isso, precisa da ideia para a presença constante que manifesta o seu ser estável e cognoscível.

Essa caracterização do primeiro início da filosofia é importante para se notar como a dinâmica do acontecimento apropriativo do ser é obscurecida, mesmo ofuscada com a metafísica da entidade enquanto presença constante. O que é turvado na metafísica platônica é a historicidade do ser, o envio epocal que o caracteriza, sua infinita retração em relação ao ente que desvela, conforme explicado no primeiro capítulo. Ao mesmo tempo, a metafísica revela falta de consciência, pois é incapaz de reconhecer-se como esquecimento do ser, uma vez que o confunde com a entidade do ente.

O argumento eidético e ótico aqui delineado evidencia o vínculo íntimo entre a concepção ontológica do ser como presença, constância e a forma de conhecimento correlata, a contemplação noética. A metáfora da visão é fundamental nesse sentido: o homem contempla o que tem diante de si, o que permanece exposto num campo de mostraçã, num horizonte de manifestação visual, eidética. E é precisamente isso que a ideia realiza em relação à essência do ente, torna-a explícita, visível, suscetível de ser contemplada pelos olhos da alma. Com efeito, Platão se apropria de uma comparação antiga, vigente entre os gregos, que aproxima o ato de conhecer ao ato de ver, de contemplar, de deter-se diante do que se mostra aos olhos. Este é o sentido básico de *theoria*: contemplação, visão detida. Diz Heidegger: “É porque ser significa presença e constância que o ver é extraordinariamente apropriado para servir como

explicitação para a apreensão daquilo que se torna presente e se faz constante.”⁴⁹⁵ Como o ser do ente, a entidade é considerada como presença e constância, a lida com o ser é visual, porque se instaura como presença constante a ser visualizada e contemplada, permitindo, assim a compreensão do ente sensível que, ao *ser*, dele participa.

A dialética direciona-se à intuição noética final, atingida ao fim do processo discursivo. Por isso, n’*ARepública*(VII, 537c), o dialético consumado é denominado *sinóptico*, aquele capaz de uma visão do conjunto, uma intuição totalizante que abarca compreensivamente a realidade como um todo. A intuição, visão noética, é o escopo e o princípio da discussão dialética. A centralidade da dialética na obra de Platão, a exposição de seus variados métodos e possibilidades, não elide a primazia do teórico, ao contrário, serve-lhe como complemento necessário. É como se primeiramente o logos tomasse a dianteira no processo cognitivo, questionando o ser do ente. Uma vez manifestado o ser, é uma visão noética que o apreende, que o contempla, consoante a metáfora da visão. Em outras palavras, a discursividade da dialética não neutraliza a dimensão óptica, teórica do conhecimento em Platão, exatamente porque a ideia é forma visual, óptica, que se apresenta à imediaticidade da visão.

No contexto da obra de Heidegger, essa caracterização detida da metafísica platônica, o modelo ontológico do ser como presença e o modelo epistemológico do conhecimento como visão noética, serve para diferenciar a própria forma de pensamento heideggeriano, a qual se delineia em confrontação com os primeiros pensadores gregos. Recusando essa concepção tradicional do ser como presença constante, Heidegger pensa o ser como evento (*Ereignis*), como o acontecimento apropriativo da presença ela mesma, daquilo que emerge epocalmente, como destinação histórica. Por isso, Heidegger refuta a interpretação epistemológica do conhecimento como visão ou contemplação. Isso se dá em nome da *escuta da voz do seer*, plasmada nas palavras fundamentais dos poetas e dos filósofos, um gesto da atenção ao acontecimento do ser ele mesmo, antes da configuração eidética que se apresenta à vista. Enquanto o ser do ente, a entidade metafísica se contempla visualmente, o seer, ele mesmo, se escuta apropriativamente, já que o pensamento do seer tem como sujeito e objeto o próprio seer, sendo a meditação histórica uma atividade conduzida e guiada pelo próprio seer.

Essa dimensão originária do pensamento, presente em Heráclito por exemplo, foi obliterada pela consolidação platônica do modelo metafísico de filosofia, que conforma a pergunta diretriz do primeiro início, e se torna dominante na história da tradição ocidental. Com Platão, tem-se a hegemonia incontestada da visão noética do aspecto inteligível do ser, manifesto

⁴⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche. Vol. II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.168.

no ente como uma espécie de epifania luminosa, o que se pode apreender a partir da imagem analógica do sol, correspondente sensível da ideia do bem. Conjugando o presente argumento com o explicado no primeiro capítulo, pode-se afirmar que o percurso filosófico trilhado por Heidegger caracteriza-se pelo seguinte percurso: da visão metafísica da entidade (*idea*) à escuta da voz *poética* do seer histórico (*Ereignis*).

Há ainda um ponto importante a ser ressaltando nesta seção. Como mencionado, *eidōs*, com seu significado de aspecto exterior, de forma visual uma coisa, é uma palavra corrente de que Platão se apropria para ressignificá-la filosoficamente. Platão sabe, porém, que essa apropriação filosófica do vocabulário comum não é simples e facilmente aceitável: afinal, nada de mais sensível do que a forma de uma coisa. Como, então, a forma pode significar o que há de mais inteligível no ente? Como usar um termo que remete essencialmente à visibilidade e à visualidade do ente para explicar metaforicamente um ato intelectual puro de visão noética da essência? Por saber que essa operação metafórica é muitas vezes violenta, Platão registra as reações irresignadas de interlocutores a fim de demonstrar o quanto a filosofia nascente se contorce semanticamente para se fazer entender a interlocutores ainda não habituados, “iniciados” em sua terminologia. Desse problema, aliás, Aristóteles soube se esquivar com o rigor de conceptualização da forma científica do tratado em prosa, o que não é possível na forma literária do diálogo socrático, caracterizado, entre outras coisas, pela flexibilidade semântica da poesia.

A dificuldade dessa apropriação e ressignificação vocabular é preservar a concordância do interlocutor, a *homologia* do diálogo. Por exemplo, depois que Sócrates expõe a extravagante comparação do sol com a ideia do bem, Glauco, “rindo às gargalhadas”, exclama: “que hipérbole diabólica!”, ou, segundo outra tradução possível, “que extraordinário exagero!” (*Rep.*, 509c). Isso significa que Sócrates deve continuar na explicação da metáfora apresentada, não obstante ressignificar o sentido dos termos. É muito difícil, mesmo contraintuitivo se esforçar para entender diversamente do uso habitual o significado de uma palavra como *eidōs*, pois o sentido original da palavra vem à tona naturalmente e a cada momento. Mas Platão também sabe que não há outro modo linguístico de expressar o pensamento filosófico nascente senão apropriando-se e redimensionando um horizonte semântico preexistente. Platão não pode simplesmente impor aos seus interlocutores termos novos sem vinculá-los a experiências correntes, tanto empíricas quanto mentais, daí a dupla apropriação da palavra *eidōs*, ressaltada por Heidegger: a visual e a geométrica. Ou seja, sem o recurso à metáfora, à alegoria e à simbologia em geral, a metafísica não pode ser tratada discursivamente.

Por sua vez, Heidegger também procede, em momentos decisivos de sua obra, com essa transposição linguística, basta lembrar de uma noção tão importante para a compreensão do acontecimento apropriativo como “clareira”, explicada no capítulo anterior e que ainda será explorada no capítulo seguinte. Na conferência ‘A questão da técnica’, ele reconhece que o sentido que atribui a “Gestell” (com-posição) não é facilmente compreensível e pode soar bastante “arbitrário” e “extravagante”. Nada obstante, ele se vê legitimado por um audacioso precursor, Platão, filósofo que inaugura a tradição de pensar o mais elevado a partir da linguagem comum, contorcendo-a e esticando-a ao seu máximo limite de inteligibilidade. Aqui se tem, portanto, um elemento reconhecidamente platônico da filosofia de Heidegger, que não foi o primeiro a explorar extravagâncias semânticas:

esta extravagância é um antigo costume do pensamento. E os pensadores tornaram-se extravagantes precisamente quando têm de pensar o mais elevado. Nós, epigonais, já não possuímos condição de avaliar o significado do fato de Platão aventurar-se a utilizar a palavra *eidōs* para dizer a essência de tudo e de cada coisa. Pois, na linguagem de todo dia, *eidōs* diz a visão que uma coisa visível nos apresenta à percepção sensível. Ora, Platão pretende da palavra algo inteiramente extraordinário. Pretende designar o que jamais se poderá perceber com os olhos. E a extravagância não termina aí. Pois *idea* não evoca apenas o perfil não sensível do que se vê sensivelmente. *Idea*, o perfil, significa e é também o que perfaz a essência de tudo que se pode ouvir, tocar, sentir, de tudo que, de alguma maneira, se nos torna acessível. Comparado com o que Platão pretende da língua e do pensamento neste e em outros casos, o uso que ousamos agora fazer da palavra ‘*Gestell*’, com-posição, para dizer a essência da técnica moderna é quase inocente. E, não obstante, continua sendo uma pretensão sujeita a muitos mal-entendidos.⁴⁹⁶

2.4 *Idea e chorismos: a cisão entre ser e aparência*

Se há uma questão na interpretação de Platão em que Heidegger é enfático é na cesura (*chorismos*) que a compreensão de ser como ideia promove. Aos olhos de Heidegger, essa fenda operada na totalidade da realidade não será jamais reunida ao longo da tradição ocidental platônica balizada pela abertura metafísica do primeiro início. O desabrochar originário dos entes (*physis*) é neutralizado, mesmo substituído pela cristalização de seu aspecto eidético, que passa a ter a primazia ontológica. O aspecto da coisa se separa (*chorizestai*) da coisa ela mesma. Com essa disjunção, a ideia, o perfil do ente, é promovida ao âmbito do único ser verdadeiro (*ontos on*). Por sua vez, o ente ele mesmo é reduzido a um nível infra-ôntico de não-ser (*me on*). Como explica Boutot⁴⁹⁷, a ideia platônica designa o que é o ente em sua es-

⁴⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A questão da técnica’, p. 23-24. In: *Ensaio e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.11-38.

⁴⁹⁷ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 134.

sência, a sua quiddidade (*Wassein*), o ser do ente. Ao mesmo tempo, a ideia é o que o ente é de mais ente, o ente em seu grau máximo (*das Seiendste am Seienden*), o que o ente verdadeiramente é: *ontos on*. A essa supervalorização ontológica da ideia, como lugar de permanência formal e estabilidade visual, corresponde a subestimação ôntica do ser ele mesmo, rebaixado a um nível de não ser, de ser imperfeito, deficitário pela instabilidade temporal, pela fugacidade que o caracteriza. A ideia informada em uma coisa sensível é a única capaz de ser efetivamente conhecida, ao passo que o ente é relegado à aparência e à ilusão das opiniões arbitrárias e inconstantes.

Em *Introdução à metafísica*, Heidegger ressalta a correlação entre a determinação da ideia como essência do ente e a promoção da ideia como único ser verdadeiro. Isso acarreta a negação da consistência ontológica do ente em si mesmo considerado. A estrutura que articula essas categorias de ser verdadeiro e real e ente derivado e imperfeito se dá com as noções de participação e cópia. Heidegger explica que a *idea* se torna “o ser do ente, o que há de mais ente no ente” quando a essenciação do ser se acha na quiddidade⁴⁹⁸. Ou seja, a ideia é o ente propriamente dito, o *ontos on*. Heidegger atenta ao fato de que, quando pensado como ideia, o ser se converte no ente em si, no ente efetivamente real. Com isso, o ente propriamente dito torna-se o que Platão chama de *me on*, o “que propriamente não devia ser e também propriamente não é.”⁴⁹⁹

O ente sensível não só é deficitário em relação à sua entidade ideal (o ser ontologicamente consistente), mas também o “desfigura”. Toda vez que a ideia, o puro aspecto, é realizada, configurada na matéria, ela é “desfigurada”. A ideia é o *paradigma*, a figura exemplar de todo ente sensível correspondente. A consequência desse gesto platônico é, para Heidegger, o fato de a ideia ter se convertido em “ideal”. Explica Heidegger:

O exemplo [o ente], que se configura segundo a figura exemplar [a ideia], não ‘é’, em sentido próprio, mas tem parte no Ser, *methexis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismos*, o abismo entre a ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado.⁵⁰⁰

O que Heidegger pretende enfatizar nessa operação filosófica de Platão é o deslocamento ontológico do ente ao ser, em detrimento daquele. Enfeixando as características essenciais do ente, o ser como ideia alça-se ao único ser verdadeiro. Com efeito, a ideia responde a duas perguntas básicas: 1. O que é o ente?; e 2. Qual é o ente que melhor corresponde à es-

⁴⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.204.

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ Ibidem.

sência do ente? A ideia do belo, por exemplo, é capaz de satisfazer a essas duas indagações: ela designa, em primeiro lugar, aquilo que é belo, a essência de uma coisa bela. Além disso, em segundo lugar, a ideia do belo é o belo em si, ou seja, algo que é intrínseca e verdadeiramente belo, pois contém em si todas as determinações essenciais de uma coisa bela.

Heidegger identifica nessa operação platônica um desvio do sentido primordial da especulação grega, voltada à epifania da *physis*, a manifestação do próprio ente em seu ser, e não do ser eidético, ideal do ente. Ou seja, Platão promove o desvio do ente para a ideia, estabelecendo uma divisão intransponível entre esses dois domínios da realidade, agora subordinados e hierarquizados. Esse é o sentido fundamental do *chorismos* platônico, segundo Heidegger. E isso é, essencialmente, niilismo.

O *chorismos* platônico é niilista porque o ente sensível, o mundo circundante, é negado, não em seu ser, pois as coisas não são consideradas inexistentes pura e simplesmente, como se não fossem (*ouk on*). As coisas, porém, são consideradas como não-sendo, *ne on*, que Heidegger demonstra ser, gramaticalmente, uma negação de privação. Ou seja, o ente sensível está privado de ser, por lhe faltar as características ideais da forma inteligível, como a presença constante, a imutabilidade e a visibilidade eidética. A matéria sensível, por ser o suporte do ser, sempre altera o perfil da ideia, impedindo-a de reluzir por si mesma, em sua pureza.

Em *Nietzsche I*, Heidegger descreve esse processo de niilismo do ente a partir da ontologização do ser, sublinhando que Platão diferencia o *ontos on* do *me on*, “o ente que é em seu sendo e o ‘ente’ que não deveria ser e se chamar assim”⁵⁰¹. Por um lado, “o *ontos on*, o ente que é em seu sendo, o ente que é propriamente, ou seja, de acordo com a essência do ser, é *to eidos*, o aspecto, aquilo em que algo mostra a sua face, a sua *idea*, isto é, aquilo que algo é, a sua *quididade*.”⁵⁰² Por outro lado, a dimensão sensível da realidade é denominada como “não sendo”, o “*me on*”. Essa esfera da realidade também tem um *eidos*, um aspecto com o qual se manifesta, ainda que de forma precária e deficitária quando comparada com a plenitude ontológica que caracteriza a *idea*. Consoante a relação de dependência e derivação entre ideia inteligível e ente sensível, o aspecto do ente sensível é o perfil desfigurado da *idea*: “sua face [do ente sensível] é distorcida e deformada, o aspecto e a visão são turvos e enevoados; o *me on* é, com isso, *to eidolon*.”⁵⁰³

⁵⁰¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.1. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.420.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Ibidem.

Para Platão, as coisas normalmente consideradas como sendo “reais”, sensivelmente palpáveis para os homens em geral – os objetos que os circundam, que lhes servem como utensílios para as suas ocupações cotidianas – são *eidola*, imagens ilusórias que refletem a luz das ideias, assumindo “um aspecto, mas que apenas se parece com o aspecto propriamente dito”⁵⁰⁴. O âmbito sensível *não é*, porque é formado pelos não-entes (*me onta*), quando pensado a partir de sua causa inteligível, as quais efetivamente *são*. O aspecto de um ente sensível é um reflexo turvo da ideia inteligível, que *prejudica* a sua aparição plena, indefectível. A partir do ente sensível, porém, pode-se chegar à essência do ente, ao que lhe é ontologicamente próprio. Ao referir-se ao exemplo de uma casa, Heidegger afirma em relação a sua essência: “O que é próprio à casa, o que torna uma casa uma casa é o ente propriamente dito nela. O verdadeiramente ente é o *eidos*, a ‘ideia’”⁵⁰⁵.

O que Heidegger enfatiza nessa passagem é exatamente o *chorismos*, a cisão que aprofunda o abismo entre o ser imutável e o ente cambiante, de modo a poder se falar de um *prejuízo* que o ser sofre pela dimensão sensível do ente em que ele se manifesta. Platão intui um nível de perfeição inteligível, com sua respectiva apreensão noética, de todo imune à incerteza do ente sensível. A coisa sensível torna-se a cópia do paradigma eidético, o modelo perfeito de que ela não é senão uma versão derivada e rebaixada. Para Heidegger, como se pôde assinalar acima, em *Introdução à metafísica*, a separação operada pela metafísica platônica não se dá entre o ente e algo diverso dele, mas no interior da entidade ela mesma. É como se uma parte da entidade fosse considerada cópia de uma parte mais perfeita, mais nobre, mais digna da própria entidade. A *cisão* se dá no seio da entidade, e não no âmbito da diferença ontológica. Isso porque a entidade do ente continua sendo ente; exatamente por isso, a pergunta ontológica de Platão é neutralizada pela dimensão entificante da metafísica, que reduz o ser à entidade do ente. Mas Heidegger demonstra que, no pensamento originário da *physis* grega, não há esse dualismo ente-ser.

Nessa bipartição metafísica, o ser como tal, o ser considerado como algo de totalmente outro em sua diferença ontológica, não é efetivamente considerado. O ser é confundido como a entidade do ente e se torna inquestionável desde então, pela falsa impressão de que ele representa, de fato, a dimensão ontológica da realidade, quando, na verdade, é uma alienação do envio epocal do seer, que se entrega retraído e obscurecido. Como repisado no primeiro capítulo, a metafísica platônica é a consecução do envio desapropriante do seer que se entrega

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.1. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.420.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 421.

alienado, impedindo, pela estabilização ontológica da *idea*, o próprio questionamento ontológico autêntico, aquele que se volta ao ser nele mesmo, não à abstração hipostasiada do ente na sua entidade eidética, ideal. Essa é a base do niilismo da metafísica platônica. Com efeito, para Heidegger, o ser é apreendido como a parte mais eminente do ente, portanto não é pensado em sua especificidade, em sua radicalidade ontológica. O pior para Heidegger, porém, é que essa diferença ontológica entre ser e ente não é sequer percebida, ficando o ser esquecido, velado pela entificação a que é submetido.

O *chorismos* do idealismo platônico é, para Heidegger, uma divisão de locais, de *topoi*, de modo que, desde então, a realidade é bipartida em duas esferas comunicáveis, separadas: de um lado o ser-ideia (mundo inteligível) e de outro o ente (mundo sensível). Por mais tradicional que possa parecer, essa separação dual não é originária, mas um artifício metafísico e idealista que impede a verdadeira natureza da *physis* de se mostrar tal como de fato é e como a testemunharam os primeiros pensadores. Segundo Heidegger, essa divisão se opera no interior do esquecimento da dualidade (*Zweifalt*) entre ser e ente, ligados por um vínculo recíproco no seio de sua diferença. O ser é sempre ser do ente, ao passo que o ente é ente do ser. O vocabulário ontológico remete a essa dualidade constitutiva. Todavia, com Platão, essa dualidade originária se degenera em uma simples duplicidade do ente. Ora, se a dualidade originária se caracteriza pela diferenciação (*Unterscheidung*) primordial entre o ser e o ente – que Heidegger denomina reiteradamente de diferença ontológica –, a partir do *chorismos* da metafísica idealistaplatônica, essa diferenciação se esvanece e torna-se uma diferença aparente, pois o que acontece, na verdade, é a duplicação do ente. Como elucida Boutot:

O ser não é mais o ‘diferenciador’ originário, mas simplesmente um termo ‘diferenciado’ e distinguido do ente, e torna-se ele mesmo por consequência algo de ente. Com o *chorismos* platônico, a essência inicial do ser como ‘diferença diferenciadora ainda não diferenciada’ obscurece definitivamente no esquecimento.⁵⁰⁶

A separação entre a ideia e o ente corresponde à divisão fundamental entre ser e aparência. Como já mencionado, a errância do sensível se dá pela efemeridade de sua natureza sempre cambiante. Com efeito, para Platão, a natureza do ente é meramente aparente, fenomenal, em oposição à solidez e à consistência ontológica do ser que sempre é como ele é, independente do modo como venha a aparecer. No âmbito epistemológico, o ente sensível sempre gera opinião, um “parecer” a partir da impressão subjetiva de quem apreende a coisa. Platão associa a aparência com a ilusão, com a cópia e com o erro. O sensível é pensado, analogicamente, em relação ao inteligível a partir da relação paradigmática modelo-cópia, como se

⁵⁰⁶ BOUTOT, A. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 134.

pode analisar nas imagens da linha e da caverna, n'A *República*. Mas a cópia tem aqui um sentido pejorativo, derivativo e subestimado. O ente sensível circundante é cópia, mera aparência da realidade inteligível verdadeira; é sombra, reflexo da ideia, da forma sempre íntegra.

É esse caráter defeituoso da aparência sensível que Heidegger ressalta em *Introdução à metafísica*. É só a partir da referência à ideia que o aparecer pode ser subestimado como cópia rebaixada. Como afirma Heidegger, “o que aparece, a aparência, já não é a *physis*, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência é agora o surgir da cópia, do exemplo [da ideia].”⁵⁰⁷ Em comparação ao modelo eidético, “o que aparece é uma *simples* aparência, propriamente um parecer, o que significa um defeito e deficiência. É agora que se separam *on* e *phainomenon*.”⁵⁰⁸ Nisso consiste propriamente o *chorismos*: essa divisão entre sensível e inteligível que os hierarquiza em uma relação de subordinação e dependência. A consequência dessa estruturação metafísica da realidade é ontológica, epistemológica e axiológica. O sensível deve se adequar, se aproximar à forma inteligível, participando dela para poder existir, mas estando, ao mesmo tempo, radicalmente separado dela por ser uma cópia imperfeita da solidez ontológica que a caracteriza. Essa participação não diminui ou neutraliza a separação, pois a ideia sempre transcende o ente sensível que dela participa. O caráter mimético do âmbito sensível responde a esse mesmo hiato, em que se plasma na esfera inferior a *forma* da ideia modelar e imutável. Diz Heidegger: “Visto que a ideia é o ente propriamente e o modelo exemplar, toda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplar originário, deve adequar-se ao modelo, conformar-se à forma da ideia.”⁵⁰⁹

Convém observar que o *chorismos* implica uma radical divisão entre os âmbitos sensível e inteligível, não havendo comunicação possível entre eles. O ser, em sua perfeição eidética imutável, subtrai-se a toda mudança do sensível, que permanece submetido ao reino do aparente e do ilusório. Essa característica espectral é totalmente ausente do ser-entidade, que sempre se manifesta de um único modo, não estando sujeito a qualquer alteração perspectivística, de mudança de enfoque subjetivo. Há também uma cisão epistemológica correlata: a inteligência noética relaciona-se com as ideias inteligíveis, nada podendo discernir das sombras sensíveis, que só se manifestam aos sentidos. Esse conhecimento ilusório dos sentidos é parecer, opinião (*doxa*), baseada em impressões infundadas dos fenômenos. O que importa reforçar, com Boutot, é que, a despeito da relação paradigmática de modelo e cópia, ser e aparên-

⁵⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.204.

⁵⁰⁸ Ibidem.

⁵⁰⁹ Ibidem.

cia tornam-se “dois domínios perfeitamente circunscritos e delimitados um em relação ao outro, sem que qualquer passagem seja jamais possível de um ao outro. O ser escapa fundamentalmente em Platão ao domínio da aparência.”⁵¹⁰

A mais detida análise dos atributos ontológicos da forma inteligível no *corpus* platônico é feita n’*OBanquete* (211a-212a). Nessa descrição fica clara a estabilidade eidética da *idea* que a distingue radicalmente dos entes sensíveis. Para explicar as características essenciais de um objeto inteligível, Platão discerne as suas qualidades ontológicas das características mutáveis dos entes sensíveis. O tradicional contraste religioso, característico da poesia homérica, entre a divindade imortal e o homem mortal - postulado filosoficamente por Parmênides, em chave abstrativa, como a distinção entre *ser* e *devir* - é preservado por Platão, que denomina “divina” a forma do belo. Com efeito, o primeiro atributo da forma do belo descrito é a sua “eternidade”, o que registra, exatamente, a origem teológica da metafísica platônica⁵¹¹.

Essa eternidade, pela qual a forma é privada de nascimento e morte, também a conserva de qualquer mudança. Como explícito no *Timeu* (37d-38a), a atemporalidade é correlata à invariabilidade. Fora do tempo, não há mudança; o tempo é a base do devir, é ele que permite a *genesis*, a passagem do não-ser ao ser, e vice-versa, o surgimento e a dissolução das coisas. Subtraída do âmbito do devir e do tempo, a forma ideal não se altera, permanece sempre a mesma, alheia à geração ou à corrupção; ou seja, a eternidade, a imortalidade corresponde à sua permanência temporal.

Com essa característica atemporal da ideia platônica, pode-se perceber o quanto Heidegger precisa superá-la para promover o salto ao outro início, em que a historicidade do seer seja reconhecida, no contexto do acontecimento apropriativo que a caracteriza. A metafísica idealista do primeiro início obstrui a meditação histórica voltada ao caráter epocal e temporal da destinação suspensiva do seer, pois a metafísica o hipostasia num plano imutável e atemporal da *idea* inteligível. É preciso, então, superá-la mediante a transição que se perfaz com o salto ao impensado do outro início.

Se a *idea* é eterna e imutável, ela é, também, invariável. Desse modo, tal como caracterizado por Platão, n’ *OBanquete*, o ser eidético é imutável e fixo, “não aumenta, nem diminui” (211a). Independente do que ocorre com as belezas transitórias que dela participam, a forma do belo permanece invariável (211b). No *Fédon* (78c-d), encontra-se uma formulação

⁵¹⁰ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 139.

⁵¹¹ KAHN, C. *Plato and the Socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.345.

precisa para descrever a diferença essencial entre a perenidade da forma e a mutabilidade do sensível: se o sensível é disposto diferentemente em momentos diferentes, e nunca no mesmo estado, a forma é sempre constante e no mesmo estado.

A segunda característica essencial da forma é a sua resistência a todo tipo de relativismo ou perspectivismo. A sua “aparência”, seu tornar-se visível (*phainesthai*, *phantazes-thai*) não condiciona a sua essência. Ou seja, sua unidade e integridade preservam-se em relação à sua aparência, e ao enfoque perspectivístico que lhe seja direcionado. Objetiva, e não relacional, a sua essência independe da posição, espaço-temporal, dos observadores que a contemplam, independe do modo com que a focalizam. A circunstanciada descrição de Diotima prevê diferentes modos de relativismo, todos eles transcendidos pela forma do belo por ela descrita: o modal (bela de um *jeito* e feia de outro), o temporal (bela num determinado *momento*, deixando de sê-lo depois), aspectual (bela sob tal *aspecto* e feia sobre outro), local (bela *aqui*, e feia *ali*), e pessoal-comparativo (bela para algumas *pessoas* porém feias para outras).

A forma ideal, a beleza suprema que constitui o ápice da escalada erótico-dialética descrita n’*O Banquete*, não se confunde, tampouco, com as instâncias sensíveis que dela participam. De acordo com essa sua terceira característica, delinea-se a distinção filosófica entre a unidade inteligível e a pluralidade sensível. Transcendente, a beleza superior não *aparece*, na sua totalidade, portanto, sob nenhuma forma concreta, sensível de beleza, seja beleza física humana, de um rosto, das mãos, ou de qualquer parte do corpo, ou qualquer beleza física, animal, terrestre ou celeste, seja beleza moral dos discursos, seja beleza intelectual das ciências. A alteração e a consumação das belezas plurais, inseridas no âmbito cambiante do devir, em nada interfere o estado essencial, imutável da forma da beleza, que permanece sempre uniforme, “em si e por si mesma, eternamente una consigo mesma” (211b).

Toda essa caracterização da forma ideal descrita n’*O Banquete* evidencia o *chorismos* que, segundo Heidegger, estrutura a metafísica ocidental. Toda a tradição oriunda desse primeiro início da filosofia é fundamentada nessa diferença estabelecida por Platão, que figura aos olhos de Heidegger uma autêntica incompreensão da copertinência entre e ser e aparência, ser e devir, ser e não-ser. Em poucas palavras, essa cisão descarta a temporalidade do seer, seu caráter evasivo, suspensivo, retrativo, *histórico*. Gesto primordial do primeiro início da filosofia, essa divisão metafísica não pode ser considerada uma conquista do pensamento, mas, ao contrário, um declínio do sentido originário da *physis*. O grave desse gesto platônico é que ele acarreta o velamento, o esquecimento da pertença mútua entre essas dimensões indissociáveis da realidade. Separá-las, e mesmo opô-las, traz sérias consequências de ordem ontológica e

epistemológica, consequências essas que Heidegger considera diretamente responsáveis pelo desenvolvimento do niilismo contemporâneo, como resultado definitivo daquela destinação inicial platônica.

Sempre no contexto da destruição da história da ontologia, Heidegger visa a implodir a camada platônica posterior, que cinde as dimensões de ser e aparência, a fim de recuperar a sua compreensão originária, entre os primeiros pensadores gregos. Ora, se Platão fragmentou essas dimensões, era porque elas eram antes unidas. As dimensões cindidas de ser e aparência concernem à diferença metafísica entre ser e devir, cuja união Heidegger identifica no pensamento originário da *physis*. Ou seja, com a metafísica platônica, o primeiro início cinde e autonomiza dimensões que no âmbito do pensamento originário da *physis* eram inseparáveis, constitutivas do mesmo fenômeno da *aletheia*. Desse modo, Heidegger articula a cisão entre ser e devir com a separação de ser e aparência, pois o aparente é o deveniente, o mutável, ao passo que o ser é a estabilidade eidética que cuja aparência é copiada mimeticamente na dimensão sensível da realidade. Heidegger explica: “Frente ao Ser, como o constante em si, o aparente é o que surge, em dado momento, para de novo desaparecer mansamente e sem constância nenhuma.”⁵¹²

Com esse sentido encerrado na tradição metafísica, não se questiona como essas noções filosóficas vieram a ser cindidas, isto é, como se operou a cisão ontológica, o *chorismos*. Heidegger parte do fato de que, quando se reconhece uma cisão, pressupõe-se uma união anterior. Por isso, ele parte para a compreensão da “unidade escondida de Ser e Aparência”⁵¹³, unidade essa que foi esquecida pela cristalização da tradição metafísica do primeiro início, a qual deve ser *destruída* para se alcançar a dimensão originária da *physis*, mediante um salto ao outro início. Para se compreender o *chorismos*, deve-se “retornar ao princípio”⁵¹⁴, sendo esse o núcleo da confrontação histórica.

Heidegger refere-se à decadência do primeiro início em Platão, baseado exatamente no *chorismos*; o “princípio” que denuncia a arbitrariedade e mesmo o errôneo dessa divisão metafísica é o pensamento originário dos primeiros pensadores gregos. Para eles, longe de estar libertado da aparência, o ser encontra-se em uma proximidade essencial com ela. É por isso que, anteriormente à cisão operada pela *ideia* platônica, a *physis* primordial reconhece uma

⁵¹² HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.126.

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ Ibidem.

dinâmica de retração e dissimulação do ser na aparência, como testemunha o famoso aforismo de Heráclito: “*physis kryptesthai philei*” (fragmento 123).

Esse aforismo de Heráclito é recorrentemente evocado por Heidegger, que o parafraseia assim: “o Ser (o aparecer que surge, emergente) tem, em si, a inclinação para ocultar-se” (*Sein [aufgehendes Erscheinen] neigt in sich zum Sichvergeben*)⁵¹⁵. O que Heidegger busca enfatizar nesse passo é que há uma agônica relação de “intimidade” (*Innigkeit*), de “proximidade imediata” entre Ser e Aparência, que comporta unidade e oposição entre elas. Por via de consequência, isso impede a afirmação de sua radical divergência, o abismo intransponível que as separa. Essa separação é desenvolvida por Platão, quando introduz uma diferença metafísica radical entre o caráter essencial e imutável da *idea* e o caráter aparente e mutável do ente sensível. Mesmo tendo uma essência eidética, isto é, de aspecto visual, a *idea* não se confunde com o modo como aparece ou se manifesta; ela não é perspectivística ou relativizável. A dimensão sensível da realidade é mutável, inclusive porque os modos como os homens experimentam sensivelmente essa realidade muda com o tempo, adquirindo o caráter errático da ontologia do sensível. É por isso que, no *Teeteto*, Platão articula a dimensão epistemológica da opinião, como parecer errático do homem baseado na ontologia sensível do ente com o qual se relaciona.

Ora, para Heidegger, o aforisma de Heráclito evidencia a implicação recíproca de Ser e Aparência, “porque Ser significa: aparecer emergente, sair do encobrimento, por isso pertence-lhe Essencialmente o encobrimento, a proveniência dele. Tal proveniência reside na Essenciação do Ser. Do que aparece, como tal.”⁵¹⁶. No âmbito do pensamento do acontecimento apropriativo, o seer (*Seyn*) não pode ser pensado de modo entificado, como a hipóstase metafísica da *idea* platônica. O seer diz respeito à dinâmica histórico-epocal da essenciação com que vem à tona, sai do encobrimento e se manifesta, na luz da sua aparência. Por isso, o seer instaura a clareira, a abertura do ente na totalidade com que se revela, rompendo com o seu caráter obscuro e escondido. Mas essa clareira nunca é absoluta, definitiva, porque é marcada pela epocalidade, a historicidade, pela destinação do seer que se envia ao mesmo tempo em que se retrai e se retira no abismo da sua diferença. Nesse contexto, Heidegger afirma que: “A proximidade imediata de *physis* e *kryptesthai* revela simultaneamente a intimidade de Ser e Aparência como o seu embate.”⁵¹⁷ Essa simultaneidade e intimidade concernem ao

⁵¹⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.140.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

Ereignis, que é o acontecimento apropriativo com que o seer se envia retraído, ou seja, com que se revela na sua luminosidade, sem deixar de se esconder. O seer sempre se envia “criptografado”, sua linguagem é sempre críptica, pois sempre oculta ao revelar o ente na totalidade.

O que os primeiros pensadores, como Heráclito, ressaltam é a ausência de um dualismo estanque no interior da totalidade do ente. Enquanto mostração espontânea, a *Physis* - palavra originária para designar o “ser” e que Platão denomina *ideia* - também diz respeito à ocultação, *kryptesthai*, ao abrigo secreto, à “cripta”. Não se trata de uma oposição diametral e dicotômica entre o que se revela e o que permanece ocultado, mas de uma copertinência pela qual um se inclina ao outro, dinamicamente. A aparência não se apresenta como um domínio alheio ao ser, não é uma forma degradada de não-ser (*me on*), mas corresponde, inversamente, ao abrigo do ser, à sua retração. No texto ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, Heidegger explica o sentido originário, heraclítico, desse encobrir-se revelador da *physis*, como o que *se dá*, o que é exatamente o seu *aparecer*, ainda que o seu aparecer não esgote a totalidade de seu ser. Para estabelecer essa diferença, Heidegger contrapõe Heráclito a Platão, ao modelo essencialista do idealismo platônico, que fixa a essência metafísica das coisas num substantivo eidético, esquecendo-se do processo dinâmico de que resultam os fenômenos na *physis*.

Ao discutir esse fragmento de Heráclito, Heidegger rechaça a tradução platonizante que o interpreta como “a essência das coisas ama esconder-se” (*Physis kryptesthai philei*), pois é com o primeiro início platônico que a “essência das coisas” passa a ser pensada de modo metafísico, isto é, como a derivação causal, “genética” dos entes sensíveis a partir de uma *idea* imutável e metafisicamente fixada⁵¹⁸. Heidegger explica que “o fragmento pensa a *physis* não no sentido substantivado de essência das coisas e sim no sentido verbal do essencializar-se da *physis*, no seu vigorar.”⁵¹⁹ É essa mudança fundamental que Heidegger estabelece entre o primeiro início metafísico e o salto abissal ao outro início, recorrendo à experiência pensante dos pensadores originários que testemunharam em suas palavras fundamentais – como *physis* e *aletheia* – a dimensão epocal do acontecimento apropriativo do seer. Essa mudança se dá exatamente nessa reflexão da essencialização histórica e epocal da verdade. A verdade não é mais pensada como o resultado da correspondência entre a assertiva de um juízo e o conteúdo me-

⁵¹⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.140.

⁵¹⁸ HEIDEGGER, M. ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, p. 239. In: *Ensaio e conferências*. Trad. E.C. Leão; G. Fogel; M.S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.227-249.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

tafísico da realidade. Isso é consequência direta do idealismo platônico. Heidegger investiga a verdade da essência, isto é, a dimensão verbal e dinâmica do processo de essenciação da *physis*, que é o desabrochar que ama se esconder. Esse desabrochar da natureza é o vir à tona, o emergir, a superação da dimensão ocultada.

No fragmento analisado, *physisé* “surgir (descobrir-se)”, e *krypstesthai*, “encobrir-se”, estando as duas ações intrinsecamente relacionadas. Não há o *chorismos* metafísico que as divide, elas estão “numa proximidade de vizinhança”⁵²⁰. Heidegger ressalta a ambiguidade constitutiva do acontecimento apropriativo do seer, plasmado na palavra originária *Physis*, que significa “des-cobrir-se”, isto é, sair do encobrimento, vir ao descoberto, ao desvelado. Ao mesmo tempo, essa *physis* que se manifesta “ama encobrir-se”. Ou seja, ao surgir no desvelado, a *physis* se essencia e vigora no aberto, mas, simultaneamente, encobre-se, pois nunca se *doa* por inteiro. Isso, porém, não acarreta qualquer déficit ontológico na sua natureza, porque a sua essência é processual, é dinâmica. A dimensão verbal dessa essenciação reside, propriamente, no fato de sua essência não estar fixada metafisicamente num substantivo estático que a determine definitivamente. Elucida Heidegger: “Se aqui, na perspectiva da *physis*, deve-se aludir a ‘vigorar’, é justamente porque a *physis* não significa essência, o *ho ti*, o quê ou *quid* das coisas.”⁵²¹. Com efeito, a expressão *kata physein* não designa “segundo a essência”, ou “segundo a natureza” em sentido metafísico; essa expressão significa: conforme a dinâmica do acontecimento apropriativo que caracteriza a verdade verbal e processual da essenciação, sempre histórica e epocal. Não há, no interior desse pensamento originário, a cisão (*chorismos*) entre ser e tempo, entre natureza e histórica, entre ser e devir ou entre ser e aparência. São essas distinções que Platão instaurou no primeiro início da filosofia, e que se tornaram hegemônicas.

O caráter dicotômico e cindido da metafísica impede a compreensão da ambiguidade constitutiva do seer. Segundo Heidegger, o seer como *physis* deve ser pensado como o emergir que não se manifesta inteiramente, que não se fixa num plano metafísico e essencial de realidade transcendente. O seer não se subtrai à dinâmica do devir, da história, da temporalidade; ao contrário, depende constitutivamente dessa instância errática para se doar e descerrar o ente na totalidade. Heidegger explana essa ambiguidade da *physis* na alternância entre o desencobrir-se e o encontrar-se:

⁵²⁰ HEIDEGGER, M. ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, p. 239. In: *Ensaios e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.227-249.

⁵²¹ *Ibidem*.

Surgir é, como tal, a cada vez já uma tendência para fechar-se. Surgir resguarda-se nesse fechar. Enquanto en-cobrir-se, *kryptesthai* não é simplesmente fechar-se mas colocar-se sob uma cobertura a que pertence o surgir e na qual se preserva a possibilidade essencial do surgir. É no encobrir-se que predomina a tendência para desencobrir-se. O que seria do encobrir-se se não houvesse nele mesmo uma inclinação para surgir?

Physis e *kryptesthai* não estão separados um do outro, um tende para o outro numa reciprocidade. São o mesmo. É somente nessa tendência que um favorece ao outro o seu vigor próprio. Esse favorecimento recíproco é o vigor essencial de *philei* e *philia*. A plenitude vigorosa da *physis* reside nesse tender um para o outro e de surgir e encobrir-se.⁵²²

Como se pode notar, a aparência é o *locus* onde o ser se dá, se manifesta, a partir do qual o ser, enquanto *physis* se revela, desabrocha na presença. O decisivo nessa interpretação heideggeriana da filosofia pré-metafísica grega é o enraizamento do ser na aparência, a partir da experiência originária da *physis* como desvelamento, como “aparecer emergente”, que, na dinâmica de sua manifestação, também comporta encobrimento. O ser nunca se apresenta por inteiro, ele acontece re-velando-se, isto é, velando um aspecto de si mesmo enquanto expõe outro. Ou seja, nessa experiência pré-*chorismos*, o ser não se encontra dicotomicamente oposto à aparência; ao contrário, só pode ser pensado a partir da manifestação aparente com que reluz na sua essência e clareira que ilumina sem elidir o espaço de obscuridade que a cerca.

Segundo Heidegger, a filosofia nascente de Platão precisava antagonizar com as potências intelectuais hegemônicas na cultura de seu tempo e, aos olhos de Platão, elas se baseavam no poder da aparência, na capacidade que tinham de fazer aparecer, de forjar a realidade a partir da faculdade imagética e assim ludibriar a pólis. Nessa categoria de criadores de aparências inserem-se tanto os tragediógrafos quanto os sofistas, assim como os oradores políticos que se valiam da técnica retórica e argumentativa ensinada pelos sofistas. O destaque do ser em relação à aparência - quer dizer, o isolamento do ser em detrimento da aparência a que estava submetida a sua existência - é uma operação filosófica que visa a salvaguardá-lo do poder abrangente da aparência, que parece tudo dominar. Platão precisa defender o ser da assertiva sofística de que “tudo é o que parece ser”, a qual equaciona ser e parecer. A resposta platônica é a metafísica, o *chorismos* instaurado pela afirmação independente e estável da *idea*.

Segundo Heidegger, trata-se de uma reação que defende, filosoficamente, a estabilidade e segurança ausente dessa forma imagética, poético-sofística, de lidar com o mundo. A metafísica platônica seria uma forma de julgar as aparências que dominam a pólis, de contro-

⁵²² HEIDEGGER, M. ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, p. 239. In: *Ensaios e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.227-249.

lá-las, estabelecendo critérios fixos (eidéticos) de juízo, que são exatamente as formas ideais. Nisso consiste o modelo paradigmático da *idea* analisado acima.

A origem da metafísica é impensável sem a compreensão desse combate (*agon*) constitutivo do universo grego. Conforme a explicação de Heidegger, a filosofia teve que “arrancar o Ser à aparência e protegê-lo contra ela”⁵²³. No âmbito do pensamento da *physis*, “o Ser se Essencia a partir da re-revelação (*Um-verborgenheit*)”⁵²⁴; ou seja o ser é formado por uma aparência própria, que lhe pertence essencialmente. A aparência do ser não é produto de uma degradação metafísica, de um rebaixamento ontológico do ente sensível que participa da essência eidética da *idea*. O poder atribuído à aparência, no interior do pensamento arcaico anterior à insurgência da sofística e da filosofia, era o poder da “revelação” do próprio ser, que emerge no seu parecer. A religião dos deuses epifânicos que se manifestavam a todo o momento nos templos sagrados, o poder ostensivo das leis do Estado regulando as relações sociais, a tragédia expondo mimeticamente o drama dos homens, deuses e semideuses, a competição agônica entre oradores, o combate esportivo entre atletas – essas são manifestações do poder da aparência, do seu poder de parecer o que é. Essas manifestações essenciais do espírito grego caracterizam-se pela unidade de ser e parecer; não há, nelas, uma diferença metafísica entre o que é e o que parecer ser, não há falsificação no processo de manifestação do ser, não há uma perda metafísica no fato de o ser se manifestar sensivelmente. Para Heidegger, “tudo isso [religião, leis, tragédia, retórica, esporte], edificaram no meio da aparência, cercados por ela, levando-a a sério, conhecendo-lhe o poder. Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada.”⁵²⁵ Com o processo de disjunção metafísica, operado principalmente pela metafísica platônica, “o Ser se desloca, como *idea*, para um lugar suprassensível. O hiato, *chorismos*, se abriu entre o ente apenas aparente aqui embaixo e o Ser real em algum lugar lá encima.”⁵²⁶

Heidegger observa que o poder atuante da aparência entre os gregos não é, de modo algum, pensado como produto da imaginação subjetiva e, portanto, desprovido de dimensão histórica e social. Isso seria falsear e falsificar o sentido essencial da aparência, que é propri-

⁵²³ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 132.

⁵²⁴ Ibidem.

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ Ibidem.

amente manifestar o ser do ente⁵²⁷. Ao contrário da consideração individual e subjetivada da aparência, típica da modernidade – “Só a gaitice de todo epígono e esgotado (*Müdigewordener*) crê poder desfazer-se do poder Histórico da aparência, declarando-a ‘subjetiva’”⁵²⁸ –, os gregos reconhecem nela um poder fundante, basilar da experiência de todo homem no mundo. O mundo é o local onde se dão as aparências que o constituem. O mundo é aparente, é formado pelas manifestações epifânicas do ser na linguagem.

Como as tragédias gregas souberam mostrar de modo eloquente, a experiência individual de um homem como Édipo se vê inserida no drama da aparência e da revelação. Debatido sucintamente por Heidegger em *Introdução à metafísica*, o *pathos* de Édipo é o drama que o conduz pelo caminho do encobrimento – a falsa aparência que dele se tinha na cidade, e que ele próprio acreditava sobre si, como sendo “de início salvador e senhor da Cidade, no esplendor da gama e da graça dos deuses” – à revelação de seu ser – “como assassino e desrespeitador da mãe”⁵²⁹. Ora, a aparência do herói trágico “não constitui de forma alguma um parecer meramente subjetivo de Édipo a seu respeito, mas a atmosfera, em que aparece a sua existência, até que se dê a re-revelação (*Unverborgenheit*) de seu ser.”⁵³⁰ Segundo Heidegger, o pêndulo fatídico da tragédia, que vai do “começo de glória” até o “fim de horror”, “é um único embate entre aparência (*Schein*) (velamento, dissimulação) e a re-revelação (o Ser).

À primeira vista, pode-se pensar que a tragédia antecipa a cissura entre ser e aparência desenvolvida pela metafísica platônica. Mas Heidegger denega enfaticamente essa procedência, considerando que, ao contrário, a tragédia intui a unidade epocal de ser e aparência, que caracteriza a errância como “figura da própria Verdade do Ser”⁵³¹. O erro e a ilusão propiciados pela aparência, que pode ser enganosa em relação ao ser que manifesta, provém do processo de essenciação do próprio seer, que se descobre sempre parcialmente, permanecendo sempre velado, nunca se deixando desvelar por completo. A aparência do seer não o esgota, porque o próprio seer não se deixa exaurir na aparência de ente em que se revela. Isso diz respeito ao acontecimento apropriativo do seer, ao modo de essenciação histórica do seer, e não pode ser equacionado, “solucionado” metafisicamente com a estabilização eidética do seer e o

⁵²⁷ HEIDEGGER, M. ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, p. 239. In: *Ensaio e conferências*. Trad. E.C. Leão; G. Fogel; M.S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.227-249.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 133.

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Ibid., p. 79 (nota n. 26, do tradutor).

consequente rebaixamento da aparência, do ente sensível a um nível de não-ser, de devir. O des-encobrimento (*Unverborgenheit*) do seer é sempre uma re-velação, no sentido de ser um novo velamento. Isso ocorre porque o seer, pensada como *physis*, retrai-se a si mesmo no próprio ato de revelar-se, de aparecer. Nisso consiste a explicação do aforismo de Heráclito explicado acima: “*Physis kryptesthai philei* – (o aparecer que surge, emergente) tem, em si, a inclinação para ocultar-se. Porque ser significa: aparecer emergente, sair do encobrimento, por isso pertence-lhe Essencialmente o encobrimento, a proveniência dele.”⁵³² Isto é, essa proveniência concerne diretamente ao processo de essenciación do ser, que garante, também, a intimidade entre ser e aparência. Esse processo revela o caráter artificial e infundado do *chorismos* metafísico, que pretende dividir essas instâncias constitutivas do seer, como se a aparência não lhe pertencesse essencialmente, como se lhe fosse um apêndice ilusório, uma camada enganosa que pudesse ser destacada da sua epiderme sem desfigurar o processo alethético da *physis* com que o ser emerge, desvelando-se e recobrando-se ao mesmo tempo.

Diante da “onipotência” da aparência na pólis, Platão reage ao neutralizá-la metafisicamente, relegando-a à esfera inferior da hierarquia ontológica da realidade. Heidegger identifica em Platão o abandono da potência primitiva da aparência, tornando-se um simples *não-ser* (*me on*), sem consistência efetiva, sem manifestar a verdade do ente, ao contrário, destinada a falseá-la, pois a verdadeira essência do ente é o ser inteligível, a *idea*, cuja aparência eidética não é sensível, mas inteligível. Com o *chorismos*, o idealismo platônico constitui, na leitura de Heidegger, uma viragem em relação ao pensamento originário da *physis*, e essa mudança é um grave declínio, uma vez que, com a hegemonia tradicional do dualismo metafísico, a dinâmica do desvelamento-encobrimento, da mostraçã-retração sai do campo do pensamento, sendo relegada ao esquecimento, responsável pelo abandono niilista do seer. Desse modo, Platão é o marco da metafísica da “plena luz”, da “plena positividade ontológica”⁵³³, isto é, da compreensão do ser como aquilo que sempre é, subtraído à mutabilidade do ente em devir; o ser sempre é do mesmo modo e nunca parece ser diversamente do ponto de vista eidético. A aparência eidética do ser como ideia não muda nunca, apenas as suas configurações ônticas e sensíveis que não são senão cópias esmaecidas do ser. Essa concepção metafísica provoca o esquecimento da essência suspensiva, epocal (*epoché*) da *physis* originária, como explicada no capítulo anterior. Antes de estudar o sentido niilista desse gesto platônico, con-

⁵³² HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 140.

⁵³³ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 142.

vém analisar a temporalidade apriorística da *idea* e a interpretação heideggeriana da ideia do bem, núcleo do platonismo.

2.5A *idea como a priori*

Ao compreender o ser como ideia, Platão provoca a fissura ontológica entre ser e ente. De um lado, o verdadeiramente ser (*ontos on*), inteligível, eidético e permanente e, do outro lado, o ente sensível que não chega sequer a *ser*, por isso denominado *me on*, não-ser. A despeito dessa fenda, da separação do *chorismos*, essas dimensões não são absolutamente independentes umas das outras, mas gozam de uma relação de anterioridade e posterioridade, analisada nesta seção. O nível superior do ser entra numa relação de “a-prioridade” com o nível inferior do ente. O traço fundamental do ser, aquilo que o distingue do ente e lhe confere primazia ontológica, reside no fato de ser *a priori* em respeito à realidade sensível.

Heidegger observa que a noção filosófica de *a priori* é oriunda da palavra latina *prius*, que já é, por sua vez, uma tradução e interpretação do grego *proteron*⁵³⁴. Em seu sentido temporal comum, *proteron* é o anterior, o que precede, o que vem antes. Mas o que está em questão para Platão é a distinção entre ser e ente. Quando se diz que a ideia é *a priori* em relação ao ente sensível, isso significa que ela lhe é antecedente, que vem antes dele e que, por isso, determina-o. A relação de antecedência contida na noção de *a priori* encerra uma relação de subordinação e dependência do ente sensível ao ser inteligível. O ente sensível é posterior porque é determinado e subordinado pela ideia, que o precede na medida em que lhe serve de fundamento e paradigma. Como se pode perceber, essa articulação contém a extensão da primazia temporal à prioridade axiológica, ou seja, da anterioridade temporal deriva a superioridade do valor da ideia, que constitui o modelo paradigmático do ente sensível. É a ideia que serve para aferir o valor, a qualidade do ente, o critério como qual se pode julgá-lo.

Antes de mais, é necessário discernir dois tipos de anterioridade, a em relação “a nós” (*pros emas*) e a segundo a ordem do ser, “da natureza” (*te physei*). A anterioridade pode ser dar em relação a nós, homens que observamos os fenômenos do mundo de acordo com o ritmo da nossa experiência, ora fazendo isso, ora aquilo. Quando dizemos que algo antecede uma coisa, expressamos uma anterioridade baseada no nosso conhecimento, anterioridade de ordem epistemológica, portanto. Nesse sentido, o anterior é o que apreendemos por primeiro, sendo o posterior aquilo que percebemos depois, em segundo lugar. Naturalmente, essa dis-

⁵³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vo. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp.159-160.

tinção é limitada à nossa percepção e não considera a precedência lógica ou ontológica eventualmente presente na relação entre as coisas consideradas.

Em *Nietzsche II*, Heidegger explica que, quando comparamos duas coisas coloridas, por exemplo, apenas posteriormente constatamos o ser da igualdade. Não se parte da ideia da igualdade para somente depois se reconhecer que dois entes são iguais. Diz Heidegger: “vistas em relação a nós, e, em verdade, em relação à nossa percepção e apreensão cotidianas as coisas iguais se manifestam antes, isto é, o fato e elas se tornarem expressamente presentes como tais.”⁵³⁵ Ou seja, “para nós”, a igualdade se revela posteriormente ao reconhecimento de dois entes iguais. Para a percepção humana, no âmbito epistemológico, os entes sensíveis revelam-se *a priori* em relação a articulação intelectual a respeito da natureza deles. Os entes sensíveis apreendidos por nós são *proteron*, chegam-nos antes da igualdade abstratamente considerada, do ser igual em si mesmo. Nesse sentido, pode-se afirmar que os entes sensíveis são prioritários *para nós*:

Daí, contudo, resulta claramente o fato de igualdade, ser igual e todo ser serem depois do ente, ou seja, nunca *a priori*. Com certeza, eles são depois, a saber, eles são depois *pros emas*, em consideração a nós, em consideração ao modo e à ordem dos passos no modo como chegamos até eles enquanto algo que é expressamente conhecido, pensado e questionado por nós. Na ordem temporal da apreensão e da consideração expressas que são levadas a termo por nós, os entes, por exemplo, as coisas que são iguais, são *proteron*, elas são antes da igualdade, do ser igual. No interior da ordem citada, o ente é ‘antes’ – também podemos dizer agora: ele está mais voltado para nós – que o ser. A ordem, segundo a qual o anterior e o posterior são determinados aqui, é a sequência de *nosso conhecimento*.⁵³⁶

Além dessa anterioridade epistemológica, baseada na nossa apreensão, delinea-se a anterioridade ontológica, segundo a ordem do ser, que Heidegger denomina anterioridade “por natureza” (*te physei*) ou “em si” (*katá autó*). Nesse caso, passa-se da ordem do conhecer para a ordem do ser, que é a ordem da *physis*, da eclosão da presença. A prioridade epistemológica é temporal na medida em que depende da sequência de apreensões de um sujeito, primeiro sensível (quando visualiza dois objetos de cores iguais) e depois intelectual (quando reconhece existir abstratamente a forma da igualdade na realidade). A prioridade ontológica, porém, ainda que tenha uma dimensão temporal, é enfocada a partir da essenciação do ser e do ente no interior da dinâmica da *physis*, que tem uma temporalidade própria, temporalidade essa irreduzível à sequência cronológica de instantes sucessivos. É a temporalidade epocal do acontecimento apropriativo, explicada no capítulo anterior. Essa distinção temporal sutil e ao mesmo tempo abissal é fundamental para a compreensão heideggeriana do *Ereignis*, da *physis*

⁵³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vo. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.160.

⁵³⁶Ibid., p. 162.

originária e sua posterior neutralização platônica. No horizonte da *physis*, o ser não precede o ente no sentido de existir antes dele de forma autônoma e independente; o ser está sempre em relação ao ente, e precisa dele para manifestar-se; o ente, por sua vez, é sempre de algum modo *ser* pelo simples fato de aparecer, de estar presente, de surgir, o que Heidegger chama de “essenciação”. Irredutível à dimensão cronológica, a prioridade ontológica é a anterioridade do que vem à presença (*phyein*) primeiro.

A pergunta pela essenciação volta-se à compreensão do modo como o ser e o ente eclodem a partir deles mesmos, como surgem, como vêm à presença. Ou seja, com essa indagação, pergunta-se “como as coisas se comportam em relação ao ser, na medida em que ele ‘é’ o ser.”⁵³⁷ Como essência do ente, o ser refulge no aparecer, no desabrochar da *physis*. É isso que Heidegger tem em mente quando desloca o polo de atenção do âmbito epistemológico – dominante na época moderna da filosofia – para a dimensão ontológica, isto é, do próprio ser, do modo como ele *sedá*, presentificando o ente em sua aparência. E isso é pensado a partir da noção grega de *physis*, “o despontar-a-partir-de-si” do seer, que significa, essencialmente, “um colocar-se-no-despontar”, “manifestar-no-aberto”.⁵³⁸ Quando se questiona no âmbito desse despontar ontológico, ou seja, de acordo com o ser do ente que vem à presença (*te phyein*), então o ser deve ser considerado o *proteron* em relação ao ente, já que o ente lhe é posterior, depende dele para vir à tona⁵³⁹.

A fim de elucidar a natureza do ser como ideia, Heidegger distingue essas duas formas de compreender a prioridade, epistemológica e ontológica. Para nós, o conhecimento sensível de duas coisas iguais se dá espontaneamente antes da compreensão dialética da existência da ideia de igualdade. Nada obstante, de um ponto de vista ontológico, mesmo sob uma ótica estritamente lógica, a ideia inteligível é necessariamente anterior ao ente sensível que dela participa. Se não fosse assim, se a ideia fosse posterior ao ente sensível, ela seria um conceito mental, produto de uma abstração dialética.

Como se demonstrou anteriormente, a ideia certamente não é produto posterior da representação humana. Ora, Platão sabe que o homem encontra-se circundado predominantemente pela dimensão sensível da realidade e que a atividade filosófica, como evidenciada no *Fédon*, é um progressivo afastamento da alma em relação ao corpo, o que significa um afastamento da dimensão sensível da corporeidade para a convivência intelectual com a dimensão

⁵³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.162.

⁵³⁸ Ibidem.

⁵³⁹ Ibidem.

inteligível, que é o contato da alma com as ideias. Percebe-se, assim, que primeiramente lidamos com a realidade sensível – dois objetos da mesma cor - e só após um processo ascético e dialético apreendemos as formas inteligíveis que estruturam os entes e a nossa inteligência. Ou seja, se não fosse o processo dialético e o esforço ascético que lhe é correlato – pensando com base no *Fédon* – o homem não partiria para a “segunda navegação”, que é a forma filosófica de pensamento, aquele que relaciona os entes sensíveis às ideias que lhes servem de fundamento e razão. O homem parte do sensível em direção ao inteligível, de modo que o ente é anterior à ideia, a qual só é atingida ao termo de um processo dialético de inteligência filosófica. É por isso que a ideia é, *para nós*, posterior ao ente sensível, que nos chega primeiro aos sentidos. É a dimensão ôntica que se apresenta como o *a priori* da nossa experiência cotidiana, cuja base é sensível e irrefletida. Essa experiência cotidiana pode ser considerada empírica, porque baseada nas aberturas (*poros*) dos nossos sentidos, que são o contato mais imediato e direto que temos com a realidade circundante.

Ainda que a alcancemos posteriormente, a ideia platônica goza de uma evidente primazia ontológica, uma anterioridade essencial em relação ao ente sensível que dela participa. Essa anterioridade essencial diz respeito à dinâmica essenciante da *physis*, ao pôr-se em descoberto da ideia, à sua presença no des-velado, precedendo o ente sensível na ordem do desvelamento, antecipando-lhe ontologicamente a presença. É por isso que Heidegger afirma que “*idea* é um nome para designar o próprio ser. As ‘ideias’ são *proteron te physei* [anteriores segundo a natureza], o precedente enquanto um ganhar presença.”⁵⁴⁰ Essa é a origem na qual o ser se essencia, sendo esse processo responsável pelo fato de que o ente *seja*. O ente só é porque o ser se essencia; é o ser que abre o ente na totalidade, e essa abertura é prévia, anterior à presentificação do ente. Explica Heidegger:

É sempre a *idea* e somente ela que distingue o ente enquanto um ente. Dessa forma, em tudo aquilo que ganha a presença, a *idea* é o que vem primeiramente e antes de tudo à tona. Segundo a sua própria essência, o ser é *proteron*, o *a priori*, o anterior, apesar de essa anterioridade não se dar na ordem da apreensão por nossa parte, mas muito mais com vistas àquilo que se mostra ele mesmo em primeiro lugar *vindo em nossa direção*, àquilo que se apresenta de antemão no aberto por si e vindo em nossa direção.⁵⁴¹

Como explicar, então, que o homem possa ter compreendido essa anterioridade ontológica da ideia se epistemologicamente ele a apreende como posterior? É na doutrina platônica da reminiscência que Heidegger identifica o reconhecimento da anterioridade na ordem do

⁵⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp.163.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.164.

desvelamento essencial da ideia. De acordo com essa doutrina platônica, conhecer é lembrar-se (*Fédon*, 72e), o que pressupõe que a ideia lembrada já foi anteriormente conhecida. Quer dizer, a ideia nos foi previamente desvelada, ela se antecipa e se apresenta, se faz presente, à nossa alma, ainda que dela nos esqueçamos e ainda que os sentidos acreditem ser totalmente primária a experiência sensível. Como explica Boutot, é precisamente essa “presença antecedente da ideia” o que torna possível, de modo exclusivo, o desvelamento e o encontro das realidades que dela participam⁵⁴².

No texto analisado, *Nietzsche II*, Heidegger alude tacitamente ao *Fédon* (75b), no qual se postula a necessidade de um conhecimento prévio do Igual em si, antes da percepção de igualdades sensíveis. Heidegger reconhece que “o ser igual já se apresenta no desvelado e a igualdade ‘é’, antes de visualizarmos expressamente, considerarmos e até mesmo levarmos em conta coisas iguais como iguais.”⁵⁴³ Do ponto de vista platônico, quando nos confrontamos cotidianamente com coisas iguais, é necessário que o “ser igual” já tenha sido anteriormente visto, ainda quando nos demos conta desse fato. Ne verdade, é a ideia de um ente sensível que o torna perceptível aos sentidos, que o torna desvelado em meio à clareira do seer. Ora, como o ser é a própria presença que desvela o ente na totalidade, “o ser igual é aquilo que se encontra essencialmente em vista, de tal modo, em verdade, que ele traz consigo pela primeira vez a ‘visão’ e ‘algo aberto’ e o mantém patente, conferindo a visibilidade dos entes iguais.”⁵⁴⁴ É assim que Heidegger depreende o sentido ontológico da ideia, como “presença em meio ao desvelado”, aquilo que é “plenamente visível”, e que, portanto, torna visível o ente iluminado⁵⁴⁵.

Do mesmo modo, no *Fédon*, Platão chega a essa mesma conclusão: para se afirmar que duas coisas sensíveis – isto é, apreendidas pelos sentidos - são iguais é necessário saber *a priori* o que é igualdade em si mesma considerada. Sem essa manifestação prévia da igualdade em si, não é possível reconhecer a existência da igualdade nas coisas, ou seja, reconhecer que as coisas são iguais. Boutot assinala que “o desvelamento das igualdades sensíveis requer e pressupõe o desvelamento da ideia de igualdade ela mesma”⁵⁴⁶. Como se percebe, o desve-

⁵⁴² BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 146.

⁵⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 163.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

lamento do ente, sua manifestação na presença – o que equivale dizer, em chave heideggeriana, sua apresentação presentificante – subordina-se ao domínio da ideia. Ou seja, o ente revela-se *a posteriori*, pois só se manifesta a partir da luz antecedente da ideia. A seguinte passagem do *Fédon* (75a-b) - sobre a relação entre a igualdade em si, ideia inteligível, e a igualdade nos e dos entes sensíveis - é explícita nesse sentido:

De qualquer forma, é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas como iguais, porém sem jamais alcançá-la. [...] Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores.⁵⁴⁷

A partir dessa compreensão do caráter *a priori* da ideia, sua primazia ontológica e axiológica, Heidegger extrai o significado platônico da metafísica que se torna hegemônica na tradição ocidental. Ao interpretar o ser como *idea*, Platão estabelece o caráter apriorístico da causalidade ontológica: o ser “o *proteron te physei*”, tornando os entes, os “*physei onta*”, posteriores. Como causa da dimensão ôntica, o ser-*idea* não é somente o precedente, indo “ao encontro do ente”, mas também “vige sobre ele e se mostra como aquilo que reside para além dos entes.”⁵⁴⁸ Por causa desse caráter *a priori*, o ser precede o ente, está para além dele, “por cima dele”; daí seu caráter *meta-físico*. O ser é pensado metafisicamente quando localizado em uma dimensão superior em relação a dimensão ôntica dos entes, *ta physica*. Por isso, a ontologia platônica é metafísica, porque investiga o ente (*ta physei onta*) a partir de sua causa *a priori*, a *idea* que está para além dele (*ta metaphysica*)⁵⁴⁹.

Segundo essa articulação de Heidegger, a filosofia de Platão instaurou o modo metafísico de conceber a realidade, porque pensa o ser como *a priori*, para além do ente que é por ele precedido e condicionado. O ser é anterior ao ente na medida em que o domina e reina sobre o domínio sensível. Essa subordinação da realidade sensível-ôntica à realidade inteligível-ontológica é o sentido platônico fundamental da tradição metafísica, segundo Heidegger. Como reiteradamente salientado, a insurgência do pensamento metafísico configura um declínio em relação à experiência autoral dos primeiros pensadores gregos, que compreendiam o

⁵⁴⁶ BOUTOT, A. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 147.

⁵⁴⁷ PLATÃO, *Fédon*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Edição bilíngue. Belém: Ed.Ufpa, 2011. p. 99.

⁵⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 165.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

ser como *physis*, que é fundamentalmente alheia a toda ideia de *a priori*, pensando ser-ente em uma unidade constitutiva.

A ordenação anterior e posterior, precedente e subsequente, a *idea* é pensada como o anterior cronológico do ente, o seu *proteron*. Isso fundamenta a distinção metafísica entre ser e ente, sendo que o ser *condiciona* o ente, sendo-lhe o esteio subjacente. A anterioridade metafísica do ser não impede que, para nós, o ente sensível apareça primeiro, seja mais próximo, mais conhecido e familiar. É por isso que a filosofia platônica prevê o processo dialético de purificação das impressões sensíveis a fim de se alcançar intelectualmente a essência eidética do ente.

Considerando o pensamento originário da *physis*, o ser dispensa a ordenação que o distingue radicalmente do ente, “pois ele [o ser] é em si mesmo o emergir em sua clareira, como o emergente, o pre-cedente, essenciando-se a partir de si mesmo em direção ao cerne da clareira e por meio desta apenas se dirigindo ao homem.”⁵⁵⁰ Como se percebe, a noção de *physis* é refratária à sucessão cronológica presente na metafísica do *a priori*. É por isso que a tradução proposta por Heidegger para essa noção de *a priori* é pre-cedente (*Vor-herige*), pois essa palavra comporta o duplo significado do *pré* – “desde o princípio” – e o *cedente* – “desde si em nossa direção”⁵⁵¹. Com isso, ele intenta neutralizar a sequencialidade cronológica ínsita à noção metafísica de “anterior”, pois a considera errônea, resultante de uma incompreensão fundamental em relação à “essência tempoforme” do *seer*, que é irreduzível a “sucessão dos entes”⁵⁵².

No contexto do pensamento epocal da *physis*, não há que se falar em antes e depois, em ordem de precedência e hierarquia entre ser e ente. Ainda que o ser se antecipe na clareira e manifeste o ente no interior desse acontecimento veritativo (*aletheia*), o ser não lhe é *a priori*, não o condiciona, não o subordina. E isso porque, segundo Heidegger, só se pode falar nesses termos no interior do pensamento metafísico, que opera o *chorismos*, a fissura no seio da totalidade do ente, distinguindo *a priori* ser e devir, inteligível e sensível, ser e aparência, hierarquizando a realidade em duas camadas sobrepostas e implicadas em graus de dependência. Ou seja, o pensamento metafísico instaura a diferença dualista, a hierarquia entre anterior e posterior de um ponto de vista ontológico, que corresponde, no plano axiológico, ao superior e inferior. Entre os pré-socráticos, todavia, a realidade é autossuficiente, determinando-se

⁵⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.2. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 171-172.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*.

ela mesma por ela mesma, sem se conformar a uma ordem *a priori* que a subordina. Isto é, a realidade tal como experimentada no cotidiano não era o resultado de uma ordem superior que a dirigia; o homem não se sentia numa caverna cujos fenômenos eram imagens projetadas e determinadas por modelos anteriores e superiores.

Como assinala Heidegger em *Contribuições*, no interior do pensamento do acontecimento apropriativo, a *physis* é o determinante, o anterior, a procedência, a origem⁵⁵³. O caráter originário da *physis* diz respeito à emergência do seer que primeiro vem à presença, a essencialização da *physis* ela mesma como *aletheia*. Nesse sentido, porém, a *physis* não é o *apriori*, pois não antecede o ente no sentido de estar presente fixamente num plano metafísico prévio. A pergunta pelo *proterón* surge com a metafísica da *idea*, que é a entidade máxima, que, como tal, precede o ente que dela deriva. Entidade suprema, a *idea* é a causa do ente, sendo-lhe, por isso, anterior. Desse modo, Heidegger afirma que a pergunta pelo *a priori* já se dá no âmbito da pergunta diretriz metafísica, pressupondo a estabilidade da ideia, para além da mutabilidade dos entes sensíveis. A partir do pensamento do acontecimento apropriativo, a relação entre o seer e o ente é totalmente diferente, não cabendo falar em uma anterioridade metafísica daquele sobre este, mas de uma dinâmica processual de simultaneidade, em que a emergência do seer abre, ao mesmo tempo, o ente na totalidade. Ou seja, com o trânsito ao outro início, a pergunta pelo *a priori* torna-se um problema aparente e secundário, porque baseado na metafísica da *idea*.

Ora, o *a priori* surge quando, para a *idea*, a entidade dos entes, é conferida uma dimensão de superioridade metafísica, por resumir a comunidade (*koinon*) dos entes singulares, por ser o mais real (*ontos on*) dos entes, “sendo em primeiro lugar”⁵⁵⁴. O *a priori* concerne à precedência da entidade sobre o ente, pois a *idea* atua como a causa do ente, então deve necessariamente ser anterior a ele. No âmbito do pensamento do acontecimento apropriativo, “a verdade do seer e o essencializar-se do seer não é nem anterior, nem posterior.”⁵⁵⁵

Ao traçar essa distinção, entrevista em meio ao salto para o outro início, Heidegger visa a reconhecer que o idealismo apriorístico de Platão tornou-se canônico na tradição metafísica até Nietzsche. O ser como ideia anuncia e prefigura o caminho traçado pelos sucessivos sistemas filosóficos que postularam a anterioridade e a superioridade do ser sobre o ente. Isso não quer dizer que se pode simplesmente justapor o *a priori* idealístico platônico ao *a priori*

⁵⁵³HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2. ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.183. (§111: ‘El ‘apriori’, y la *physis*’).

⁵⁵⁴Ibid., p.184. (§112. ‘El ‘apriori’”).

⁵⁵⁵Ibidem.

subjetivista kantiano. Ora, o *a priori* platônico, insiste Heidegger, não é uma representação contida desde sempre na consciência de um sujeito, como categoria *a priori* da sensibilidade ou do entendimento. O *a priori* platônico é mais compreensível do ponto de vista mítico-alegórico, como *anamnese*, como lembrança de um conhecimento prévio identificado pela inteligência quando se depara com um dado sensível. Em clave metafísica, isso significa que a visão noética percebe a abertura do ser, a qual precede e condiciona o ente que dele participa.

Mas em que medida, pergunta fundamental, essa metafísica apriorística é niilista? Por que afirma Heidegger tão categoricamente que “*a metafísica é enquanto tal o niilismo propriamente dito*”⁵⁵⁶? A metafísica é essencialmente niilista na medida em que desatenta ao sentido do ser ele mesmo, pensando-o sempre *em referência* ao ente. Ao considerar o ser como *a priori em relação* ao ente, a metafísica subordina, inversamente, o ser ao ente; a metafísica vincula o ser ao ente quando torna este dependente daquele. Ou seja, se o ente depende do ser, a recíproca também é verdadeira, instaurando-se uma relação de mútua dependência, que, aos olhos de Heidegger, se revela como uma entificação niilista do ser, que se torna uma espécie de super-ente, o máximo ente possível. Com isso, não se considera jamais o ser em si mesmo, naquilo que tem de próprio, de autônomo. O ser ele mesmo permanece velado, ocultado, esquecido. Para Heidegger, a metafísica, em todas as variantes de idealismo platônico, é esquecimento do ser; pior ainda, metafísica é esquecimento desse esquecimento, porque vela a inversão que promove ao subordinar o ente ao ser. Na verdade, a metafísica subordina o ser ao ente, nadificando-o. Com base na diferença ontológica, incessantemente investigada, Heidegger afirma que, quando o ser é rebaixado ao ente, e isso se dá de modo eloquente na relação de prioridade que a metafísica estabelece entre eles, o ser é, na verdade, alienado da sua natureza específica, é ignorado em sua peculiaridade; em uma palavra, é reduzido a nada. E isso exatamente porque *não é o ente, não é nada de ente*. O interesse da metafísica, elucida Heidegger, é pelo ente e só derivadamente pelo ser, o qual, em si mesmo considerado, “*permanece de fora*”⁵⁵⁷.

A seção ‘A determinação histórico-ontológica do niilismo’, constante das preleções que compõem a obra *Nietzsche II*, sintetiza esse argumento decisivo da leitura heideggeriana de Platão: a metafísica idealista e apriorística é niilismo, esquecimento do ser, porque “o ser é pensado precisamente a partir do ente e em direção ao ente”⁵⁵⁸. Isso ocorre mesmo quando a

⁵⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 267.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 269.

metafísica interpreta o *a priori* como “como aquilo que é anterior segundo a coisa mesma ou como aquilo que é preordenado na ordem do conhecimento e das condições do objeto.”⁵⁵⁹. Heidegger enfatiza que, quanto mais o pensamento *a priori*, menos refletimos sobre o ser ele mesmo. Em outras palavras, quanto mais aprofundamos as divisões que caracterizam essencialmente a metafísica – ser e não ser, ser e devir, ser e aparência, anterior e posterior – mais relegamos o ser, ele mesmo, à dimensão do impensado, mais o abandonamos em nome da entidade com a qual ele é substituído, obscurecido e ofuscado.

Com efeito, a metafísica reconhece que o ser não é o ente. Mas, tão logo essa afirmação é feita, ela o confunde novamente como causa mais elevada do ente, como causa suprema da realidade ôntica, ou mesmo como a subjetividade que fundamenta toda objetividade possível. Heidegger aponta, ainda, a síntese dessas duas modalidades metafísicas de entificação do ser, “em consequência da co-pertinência das duas fundamentações do ser no ente, a determinação do ente mais elevado como o absoluto no sentido da subjetividade incondicionada.”⁵⁶⁰ O que interessa ratificar, nesse momento, é que essa fundamentação do ser no “maximamente ôntico do ente” parte do fato inegável de o ente *ser*. Porém, a metafísica não se volta ao fato de o ser se essencializar⁵⁶¹. Pensar radicalmente na essencialização do ser, na essência da verdade como *aletheia* pressupõe o salto ao outro início, a partir da compreensão do sentido originário de *physis*, anterior à dominância metafísica da *idea* que impede essa compreensão. Para promover a *destruição* dessa meditação histórica, faz-se necessário, ainda, analisar a essência onto-teo-lógica da metafísica.

2.6A ideia do bem: teleologia e ontologia

A controversa ideia do bem, radicada no núcleo da obra mais importante de Platão, *A República*, ocupa lugar central da leitura heideggeriana do platonismo. Com efeito, a ideia do bem é provavelmente o ápice da especulação filosófica de Platão, a suprema “extravagância” de Sócrates. Considerada em vários textos de Heidegger, notadamente nas preleções de *Nietzsche* e no texto ‘A doutrina platônica da verdade’, é a ideia do bem que permite compreender o sentido último do ser, da *idea*, portanto é a essência profunda e a especificidade do idealismo platônico. Ou seja, a ideia do bem é a chave de compreensão da ideia como tal,

⁵⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p. 264.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁶¹ *Ibid.*,p.264-265.

sendo, por isso, a essência da metafísica platônica. É por isso que Heidegger afirma que “o traço fundamental da *idea* é o *agathon*”⁵⁶². Mas o que significa, primordialmente, a noção platônica de *bem*, de *agathon*?

Inicialmente, devem-se afastar determinações alheias do contexto grego específico do qual Platão extrai o significado filosófico do *agathon*. Em primeiro lugar, a tradução de *agathon* por “bem” confere imediatamente um sentido moral ao termo, remetendo à virtude cristã da bondade, pela qual o homem atende às prescrições morais. Daí poder falar-se de um homem “bom”, de busca “do bem”, de “boas” maneiras e assim por diante. Essa noção, contudo, distancia-se do pensamento teleológico grego.

Em segundo lugar, não se deve atribuir ao *agathon* platônico a conotação moderna de valor enquanto fruto da atividade de um sujeito, exatamente porque não há no mundo grego essa noção correspondente de sujeito para designar o homem. Ainda que Heidegger reconheça que o valor moderno, noção que remonta ao século XIX, procede remotamente do *agathon* platônico, não se deve compreender este a partir daquele.

Afastadas essas duas camadas sobrepostas ao sentido originário de *agathon*, o moral e o subjetivo, pode-se considerá-lo apropriadamente a partir do fundamento teleológico que lhe é característico entre os gregos. Com efeito, *agathon* significa primordialmente o fim (*telos*) a que uma coisa se destina, aquilo que lhe dá sentido, o porquê de sua existência. A esse sentido teleológico inicial, Platão acrescenta, no contexto da argumentação metafísica da *República*, um sentido propriamente ontológico, relacionado à geração das coisas, geração essa que é pensada analogicamente a partir da imagem do sol, que não só ilumina as coisas que são vistas (condição epistemológica de conhecimento) como lhes dá calor, vida (condição ontológica de geração).

Na preleção sobre *Nietzsche*, Heidegger relaciona esses dois aspectos essenciais da ideia do bem, o teleológico e o ontológico. A luminosidade conferida pela ideia do bem aos entes sensíveis é considerada “o desvelamento” deles, o alcance alethético da verdade que os permeia e que os põe no descoberto. É esse desvelamento que torna o conhecimento filosófico possível. Sem ele, os entes permaneceriam na obscuridade do não-ser. Além da luz, o sol (a ideia do bem) confere aos entes sensíveis o seu calor, a sua substância ontológica, pela qual “se tornam ‘algo que é’”, “aquilo que pode ganhar a presença em meio ao desvelado, sempre segundo o seu modo de ser”⁵⁶³. O sentido teleológico é explicado por Heidegger como aquilo

⁵⁶²HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p.318.

⁵⁶³Ibid., p.170.

que torna um ente apto para ser o que ele é. Naturalmente, essa dimensão relaciona-se intimamente com a dimensão ontológica, que possibilita o ente enquanto tal, possibilitação de o ente ganhar “presença em meio ao desvelado”⁵⁶⁴ Diz Heidegger: “Por meio da interpretação platônica da *idea* como *agathon*, o ser se transforma naquilo que torna apto que o ente *seja* um ente. O ser mostra-se sob o caráter da possibilitação e do condicionamento.”⁵⁶⁵

Como se percebe, o *agathon* está arraigado numa dimensão eminentemente prática, da finalidade de uma coisa, daquilo porque ela existe, de seu fim. A ideia do bem realiza a finalidade da coisa, nisso consiste sua dimensão teleológica. Não se trata, portanto, da bondade absoluta, da consecução da lei moral, mas da excelência da coisa, do cumprimento de sua finalidade intrínseca. Ora, essa razão de ser aponta para a causa da coisa, daquilo que a gerou. Daí vem a dimensão ontológica da ideia do bem, que é também “possibilitação” e “condicionamento”, no dizer de Heidegger. Mas como articular a dimensão ontológica e a teleológica? Para entender essa articulação, convém complementar a argumentação heideggeriana com a contextualização do momento da *República* em que surge a discussão sobre a ideia do bem, de modo a elucidar a necessidade do aprofundamento ontológico na natureza da justiça, questão que move o diálogo⁵⁶⁶.

Apenas declarado que os guardiães perfeitos devem ser nomeados filósofos (503b), como principal condição de realização da cidade justa e bela (*kallipolis*), Sócrates anuncia uma guinada no percurso até então seguido na conversa, num misto de ênfase e hesitação que concede ao momento do diálogo uma dramaticidade ímpar, das mais tensas da obra platônica. Depois de contornar as “ondas” anteriores, os argumentos da posse das mulheres e da procriação dos filhos, Sócrates precisará recomençar a articulação sobre a formação dos guardiães “desde o princípio” (502e), de modo a integrar o que já tinha sido dito de modo genérico e incompleto, ainda no Livro III (414a), com o *conhecimento superior* e necessário ao papel determinante que esses guardiães desempenharão na cidade planejada. Ora, não se trata apenas de instruir certo grupo político-militar capaz de gerir a nova *polis*, mas de construir no seu âmbito um conjunto de governantes-filósofos capazes de compreender e preservar o sentido originário e fundamental da justiça da sua constituição(497c). Para tanto, eles precisarão em-

⁵⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p.170..

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Essa contextualização foi feita na seção ‘4.1. A causalidade prática do bem: o sentido de *agathos*’ da minha dissertação de mestrado, intitulada *Sol, Linha e Caverna: a dialética da imagem do bem na República de Platão*, redigida sob a orientação da professora Maura Iglésias, e defendida em 2010 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Todas as referências são d’A *República* de Platão.

penhar-se num “caminho mais longo”, e com o máximo rigor, como meio de atingir a plenitude (*telos*) do conhecimento (*mathema*) mais importante (*megiston*), o que mais lhes convém (504c-e).

A declaração de Sócrates, de que se deve buscar o o conhecimento superior (*megiston mathema*), impressiona Adimanto, que retruca: “Há ainda algo de superior à justiça e às outras qualidades que analisamos?” (504d). E eis que Sócrates afirma a preeminência da ideia do bem, o conhecimento superior capaz de torná-las úteis e valiosas, sem o qual de nada servirá conhecê-las. (505a). A ideia do bem é, portanto, o fim da inteligência política dos *archontes*, que, conhecendo-a, poderão orientar a sua conduta, tanto privada como pública (519c), integrando as virtudes políticas pela correta determinação de suas atribuições⁵⁶⁷.

É exatamente a passagem do tratamento político-psicológico das virtudes para a fundação onto-epistemológica da ética e da política sobre a ideia do bem e sobre a dialética que caracteriza o desvio argumentativo de Sócrates neste momento da *República*, da psicologia à metafísica. Não se trata de abordar outro tema, mas de enfrentar a mesma questão de modo intelectualmente mais sólido, mais real. A discussão sobre as virtudes cardinais no livro IV não passaram de um esboço do que agora será considerado a obra consumada, que é propriamente a fundamentação metafísica dessas virtudes políticas na ideia do bem (404d). Comparada com a plenitude das formas perfeitas de virtude, apreendidas dialeticamente e consideradas em si, subtraídas à inconstância do devir, as virtudes políticas do modo como foram descritas anteriormente no diálogo não são senão rascunhos, sempre incompletos e aproximativos, afetados pela inexorável transitoriedade da ordem sensível. A ideia do bem será, de fato, o modelo de referência, o *paradeigma*, nunca plenamente realizado, mas condição de possibilidade para a efetivação, na medida do possível, da justiça na cidade. Só assim os guardiães poderão ordenar a polis, os seus cidadãos e a si mesmos (VII, 540a).

Esta primeira apresentação da *ideia do bem*, que a relaciona concretamente às virtudes políticas, denota a finalidade primordialmente ético-política de sua postulação. Essa dimensão não pode ser esquecida no posterior aprofundamento de sua dimensão epistemológica e ontológica. Isto é, não se deve desviar do horizonte essencialmente prático da investigação platônica, plasmado na noção de *agathon*, com que descreveu a ideia superior de seu edifício metafísico. Essa questão é importante para a análise heideggeriana, que articula o platonismo nihilista de Nietzsche pela redução da ontologia à axiologia.

⁵⁶⁷ CF. GOLDSCHMIDT, G. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. p. 269 e ss., principalmente, 274.

Nesse passo d'A *República*, percebe-se a passagem da justiça ao bem: Sócrates des-centraliza, ou melhor, redimensiona o centro da reflexão para o bem, sem o qual a justiça perde o seu valor. Não se quer dizer com isso que o tema do diálogo mude, mas, ao colocar a primazia na ideia do bem, Sócrates reposiciona o papel da justiça na cidade, submetendo-a à efetivação causada pela ideia do bem, sem a qual ela permanece inútil e sem valor (505a). O bem permite a atualização das coisas belas e justas, tornando-as úteis. O bem garante o processo de atuação através do qual os valores encontram *aplicação* na cidade. Virtude e conhecimento têm a possibilidade de serem aplicados praticamente e, assim, tornarem-se úteis e vantajosos pela relação que tiverem com o bem⁵⁶⁸. Como explica Heidegger, o adjetivo *bom* refere-se sempre ao útil, ao vantajoso, ao fim próprio de cada coisa. Nessa mesma esteira, Vegetti vincula a ética à teleologia:

uma coisa boa é uma coisa útil à realização de uma vida boa, isto é completa, próspera, feliz; o que torna vantajosas e desejáveis as coisas boas individuais (ou singulares) é esta instrumentalidade em respeito ao fim último, ao que é bom em si mesmo, a felicidade privada e pública.⁵⁶⁹

Com efeito, o termo *agathon* pertence, desde a época arcaica, ao campo semântico do vocabulário moral, sempre associado à virtude. Nos poemas homéricos, *agathos* é o homem virtuoso que atingiu a excelência no papel que desempenha. Como expressão específica de Sócrates, *agathon*, já substantivado, quer dizer eficácia, utilidade, vantagem, em oposição ao que é defeituoso, incompleto, impróprio, termos relacionados a *kakon*, seu antônimo⁵⁷⁰. Como explica Nettleship, toda ação do homem, como ser racional é praticada com vista a um *fim* (*telos*), um objeto de desejo, que lhe é desejável e, por conseguinte, perseguido como bom, útil, benfazejo. Esta é uma constante na vida humana, uma premissa básica entre os gregos, explorada por Platão: “o bem significava o objeto do desejo, aquilo que mais vale a pena ter, aquilo que nós mais queremos. [...] Na filosofia grega e no pensamento popular, era uma espécie de verdade que o home é um ser que vive por algo, isso é dizer que ele possui um bem.”⁵⁷¹ Isso é de suma importância para a apropriação platônica dessa noção ética grega. A *República* procede com esse adensamento conceitual, que vai da ética à teleologia, da epistemologia à ontologia, sempre em vistas à construção do paradigma de pólis justa e harmoniosa.

⁵⁶⁸ FERRARI, F. ‘L’idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale’, p. 290-1. In: *Platone. La Repubblica vol.V*, Traduzione e commento di M.Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.p.287-325.

⁵⁶⁹ VEGETTI, M. ‘*Megiston Mathema*. L’idea del ‘buono’ e le sue funzione’, p.256. In: PLATONE. *La Repubblica*. vol.V Traduzione e commento di M.Vegetti. Bibliopolis, 2003.pp.253-286.

⁵⁷⁰ Cf. *Ibid.*,p.254.

⁵⁷¹ NETTLESHIP, R.L. *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967. p.218-9

Para entender a natureza do *bem* precisamos ter em mente que o homem é um ser racional. Ele é uma criatura de fins e meios. O que ele faz é sempre considerado um meio para alcançar o que ele considera como fim, como bem. O homem não pode evitar almejar, a todo instante, alguma coisa, ainda que disso não tenha consciência. Por isso, o homem é um ser moral, porque ele nunca está restrito ao momento presente, mas sempre pensa em algo além do momento, e é por causa da razão que ele age deste ou daquele modo, sempre com vistas à consequência de sua ação. A moralidade é atributo da racionalidade humana, a sua razão compele o homem a agir, necessariamente, considerando um escopo, mais ou menos consciente. Por isso, tal como registrado de forma definitiva na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o problema fundamental da filosofia moral grega é sempre determinar o verdadeiro fim para o qual o homem deve viver. É isso que Platão apresenta com o conhecimento dialético da *ideia do bem*: a finalidade da vida, considerada em sua inteireza, em vista da qual se deve executar todos os atos, particulares e públicos⁵⁷². No passo 505d, Platão expressa de forma clara a natureza teleológica de toda ação: *o bem é aquilo que toda alma persegue e em vista do que realiza cada ato* (505d-e). É a ideia do bem que dará utilidade às outras virtudes políticas, numa dimensão essencialmente prática, por definir a sua finalidade, a sua função. Finalidade e função são noções correlatas à noção de bem.

A racionalidade do homem permite-lhe pesquisar a causa, o objetivo não só da sua ação, mas a teleologia da realidade como um todo, isto é, não só o fim último de sua ação como o *telos* de cada coisa, a sua razão de ser, a causa pela qual é feita e para a qual tende, por natureza. Segundo Nettleship, nisso consistia a visão teleológica dos gregos, todo objeto ou ação humana contém e expressa algum bem ou fim, uma função específica que lhe cabe por natureza. Quanto mais se conhece esta sua função ou bem, mais se compreende o ente ou a ação. Em outras palavras, o bem é o princípio de inteligibilidade de cada coisa. Compreender o bem de uma coisa implica compreender a sua razão de ser, a sua causa. A racionalidade do homem concede-lhe, ainda, relacionar as causas particulares à causa última de tudo. Para Platão, essa causa última de tudo é exatamente a ideia do bem, a estrutura teleológica das coisas.

É a partir deste contexto de convergência da dimensão prática e cognitiva implícita na noção de *agathon* que Platão desenvolverá, nas imagens da Linha, Sol e Caverna, o aspecto onto-epistemológico da filosofia moral e política da *República*. Esclarece Nettleship:

⁵⁷² “Doch während es für Aristoteles je nach den verschiedenen Handlungen auch verschiedene Güter bzw. Ziele gibt (vgl. EN.A1.1094a3-9), so für Plato im Siebten Buch der Republik nur ein Ziel, worauf zielend man alles tun muss, sei es in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheit (vgl.519c). Das gute als das eine Ziel des Handelns ist somit auch das Gut schlechthin, das höchste Gut.” FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.51.

a palavra ‘bem’ [*agathon*] significa aquilo que algo é destinado a fazer ou ser. O uso da palavra implica certa hipótese fundamental sobre a natureza das coisas, nomeadamente que há uma razão operando no mundo, no homem e na natureza. Essa razão se mostra por toda parte no mundo neste modo particular, que sempre há, em um número de elementos coexistentes, certa unidade, certo princípio que os correlaciona, pelo qual exclusivamente eles são o que são, e por cuja luz exclusivamente eles podem ser compreendidos. Por isso, o bem torna-se para Platão tanto a condição definitiva da moralidade e a condição definitiva do conhecimento. Essas não são duas coisas, mas uma e a mesma mostrando a si mesma em dois aspectos diferentes.⁵⁷³

Como podem os futuros governantes - os melhores da cidade, em cujas mãos tudo se entregará na *kallipolis*— ignorar este fim último, fundamento da vida pública e privada (505e-506a)? Com efeito, o problema central desta passagem é a perplexidade diante do que seja, realmente, o bem, o fim em vista de que todos agem (505d-e). Os homens não o conhecem suficientemente, afirma Sócrates (505a); dele têm apenas *opiniões* (*doxai*). Contudo, em se tratando da ideia fundamental para a consecução não só da justiça como de tudo o que *pode ser* belo e bom (505b), não basta apreendê-lo apenas em sua *aparência*, deve-se concebê-lo em sua *realidade* (505d). A reflexão sobre o bem como *ideia* é o que ensejará o desvio da questão prática à questão metafísica, de como conhecer *aideia do bem*, de acordo com a compreensão de qual seja a sua natureza ontológica.

2.7A ideado bem e a onto-teo-logia metafísica

A incursão no contexto em que a ideia do bem é postulada n’*ARepública* é importante para ressaltar o alcance ético-político articulado à dimensão teleológico-ontológica que Platão lhe confere, como conhecimento indispensável à consecução da justiça na polis e na alma humana. Mais do que isso, a ideia do bem se torna, com a analogia do sol, a fonte ontológica da realidade e a base epistemológica do conhecimento humano. Nas preleções sobre Nietzsche, Heidegger se interessa primordialmente pelo significado metafísico que essa ideia adquire, como onto-teologia hegemônica na tradição ocidental, como fonte metafísica do idealismo que caracteriza o primeiro início da filosofia. Nesse momento da investigação, é necessário compreender a dimensão teológica inerente à metafísica da ideia do bem.

Em primeiro lugar, deve-se esclarecer que Heidegger não compreende a teologia da ideia do bem do modo cristão, criacionista, mas a partir da noção grega de *theion*. Com efeito, ele afirma que a acepção grega de *agathon*, elucidada no item anterior, faz com que fracassem “todos os artifícios teológicos e pseudoteológicos”, como os que, na era cristã, interpretam o

⁵⁷³ NETTLESHIP, R.L., *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967. p.225.

agathon como o *summum bonum*, o *Deus creator*⁵⁷⁴. A teologia identificada por Heidegger é metafísica e não religiosa, diz respeito à divindade da idealidade do ser, da essência do ente; a ideia do bem é divina por ser a “causa suprema”, o “ente máximo”. Como ontologia, a metafísica interroga o ser - a essência, a entidade (*ousia*) - do ente. Essa ontologia metafísica, na verdade, reduz o ser ao ente, e não o questiona em si mesmo, mas sempre em relação ao ente a que serve de fundamento. Portanto, ao parecer de Heidegger, não é uma ontologia autêntica que considera o ser em si mesmo.

Essa é a razão do projeto inicial de Heidegger de realizar uma ontologia fundamental, uma ontologia que realmente considere o ser nele mesmo. Posteriormente, Heidegger percebe que esse projeto, ainda que baseado na destruição da história da ontologia, ainda permanecia preso às categorias metafísicas do primeiro início, o qual deve ser superado mediante o salto ao outro início. Esse salto busca o impensado no já-pensado, exigindo um aprofundamento no que resta a ser pensado no primeiro início. Nesse contexto, a dimensão onto-teo-lógica da metafísica desponta como um dos temas fundamentais do pensamento do *Ereignis*. Em que medida, afinal, a metafísica platônica não é apenas ontológica, mas também teológica?

Para Heidegger, a metafísica platônica é teológica na medida em que não se limita a investigar o ser *do ente* (função primordial da ontologia inautêntica, denominada metafísica), mas visa a fundar o *próprio ser* (a ideia), ele mesmo, em um princípio supremo, não causado, incondicionado, *an-hipotético*. Essa é precisamente a fundamentação teológica da ideia do bem, é ela que funda a idealidade das ideias, a essência do ser. Boutot estabelece uma síntese bastante precisa a esse respeito: a ideia do bem não é apenas “fundamental” (ontológica), mas também “fundadora” (teológica)⁵⁷⁵. Heidegger atenta sobremaneira a essa fundamentação metafísica da filosofia platônica, em sua dupla essência, ontológica e teológica, radicada na ideia do bem.

Em ‘A teoria platônica da verdade’ – texto que ainda será estudado no próximo capítulo -, Heidegger remonta a uma noção recorrente em sua obra, a de que a metafísica começa quando Platão direciona o olhar do filósofo para o “ser do ente”, sendo esse ser a *idea*, fixa e imutável, a ser captada por um olhar sensível. Na alegoria da caverna, a filosofia torna-se claramente *meta-física*, pois o filósofo deve libertar-se do universo das sombras e acostumar-se a contrastá-las com as ideias: “o pensar vai *met’ekeina*, ‘além’ daquilo que é experimentado

⁵⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.169.

⁵⁷⁵ BOUTOT, A. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 178.

apenas sob a forma de sombra e cópia, para além *eis tauta*, ‘em direção’ a essas, a saber, às ideias.”⁵⁷⁶

As ideias respondem pela consistência ontológica dos entes sensíveis, assim como garantem a solidez epistemológica do filósofo que as contempla. Mas o que garante o fundamento das próprias ideias? Diante desse desafio ontológico e teológico, Platão postula a ideia do bem, que é o “mais elevado no âmbito do suprassensível”, “a ideia das ideias”, “a causa originária de toda consistência [*Bestand*] e aparecimento [*Erscheinen*] de todo ente. Porque essa ‘ideia’ é deste modo a causa de tudo, ela também é a ideia que se chama ‘o bem’”⁵⁷⁷. É esse gesto platônico de fundamentar a idealidade da ideia em uma supra-ideia que confere dimensão teológica à ontologia. A noção aqui de *theion* para qualificar “essa causa suprema e primeira” remete propriamente a Aristóteles, mas Platão já se refere, na esteira do pitagorismo, à *divindade* das formas ideias. Segundo Heidegger, “teologia significa aqui interpretar a ‘causa’ do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente.”⁵⁷⁸

Nessa passagem importante de Heidegger, fica claro os dois elementos analisados neste item, o teológico e o ontológico-entificador. A dimensão teológica da metafísica diz respeito à fundamentação do ser-ideia em uma causa suprema, a ideia do bem. Por sua vez, a dimensão entificadora da metafísica diz respeito à compreensão do ser a partir da maximização e superlativização do ente, ou seja, o ser considerado como “o que há de maximamente ente”, o mais ente dos entes. Essas duas características essenciais da metafísica podem ser identificadas na alegoria platônica da caverna, situada no núcleo de uma das obras mais influentes e decisivas da tradição ocidental, *A República*. A dimensão entificante da metafísica é apontada por Heidegger como sendo a causa fundamental do niilismo da tradição metafísica.

Ao lado dessa dimensão teológica – que é, na verdade, uma meta-ontologia, na medida em que funda o ser da ideia, a sua essencial ideal, a sua idealidade, numa causa primeira anhipotética -, ontologia e epistemologia estão intrinsecamente ligadas na alegoria do sol, com a qual se explica a ideia do bem. Como se sabe, a alegoria do sol e a analogia da linha, antecedem a alegoria da caverna. Essas três imagens compõem o tríptico que condensa a metafísica de *A República*. A ligação da ontologia e da epistemologia na alegoria do sol se dá pelo caráter eidético da ideia, que a torna dotada de um aspecto visual específico e a conforma à visuali-

⁵⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 247. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250.

⁵⁷⁷ Ibidem.

⁵⁷⁸ Ibidem.

dade de um olhar noético. O que torna os entes noeticamente visíveis é a sua ideia; e o que permite que as ideias tenham essa força desveladora, essa capacidade de conformar o aspecto do ente é a ideia do bem. Terceiro elemento do ato cognitivo, a ideia do bem não se confunde nem com a alma que contempla nem com a ideia que se oferece à contemplação. Como o sol em relação à visão sensível, a ideia do bem é a luz que torna a ideia visível, isto é, que lhe confere a dimensão eidética de aspecto visual, iluminado pela ideia do bem e luminoso em relação ao ente de que participa inteligivelmente. Do mesmo modo, a ideia do bem permite que a alma humana se abra, fenomenologicamente, para a mostração eidética do ente, visando a sua ideia manifesta.

Como analisado na seção anterior, a noção de *agathon* encerra o sentido de função primordial de uma coisa, aquilo para que ela existe. Nesse sentido, a função ontoepistemológica a ideia do bem é o que torna as ideias eidéticas, essenciais. É ela que as torna visíveis, ou seja, inteligíveis. E Heidegger explica isso na mesma chave metafórica platônica, a partir analogia da luz, que franqueia visibilidade e mostração das coisas, ou seja, a sua desocultação veritativa – relativa ao processo de desvelamento da *aletheia* -, que as retira de um horizonte obscuro, que é o da sensibilidade. Como explica Heidegger em ‘A teoria platônica da verdade’: “Toda *idea*, o aspecto de alguma coisa, proporciona a visão daquilo que um ente a cada vez é. Por isto, pensadas de maneira grega, as ‘ideias’ prestam-se para que alguma coisa apareça naquilo que é e, assim, possa vigorar em sua consistência.”⁵⁷⁹ Mas, uma vez estabelecida a função das ideias em relação aos entes sensíveis, deve-se projetar essa mesma relação de fundamentação onto-epistemológica à função desempenhada pela ideia do bem em relação às ideias, elas mesmas. Heidegger articula, no seguinte excerto, a dimensão de *agathos* da ideia do bem, como fundamento do espaço de mostração e possibilitação das ideias em geral, as quais, por sua vez, franqueiam a visibilidade teleológica e ontológica dos entes sensíveis:

Assim, expressando isto de maneira platônica, aquilo que faz com que uma ideia, enquanto ideia, se preste para..., a ideia de todas as ideias, consiste em possibilitar o aparecer de tudo que vigora em sua visibilidade. A essência de toda ideia já reside em uma possibilitação e faz com que algo se preste a aparecer, um aparecer que garante uma visão do aspecto. É por isto que a ideia das ideias é pura e simplesmente aquilo que dá préstimo, *to agathon*. É esse [o *to agathon*] que faz com que tudo aquilo que aparece apareça e é ele mesmo [o *to agathon*], então, o que mais aparece em seu aparecer. É por isto que Platão (518c,9) também chama o *agathon* de *tous ontos to phanotaton*, ‘o que mais aparece (o mais resplandecente) do ente.’⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 239. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250.

⁵⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 239-240. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250.

É a ideia do bem que fornece às ideias aquilo que as caracteriza essencialmente, o fato de serem luminosas, isto é, o fato de reluzirem eideticamente. É a ideia do bem que lhes dá o poder de brilhar para além dos entes sensíveis que delas participam. Enquanto os entes sensíveis são marcados pelo obscurecimento de sua essência, porque contaminados pela dimensão errante da sensibilidade, as ideias reluzem permanentemente, de modo a servirem de paradigmas aos entes sensíveis que são por elas plasmadas. A ideia do bem concede-lhes essa luz onto-epistemológica brilhando, isto é, sendo a ideia das ideias, sendo-lhes o que elas são aos entes sensíveis, o fundamento ontológico e epistemológico. As ideias só *são* e só são *conhecidas* por causa da ideia do bem. A ideia do bem faz com as ideias aquilo que elas fazem com os entes sensíveis: “empresta visibilidade àquilo que se apresenta”. Já se viu que, para Heidegger, *ser é manifestar-se, é presentificar-se, é apresentar-se*. Para tanto, é necessário uma ideia que já sempre seja, que apresente o ente no campo possível de mostraçã, que é a própria luz da ideia. É a ideia que fornece ao ente o campo de manifestação em que ele pode se fazer presente. Heidegger explica isso nos seguintes termos:

A ideia suprema é a origem, isto é, a causa originária de todas as ‘coisas’ e de seu caráter coisal. ‘O bem’ garante o resplendor do aspecto, é aquilo onde o que se apresenta encontra sua consistência naquilo que ele é. É por essa garantia que o ente é mantido e ‘salvo’ no ser enquanto conteúdo.⁵⁸¹

E a ideia do bem, ela mesma, como é conhecida? A resposta de Platão, que pode ser claramente compreendida pela estrutura analógica da Linha (República 509d-511e), remonta a própria relação ente-ideia, ou seja, tal como a ideia se apresenta e resplandece como o aspecto eidético e ontológico do ente, a ideia do bem presentifica o aspecto ideal da ideia, essência o seu ser. Heidegger evidencia a ontologia das ideias e a teologia da ideia do bem como causa suprema. Ambas comportam a “presença presentificante”, seja dos entes sensíveis (ideias), seja das ideias (ideia do bem). Essa “presença presentificante” passa não raro despercebida, tanto quanto a luz solar que permite a contemplação dos entes sensíveis pode ser descurada quando se volta a esses entes. A ideia do bem é, portanto, “o nome daquela ideia excelente, que continua sendo enquanto ideia das ideias o que dá préstimo a tudo.”⁵⁸² Desse modo, Heidegger sublinha que “essa ideia, que só pode chamar-se ‘o bem’, permanece uma *idea teleutaia*, porque nela se consuma a essência da ideia e isto significa, começa a se essencializar, de tal modo que é só a partir dela que surge a possibilidade de todas as outras ideias.”⁵⁸³

⁵⁸¹Ibid., p. 240-241. (As passagens gregas citadas por Heidegger foram omitidas, preservando-se apenas as necessárias para a compreensão de sua interpretação-tradução do texto platônico).

⁵⁸² Ibid., p. 240.

⁵⁸³ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 240. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250.

Nesse texto decisivo do pensamento tardio de Heidegger, ‘A teoria platônica da verdade’, o filósofo já trabalha conscientemente com a noção de verdade como essenciação, como processo alethético de abertura do ente na totalidade a partir do desvelamento do ser no ente. Nessa esteira, a ideia do bem é pensada como ideia *das ideias*, como horizonte prévio de abertura eidética em que as ideias podem vir à luz, iluminado o ser dos entes que delas participam. É por isso que, como ideia suprema, o bem,

de certo modo, já se encontra por toda parte e sempre em vista, onde quer que se mostre um ente. Mesmo ali onde se olha apenas para as sombras, em sua essência ainda veladas, já é preciso que esteja brilhando um lume de fogo para que isso aconteça, mesmo que esse lume não seja apreendido propriamente nem seja experimentado como doação do fogo, mesmo que aqui, acima de tudo, se continue ignorando que esse fogo é apenas um rebento (*engonon*, VI 507a, 3).⁵⁸⁴

O que Heidegger chama, aqui, de “doação do fogo” é a abertura preciosa do espaço de mostraçã dos entes sensíveis, propiciada pela luz eidética da ideia. Mesmo as sombras se alimentam da luz do sol, de forma derivativa. Por isso é tão importante ter-se sempre em mente a analogia da linha, que articula os paralelos dos âmbitos sensível e inteligível, com suas respectivas divisões internas (o *eikástico* e o âmbito sensível-crível da *pistis*; o *dianoético* e o *noético*). É o fogo da caverna que possibilita a apreensão das sombras, só que esse saber espontâneo é totalmente desprovido de autoconsciência filosófica. Essa apreensão sensível “não conhece a si mesma”, “serve de imagem para o fundamento desconhecido daquela experiência do ente, que mesmo referindo-se ao ente, não o conhece como tal.”⁵⁸⁵ Heidegger ressalta esse caráter irrefletido, porque voltado aos entes iluminados, e não à luz que os ilumina. Quando se desdobra essa estrutura, percebe-se que o campo de mostraçã dos entes, por ser transparente, é ignorado em nome daquilo cuja mostraçã ele permite. A luz do fogo e do sol - que resplandecem, respectivamente, o âmbito sensível e âmbito inteligível – compõem a claridade que confere a visibilidade das coisas e das ideias. Além da visibilidade epistemológica, a luz promove a “‘desocultaçã’ de tudo que aparece”, ou seja, “seu brilho irradia igualmente o calor e, com sua incandescência, possibilita tudo quanto ‘surge’ emergir em meio àquilo que se pode visualizar em sua consistência (509b).”⁵⁸⁶

No pensamento heideggeriano posterior da viragem, a verdade é pensada como *aletheia*, como um processo de desocultaçã que abre o ente na totalidade. E esse processo é

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 240. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes. pp.215-250..

levado a cabo pelas ideias e, em última instância, pela ideia do bem. O que interessa observar é o seguinte: Heidegger recorre a Platão não só porque este filósofo grego configurou a metafísica do primeiro início, mas porque também conservou, ainda que inconscientemente, vestígios da compreensão originária do ser, vigente entre os pensadores originários. Nesse sentido, a *aletheia* é um processo de desocultação do ente com que o próprio ser se oculta. Há sempre um velamento em todo o desvelamento veritativo. A mostraçãõ da *aletheia* é sempre uma revelação, porque o ser torna a se ocultar tão logo desoculta o ente na totalidade. Do mesmo modo, o sol, que é percebido pela luz que irradia, é logo desaparecido em proveito daquilo que ilumina. O sol, ele mesmo, não é contemplado, e nem pode sê-lo diretamente, porque ofusca a visão que o enfoca. Do mesmo modo, o ser se retrai ao conhecimento que franqueia ao ente.

No núcleo dessa argumentação que visa a esclarecer a natureza ontológica (que confere ser e essência às ideias) e teológica (princípio supremo de tudo) da ideia do bem, Heidegger reforça a motivação ético-política de Platão, ressaltando que o conhecimento supremo (*megiston mathema*) da ideia do bem, como causa originária de tudo, permite a compreensão da justiça e da beleza das ações, ou seja, a excelência das virtudes e a harmonia da pólis, consoante a adequação da alma individual ao seu *telos*. O que se pretende sublinhar é a articulação da ontoteologia com a teleologia ético-política, pois o interesse primordial do diálogo platônico, em que essa argumentação ocorre, é a explicação da essência da justiça, na alma humana, vista analogicamente nas letras expandidas da pólis.

Como toda essa eminência filosófica, que a torna uma ideia superior às demais, a ideia do bem detém também uma superioridade que se pode denominar – com Boutot – *topológica*, ou seja, figura em um *lugar inteligível* superior às demais, pois “excede de muito a essência, em poder e dignidade” (509b). Como compreender essa transcendência “essencial” da ideia do bem, à qual é negada a condição de “essência” (entidade)? Primeiramente, segue a debati-da passagem de Platão: “O mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade.”⁵⁸⁷

O mérito da interpretação de Heidegger é superar a aparente contradição do pensamento platônico, mostrando que a ideia do bem é perfeitamente compatível com a estrutura teleológica e ontológica da hipótese metafísica das ideias como tal. É claro que a ideia do bem

⁵⁸⁷ PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. p. 313 (Livro VI, 509b).

concede a essa hipótese uma dimensão teológica como princípio supremo do ente na totalidade, mas a lógica da relação entre a ideia do bem e as ideias permanece a mesma, isto é, *metafísica*. Isso quer dizer que se pode traçar um paralelismo estrutural, uma cadeia de quatro pontos com analogia de posição e função, no modelo A está para B como C está para D. Nesse quadro lógico, a ideia do bem excede ontologicamente as ideias que dela participam para que possam ser ideias, já que a ideia do bem é a essência delas e a essência está sempre para além daquilo de que é essência. A transcendência da ideia do bem sobre as ideias reproduz, em estrutura analógica, a transcendência das ideias sobre os entes sensíveis, o que quer dizer que ela é a “essência propriamente dita da entidade”, a “possibilitação” e o “condicionamento” das ideias. Isso porque, como explica Heidegger em *Nietzsche II*:

A essência da *idea* é tornar apto, isto é, possibilitar o ente enquanto tal: possibilitar que ele ganhe a presença em meio ao desvelado. Por meio da interpretação platônica da *idea* como *agathon*, o ser se transforma naquilo que torna apto que o ente *seja* um ente. O ser mostra-se sob o caráter de possibilitação e do condicionamento.⁵⁸⁸

O mesmo raciocínio aplicado à possibilitação fenomenológica do ente sensível, cuja mostração se dá com base na abertura prévia da ideia, deve-se ter em relação à essenciação da ideia a partir da ideia do bem. Ao questionar o que é a ideia do bem, Heidegger desvia-se da pergunta fundamental formulada (“Em que consiste essa essência da entidade?”) em direção à pergunta correlata (“Em que consiste a visibilidade da ideia?”), como se as duas fossem a mesma. A ideia do bem é assim explicada pela característica *agathoide* – aquilo que torna alguma coisa apta a ser aquilo que é e deve ser - das ideias como tais, exatamente porque a ideia do bem é essencialmente *boa* (*agathoide*). Heidegger apenas inverte a ordem de explicação, do mesmo modo como Platão prefere mostrar a luz artificial da fogueira antes de apontar para a autêntica luz do sol. Ou seja, são as ideias, no plano inteligível que é o delas, que reproduzem o ser da ideia do bem, que é o de presentificar o ente em seu aspecto eidético, tornando-o idealmente inteligível. Do mesmo modo, a ideia do bem essencializa as ideias, tornando-as eidéticas para que possam desempenhar o *telos* que lhes é próprio, *telos* esse que é estabelecido pela própria ideia do bem. Pela ideia do bem, as ideias tornam-se cognoscíveis, resplandecentes em sua natureza de essência dos entes sensíveis. É com isso que a ideia do bem torna as ideias *boas*, aptas a presentificar e essencializar os próprios entes sensíveis.

Heidegger segue a explicação analógica de Platão ao compreender a transcendência da ideia do bem em relação às ideias *a partir* da transcendência das ideias em relação aos entes sensíveis. Desse modo, fica claro por que ele considera niilista a fundação ontoteológica da metafísica na ideia do bem. Por um lado, tem-se a consideração do ser como essência ideal do

⁵⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 170.

ente, como entidade; esse gesto entifica o ser e o reduz a nada, visto que, pela diferença ontológica, ele não é *nada* de ente. Por outro lado e analogicamente, a consideração da ideia do bem como essência das entidades, “ideia das ideias”, não transcende, em absoluto, o plano ôntico em que estão radicadas as próprias ideias *meta*-físicas, que estão para além da física, mas que, de algum modo, permanecem, entificadas, presas a ela.

Esquecimento da verdade do ser, o niilismo é o aprisionamento metafísico do fundamento ontológico no interior do próprio ente a ser fundamentado: o ser não é senão o máximo do ente, o melhor dos entes, o mais digno dos entes, a essência superlativa dos entes. Em poucas palavras, o ser não deixa de ser um ente. Para Heidegger, a ideia do bem é uma prova eloquente de que a metafísica platônica é niilista, já que a investigação da essência do fundamento poderia tê-la conduzido à diferença ontológica, o que não ocorreu por conta da renovação do “erro metafísico” de considerar o fundamento o máximo do ente, a entidade. Esse erro é renovado quando Platão projeta o mesmo modelo eidético entificante que servira de explicação do fundamento do ente para a explicação do fundamento das ideias. Em vez de afirmar o ser em sua radicalidade ontológica, autônomo em relação ao ente, Platão considera a ideia do bem um paradigma das ideias, o maximamente ideal, eidético.

Três passagens da *República*, identificadas por Boutot⁵⁸⁹, corroboram a leitura heideggeriana de que a ideia do bem, por ser ideia, não transcende o nível ôntico do ente, pois se trata de uma transcendência meramente metafísica e não radicalmente ontológica. Com efeito, no livro VII, Sócrates afirma que:

essa faculdade é inata à alma, como também o órgão do conhecimento; [...] esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser [*to on*] e da parte mais brilhante do ser [*tou ontos to phanotaton*]. A isso damos o nome de bem, não é verdade?⁵⁹⁰

Em seguida, ao tratar das ciências geométricas que dinamizam a faculdade intelectual da alma, contribuindo decisivamente para “a visão da ideia do bem”, Sócrates considera o bem “o mais feliz dos seres (*to eudaimonestaton tou ontos*)” (526e). Por fim, mais adiante nesse mesmo argumento da formação científica, referindo-se tacitamente à ideia do bem, Sócrates assegura que

o estudo das artes [geométricas]... leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres [*tem tou aristou em tois ousi thean*], tal como vimos an-

⁵⁸⁹ Cf. BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism* Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p.160.

⁵⁹⁰ PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. p. 324 (Livro VII, 518c).

tes com referência ao órgão mais claro do corpo, que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível.⁵⁹¹

Nessas três passagens, o bem é pensado como um ente (*on*). É verdade que é reforçada a sua dimensão privilegiada, única e incomparável; todavia, continua sendo um ente, algo que é. É por essa razão, inclusive, que o filósofo é capaz de alcançar e definir dialeticamente a ideia do bem como uma “essência”, do mesmo modo como faz com as essências das virtudes e dos entes em geral:

Não denominas dialético o indivíduo que sabe encontrar a explicação da essência de cada coisa? [...] passa em relação ao bem. Quem não for capaz de determinar conceitualmente a ideia do bem e separá-la das demais ideias, [...] de semelhante indivíduo não dirás que conhece o bem em si ou qualquer outro bem, pois até mesmo no caso de chegar a alcançar uma espécie de simulacro do bem, só o fará por meio da opinião, não do conhecimento, não passando a vida de um sonho e modorra contínuos, sem que jamais venha a despertar de tudo aqui na terra; antes disso baixará para o Hades e dormirá o sono eterno.⁵⁹²

Com esse excerto, não resta dúvida de que a ideia do bem é uma ideia entre outras, uma entidade essencial que pode ser conceituada dialeticamente. Com efeito, ao explicar a natureza intelectual da dialética, Sócrates afirma ser ela capaz de alcançar a “essência do bem”:

O mesmo acontece com quem se vale da Dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar até à essência das coisas, sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo [*auto ho estin agathon* – a essência do bem]. Com isso, atinge o limite do cognoscível, como o outro, naquele caso, o do mundo sensível.⁵⁹³

Agora, explora-se a dimensão niilista desse idealismo metafísico de Platão, por meio da sua inversão radical, do pensamento nietzschiano que a conduziu ao seu limite e que acabou por revelar o que o caráter infundado do seu fundamento. Essa inversão é o fastígio do primeiro início, que aponta para a necessidade do salto ao outro início.

2.8A dimensão deveniente, valorativa e niilista da metafísica

Para Heidegger, o primeiro início descortina um horizonte essencialmente niilista, porque descuida do ser, em si mesmo considerando. Há uma continuidade entre as etapas do esquecimento platônico e do abandono nietzschiano, entretanto pode-se entrever uma prece-

⁵⁹¹ PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. p. 344-345 (Livro VII, 532c).

⁵⁹² *Ibid.*, p. 347 (Livro VII, 534b)

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 324 (Livro VII, 518c). p. 344-345 (Livro VII, 532a-b).

dência de Platão nesse processo, pois foi nas suas palavras fundamentais que se configurou a metafísica idealista e niilista. Ainda que esta tese não trate especificamente do tema do niilismo, relacionando Platão e Nietzsche, deve-se observar a linha fundamental do argumento heideggeriano sobre esse desdobramento da tradição do primeiro início, servindo de modelo de meditação histórica que identifica essas filiações filosóficas.

A natureza niilista da ideia do bem é enfatizada em *Introdução à metafísica*, quando o processo de inversão que caracteriza o platonismo é explicado a partir da transcendência do devir sobre o ser. Essa transcendência paradoxal é observada por Heidegger exatamente na elaboração conceitual da ideia do bem.

Platão pensa o ser como ideia no âmbito da relação paradigmática explicada: a ideia é o modelo dos entes sensíveis, a fonte capaz de causá-los e o critério capaz de medi-los e julgá-los. Mas como a causação do ente é pensada pela ideia paradigmática, a ideia, ela mesma, será pensada com base no mesmo modelo paradigmático, precisando, portanto, de uma supraideia, que culminará numa espécie de *meta*-metafísica, ou seja, uma renovação do tipo de fundamentação do sensível no âmbito inteligível. A ideia não é o fundamento de si mesma, apenas dos entes sensíveis que dela participam. Ela precisa de uma instância superior que lhe dê a medida daquilo que deve ser, e essa instância deve ter em relação à ideia a mesma relação que a ideia tem em relação ao ente sensível: a relação paradigmática de fundamento e modelo. Essa instância inteligível superior é precisamente a ideia do bem, que torna as ideias eidéticas, que as essencializa.

Ora, se o ser é ideia, o ser é condicionado pela ideia do bem, ele *deve ser* aquilo que a ideia do bem lhe indica. Portanto, o ser *não é*, ele *deve ser*. O ser é idealmente, metafisicamente condicionado pelo *devir*, por aquilo que *deve ser* e que ainda *não é*. Para Heidegger, a ideia do bem é a culminância do niilismo ínsito à metafísica platônica e registra a transcendência do devir sobre o ser, pensado como cópia imperfeita de um modelo a ser atingido, no contexto de uma relação paradigmática. Ou seja, o próprio ser, que Parmênides elevava a uma dignidade ontologicamente superior ao ente, é “rebaixado” à entidade, à idealidade paradoxalmente imperfeita de uma cópia daquilo que a ideia do bem lhe determina a ser. Em *Introdução à metafísica*, Heidegger explica esse aparente paradoxo pela investigação da natureza da relação paradigmática de dependência mútua entre ideia do bem e ideias, baseada no modelo originário de implicação entre ideias e entes sensíveis.

O argumento de Heidegger é o seguinte. O primeiro início é marcado pela priorização do pensar sobre o ser, uma vez que o pensamento (a lógica) conquista primazia sobre o ente desvelado (logos). Essa mudança funda, principalmente, a mutação na essência da *verdade*, de

desvelamento do próprio ser (*aletheia*) para a correção-adequação do juízo (*adequatio*). Heidegger percebe que esse processo filosófico também prioriza o dever sobre o ser, pois, exatamente pela dimensão paradigmática da ideia, discorrida neste capítulo, o ser é o modelo a ser atingido pelos entes. Os entes *não são efetivamente*, mas devem ser aquilo que a respectiva ideia lhes prescreve. Por sua vez – seguindo analogicamente a relação entes-ideia –, as ideias *não são efetivamente*, porque elas também requerem uma supra-ideia que lhes determine o que *devem ser*. Explica Heidegger:

O Ser já não é mais o decisivo e a norma. Todavia ele não é a ideia, o modelo? Mas justamente pelo seu caráter de modelo também as ideias já não são mais o decisivo e normativo. É que entendida como o que dá o aspecto e, assim, de certa maneira, é um ente (*on*), a ideia requer, por sua vez, enquanto ente, a determinação de *seu* ser, i.é. exige também *um* aspecto. A ideia das ideias, a suprema ideia, é para Platão a *ideatou agathou*, a ideia do Bem.⁵⁹⁴

Como condição de possibilidade da existência das ideias, a ideia do bem as subordina também em relação ao que devem ser para atingirem o seu escopo, o seu *telos*. Como os entes, as ideias não estão “prontas”, por assim dizer. Precisam ser plenificadas pela ideia do bem, que lhes determina como devem ser, tornando-as aquilo que as aperfeiçoa e plenifica. Heidegger insiste nessa dimensão imperfeita das ideias, quando se tornam dependentes da plenificação teleológica da ideia do bem. Com isso, elas são rebaixadas a entes, com a mesma relação subordinacionista que os entes têm com a ideias em geral. “O *agathon* constitui o normativo como tal, aquilo que confere ao ser a faculdade de viger e vigorar, como ideia, como modelo.”⁵⁹⁵

Sem a ideia do bem, as ideias sequer existiriam, pois é a ideia do bem que lhes confere ser e existência, como visto acima. Também é a ideia do bem que lhes confere *valor*, validade paradigmática em relação aos entes que delas participam, extraíndo delas o seu modelo *ideal*. Desse modo, o ser como ideia propriamente *não é*, pois tem um déficit ontológico propiciado pela ideia do bem que o encaminha para o que *deve ser*. O ser como ideia não é completo, não é pleno, não é perfeito, mas está sempre a caminho, como um ente, do que *deve ser mas e ainda não é*. É o caráter exemplar do ser-ideia que o torna sempre aquém do que deve ser, sempre errante porque imperfeito em relação à ideia do bem. Como arremata Heidegger: “A ideia suprema é o exemplar originário de todos os exemplares”, pois

o Ser mesmo traz consigo a referência com o que é modelar (*Vorbild-hafte*) e deve ser. Na medida em que o Ser mesmo se afirma e impõe em seu caráter de ideia, na

⁵⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 215.

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

mesma medida ele compele também a reparar o seu rebaixamento assim verificado. O que, porém, só poderá ocorrer, pondo-se algo *acima* do Ser, algo que o Ser ainda não é e que cada vez *deve ser*.⁵⁹⁶

Essa passagem fundamental da interpretação heideggeriana de Platão merece atenção. Em primeiro lugar, deve-se observar que a consideração do bem como “dever ser” é ímpar na história das interpretações do platonismo e relaciona-se à análise que Heidegger faz da vontade de poder de Nietzsche. Todavia, ela é coerente na medida em que Platão claramente subordina toda a realidade ao *telos* que a torna inteligível. Sem esse *telos* conferido pela ideia do bem, a realidade sensível e a realidade inteligível são incompreensíveis, não chegam sequer a *ser*. Desse modo, para que as ideias sejam eidéticas e realizem o seu ser, elas precisam de um modelo normativo: o bem. Heidegger percebe que esse gesto desloca o centro ontológico da realidade do ser-ideia para o dever ser enquanto finalidade (*telos*) indicada pelo bem. Assim se explica por que nem o ser nem as ideias sejam mais “o decisivo e a norma” no contexto da teleologia do dever ser que instaura a primazia do devir. A transcendência excepcional do bem, de que fala Platão na *República* (509c) é, na verdade, uma forma radical de imanência, do império do devir sobre o ser, de predomínio da ideia do bem como o *telos* ainda não atingido da ideia, ou seja, ainda por vir. Consoante o modelo paradigmático, a cópia (ideia) nunca realiza plenamente o *telos* do modelo (ideia do bem), pois nisso reside a distinção ontológica entre elas. A partir da referência paradigmática da ideia do bem, o que era modelo fixo e imutável *torna-se* entidade que deve ser aquilo que ainda não é. Entificado e incompleto, o ser-ideia torna-se um dever ser, portanto insere-se no âmbito mutável do devir. Fica clara a direção para a qual Heidegger aponta a sua argumentação, para a filosofia dos valores do século XIX, com suas consequências niilistas: “Platão concebeu o Ser como ideia. A ideia é o modelo e, como tal, também normativa. O que será mais sugestivo do que se compreender, então, as ideias de *Platão* no sentido de valores e interpretar o ser do ente a partir do que vale?”⁵⁹⁷

Como explicar esse “rebaixamento” do ser à entidade eidética? E de que modo, pergunta correlata, pensou Platão poder “reparar”, compensar (*wettmachen*) essa degradação? Para Heidegger, o niilismo da metafísica platônica se dá a partir do momento em que o ser é considerado como ideia. Como ideia, ele não se basta a si mesmo, pois só pode existir no interior de uma relação de dependência ao ente de que é causa e medida. Por sua vez, o próprio ser precisa de uma ideia que o fundamenta e o avalia: a ideia do bem, a super-ideia, a ideia das ideias. Sem ela, o ser não se essencia, carece de existência e não vem à presença como

⁵⁹⁶HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 215.

⁵⁹⁷Ibid., p. 217.

aspecto no ente que dele participa. Por precisar de um paradigma eidético que lhe seja a causa e o modelo, o ser, ele mesmo, não tem existência autônoma, nem consistência verdadeira, porquanto depende de *outro* para que *seja*. Percebe-se, desse modo, que o ser está em relação de dependência com duas realidades diversas, os entes sensíveis e a ideia do bem. Essa implicação o aliena, no sentido de submetê-lo a uma alteridade sem a qual ele não pode ser. Isso significa que a relação de “contraposição a uma outra coisa”⁵⁹⁸, a que se refere Heidegger, rebaixa o ser ao ente e o submete ao devir pelo modelo que ele *deve ser* e ainda não é, modelo esse que lhe é determinado pela ideia do bem.

Como visto, Heidegger interpreta Platão sempre em duas direções: retrospectivamente, com o olhar voltado para a *physis* originária, e, prospectivamente, com a atenção detida nas consequências históricas da tradição metafísica. No primeiro caso, sobressaem Parmênides e Heráclito; no segundo, Aristóteles, Descartes, Kant e Nietzsche. Nesse contexto, o rebaixamento metafísico do ser, que caracteriza o primeiro início da filosofia, é facilmente observado quando comparado à *physis* originária.

Em seu desabrochar espontâneo na presença do desvelado, a *physis* não tem nenhuma necessidade de uma medida, de uma norma a partir da qual se decida o que ela deve ser. Ao contrário, ela mesma fornece a medida de todas as coisas ao manifestar-se nos fenômenos em geral, no acontecimento veritativo que essencializa a *aletheia*⁵⁹⁹. Ao promover a passagem do ser-*physis* ao ser-*idea*, Platão busca compensar o rebaixamento operado ao postular a ideia do bem como *dever ser* das ideias. Com isso, ele cinde radicalmente o ser do dever ser, em proveito deste último. Mais uma marca do *chorismos*, essa cisão atravessa toda a história do pensamento; é uma consequência direta da interpretação idealista do ser e confere prioridade ao devir, instância temporal em que o dever ser pode se dar. Aqui entra a visão prospectiva de Heidegger, que identifica a fonte idealista no processo platônico da metafísica que encontra seu zênite e seu cumprimento em Kant, com o primado da razão prática sobre a razão teórica, e, em seguida, em Nietzsche com a redução do ser ao valor.

Quando o ser é considerado como ideia, ele se torna dever ser. No interior desse processo de mutação do sentido essencial da *verdade*, que se distancia do emergir espontâneo da *physis*, “o pensar, entendido como Logos enunciativo e predicativo (*dialegesthai*), entra a

⁵⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 215.

⁵⁹⁹ BOUTOT, A. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.p. 166.

desempenhar um papel decisivo e normativo.”⁶⁰⁰. A meditação histórica heideggeriana reconhece que, na modernidade, essa hegemonia do *logos* sobre o ser se estabelece de modo definitivo, com a autonomização do pensamento representativo, “enquanto razão independente e posta em si mesma”⁶⁰¹.

O apogeu desse processo se dá com Kant, que, sob a influência de Newton, considera o ente como a natureza determinável pelo pensamento físico-matemático. “À natureza, determinada pela razão, se contrapõe o imperativo categórico. Muitas vezes o próprio *Kant* o chama de Dever Ser e o faz, enquanto o imperativo se refere ao simplesmente ente no sentido de natureza instintiva.”⁶⁰². Experimentável, o ente cognoscível pelas ciências naturais se estende às ciências históricas e econômicas, todas elas marcando o predomínio da dimensão ôntica da realidade. Com essa hegemonia do ente, o dever ser, que antes lhe servia como paradigma determinante, vê-se ameaçado como elemento normativo do real, reagindo ao naturalismo moderno pela afirmação incondicional de si mesmo, de modo autônomo e autolegitimado, isto é, como imperativo categórico. Em Kant, Heidegger observa que a axiologia supera a ontologia, pois o valor não *é*, mas *vale* pois o valor torna-se o fundamento do dever ser, que se contrapõe ao que simplesmente *é*, ao que está onticamente dado, ao ente em si mesmo. Ora, a ciência natural-experimental contempla o ente do modo como ele se manifesta, sem impor-lhe um paradigma eidético ao qual ele deva se adequar. Explica Heidegger:

Pelo predomínio do ente, o Dever Ser se sente ameaçado em sua função de norma. E reagiu para afirmar-se em sua exigência. Para isso teve que tentar fundar-se a si mesmo. O que quer afirmar-se, impondo-se, como um dever, tem que se credenciar e legitimar para tal, a partir de si mesmo. Toda pretensão de dever ser só se pode impor, como tal, na medida em que traz e *é* em si um *valor*. Os valores em si tornam-se então o fundamento do Dever Ser. Visto, porém, se contrapõem ao ser do ente, entendido como o que *é* de fato, os valores mesmos não podem *ser*. Por isso se diz: os valores não são, eles valem. Para todas as esferas do ente, i.é do objetivamente dado, os valores são o normativo. A História não é outra coisa do que a realização de valores⁶⁰³.

Em uma seção fundamental das preleções *Nietzsche II*, intitulada ‘O ser enquanto *idea*, enquanto *agathone* enquanto condição’, Heidegger enfatiza essa ascendência platônica da filosofia niilista que submete o ser à valoração subjetiva, submissão essa que encontra em Nietzsche sua consumação definitiva. Ora, é claro que a noção moderna de valor é totalmente alheia ao pensamento de Platão, tanto quanto lhe é estranha a noção de subjetividade. Mas a metafísica

⁶⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 216.

⁶⁰¹ Ibidem.

⁶⁰² Ibidem.

⁶⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 216-217.

sica platônica do ser como ideia inaugura o desenvolvimento do niilismo que submete o ser ao ente, processo esse que acaba por esfumazar o ser em nome do ente, ainda que o ente tenha sido inicialmente possibilitado, fundado e valorado pelo ser. Ou seja, trata-se, aos olhos de Heidegger, de uma inversão: o que Platão apontou como fundamento (ser) é, na verdade, fundado pelo ente, que permanece o lastro ontológico de derivação metafísica no interior da relação paradigmática modelo-cópia. Dito de outro modo, o que deveria ser modelo (ser-ideia) torna-se cópia da ideia do bem. O ser-ideia *não é*, mas *deve ser* aquilo que a ideia do bem lhe impõe para ser. Esse niilismo consumado, plasmado de modo inigualável na filosofia de Nietzsche, se dá exatamente na imposição do ente sobre o ser, o qual se retrai e permanece esquecido, tolerado como condição de possibilidade do ente e posteriormente neutralizado como valor subjetivo. Para Heidegger, no fundo, Nietzsche permanece ironicamente enredado na metafísica platônica, mesmo quando se esforça para superá-la e invertê-la, quando se contorce para renegar a herança que o afoga.

Conforme explica Heidegger, Nietzsche concebe os valores como condições de possibilidade da vontade de poder, que é o caráter fundamental do ente. Desse modo, “Nietzsche pensa a entidade do ente [a ideia] essencialmente como condição, como possibilitador, como capacitador, como *agathon*.”⁶⁰⁴ Ou seja, mesmo quando Nietzsche “pensa o ser de maneira inteiramente platônica e metafísica – mesmo como aquele que inverte o platonismo, mesmo como antimetafísico”⁶⁰⁵. Isso significa, para Heidegger, que Nietzsche permanece no interior do horizonte platônico aberto pelo primeiro início do pensamento, porque “concebe os valores como condições, e, em verdade, como condições do ‘ente’ enquanto tal (melhor ainda, do real, do que vem-a-ser)”⁶⁰⁶. Por isso, “ele pensa platonicamente o ser como entidade”, já que os valores (o ser) são condições *a priori* que possibilitam a essencialização dos entes valorados, que *devem ser*. Ora, os valores atuam ontologicamente como as ideias, como *agathon*, como o elemento possibilitador e como condição de possibilidade, isto é, como aquilo que os entes *devem ser* para que se tornem o que essencialmente são. Tanto quanto a ideia, o valor atua como *paradigma*, como modelo ideal a ser alcançado para que o ente *seja* o que deve ser, mas ainda não é. Esse é o sentido da essencialização eidética presente na noção nietzschiana de valor. Daí porque pode Heidegger afirmar que: “O delineamento prévio para o pensamento do

⁶⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. v.2. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 170.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 171.

valor foi levado a cabo no começo da metafísica. O pensar valorativo torna-se a realização consumada da metafísica.”⁶⁰⁷

A consequência dessa subjetivação da ideia efetuada pela filosofia dos valores é a evidência da ambiguidade característica da metafísica, que não é estudo do ser, mas do ente, do qual se parte e para o qual se retorna. Ao fim do processo, “o ente se antepõe, atrai para si e requisita todos os comportamentos do homem, o ser precisa retrair-se em favor do ente”⁶⁰⁸, sendo apenas tolerado como condição de possibilidade e posteriormente esquecido. Nihilismo é esquecimento do ser e isso só é possível pela metafísica platônica do primeiro início que hegemoniza o ente.

Consoante a dimensão *agathoeides* da ideia, ela é o elemento que confere bondade, o *telos* dos entes. Por isso, o ser é essencialmente o “elemento possibilitador” do ente. Ou seja, “o ser é, em certa medida, a pura presença e é ao mesmo tempo a possibilitação do ente.”⁶⁰⁹ Mas como ente é sempre incompleto pela dimensão de valor que ele deve ser, ele “atrai para si e requisita todos os comportamentos do homem”⁶¹⁰, fazendo com que o ser se retraia em favor do ente. Aqui, Heidegger nota a inversão da metafísica platônica, por ela mesma propiciada:

O ser permanece possibilitador e, em um tal sentido, o precedente, *a priori*. A questão é que esse *a priori* não possui, apesar de não poder ser negado, de maneira nenhuma o peso daquilo *que* ele a cada vez possibilita, do ente mesmo. O *a priori*, no começo e em essência do precedente, torna-se ulterior, aquilo que em face do domínio do ente é tolerado como condição de possibilidade do ente.⁶¹¹

Tanto quanto o sentido de *idea*, que inicialmente entafiza o âmbito objetivo do aspecto visualizado e posteriormente concentrado no polo subjetivo do homem que representa esse aspecto, o ser como valor passa por uma inversão que evidencia o caráter niilista da metafísica, que antepõe o ente ao ser. O ente é o que deve ser conhecido, transformado. É o ente que *deve ser*, sendo o ser apenas esse valor a ser instaurado no ente. Assim, o próprio ser torna-se dependente do ente que o realiza como valor. Ou seja, o ser torna-se o valor *referido* ao ente.

Nesse momento, convém sintetizar o argumento de Heidegger a partir do conceito de derivação (*Austrag*), com que se pode conceber a essência niilista da metafísica. Esse conceito é tratado de modo consistente na seção ‘A relação com o ente e a ligação com o ser. A dife-

⁶⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.171.

⁶⁰⁸ Ibidem.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 173.

⁶¹⁰ Ibidem.

⁶¹¹ Ibidem.

rença ontológica’, das preleções *Nietzsche II*. Nela, Heidegger percebe que Platão não só não realiza uma ontologia fundamental, no sentido de pensar o e ser em si mesmo, mas a impede, pela imposição do ente como elemento primordial da realidade, aquele que verdadeiramente quer se entender. Dele, do ente, a metafísica parte e a ele, retorna. Isso pode ser comprovado com a interpretação do ser como ideia, cuja existência e essência não é pensada de forma autônoma, mas sempre referida ao ente. O ser não é compreendido por sua autoimposição, por sua evidência luminosa, por sua autodação, pela manifestação que o desvela (*physis*). Para afirmar isso, Heidegger tem em vista a forma originária como os gregos teriam concebido o ser, “como *physis*, como despontar-a-partir-de-si, e assim, essencialmente, como um colocar-se-no-despontar, como manifestar-se-aberto.”⁶¹²

Pensado como ideia, o horizonte do ser é restringido exclusivamente à *condição* do ente, é limitado à função de *fundamento* do ente. Esse processo de fundamentação, porém, é obtido pela *abstração* do próprio ente, num exercício de determinação das suas características a partir da afirmação das qualidades opostas às qualidades próprias do ente: se o ente se caracteriza pela mutabilidade e temporalidade, o ser, ao contrário, é imutável e eterno. Ora, assim concebido, o ser é extraído de modo conceitual e abstrativo, não em si mesmo, mas de forma derivada. E é exatamente essa a censura heideggeriana à metafísica do primeiro início: o ser como *ousia* significa que o ser é *entidade*, o universal abstrato do ente. Desse modo, o ser permanece arraigado ao ente, cujas características empresta de modo generalizante, abstrativo e opositivo. Em uma palavra, a metafísica apreende o ser de modo meramente *conceitual*, não efetivo, e descarta a diferença ontológica entre ser e ente:

A distinção entre ser e ente parece repousar aqui no fato de se desviar o olhar (‘abstrair’) de todas as particularizações do ente, a fim de manter, então, o mais universal como o ‘que há de mais abstrato’ (retirado). Em meio a essa distinção do ser em relação ao ente, não se diz nada sobre a essência de conteúdo do ser. Só damos a entender como o ser é distinto do ente, a saber, por sobre o caminho da ‘abstração’, que também é, de resto, usual na representação e no pensamento ligados a coisas e ligações entre coisas quaisquer e que não é de maneira alguma reservada à apreensão do ‘ser’. [...] por meio da interpretação do ser como o que há de mais universal não se diz nada sobre o próprio ser, mas apenas sobre o modo como a metafísica pensa o conceito de ser.⁶¹³

A metafísica despontada no primeiro início é uma pesquisa que busca a essência do ente, e essa *entidade* é pensada como ideia, que é o ser do ente. O ser é concebido de modo abstrativo e conceitual, isso quer dizer que ele reúne as características ideais do ente, generalizadas e abstraídas das particularidades que singularizam cada ente. Essa generalização ideal

⁶¹² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p. 162.

⁶¹³ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad.M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.p. 158-159.

constitui a ideia, que se oferece à compreensão dialética do homem. Com isso, o ser não é tematizado de modo autônomo, e a autêntica divergência entre ser e ente é esquecida, uma vez que o ser é pensado exclusivamente no interior de uma relação de fundamento e fundado, na qual o fundamento é concebido como abstração progressiva das características essenciais que especificam o fundado. Ou seja, a partir do fundado (o ente) se chega ao ser (a entidade). Essa relação de copertinência que estrutura a metafísica é a “referência”, o nexos que vincula o ser ao ente e que impede a afirmação da verdadeira diferença ontológica, uma vez que o ser só é pensado *em função* e *a partir* do ente. Nessa chave heideggeriana de leitura, como explica Le Moli, Platão não “tematiza o ser na sua autoimposição, ou seja no seu efetivo ‘distinguir-se’ do ente sendo ontologicamente ‘primeiro’”, mas o pensa “a cada vez unicamente como ‘essencialidade’ (entidade) do ente do qual o ser se diferenciaria apenas por ‘graus’ de ‘perfeição’”⁶¹⁴. Na realidade, Platão concebeu o ser “por via de ‘abstração’ do material sensível.”⁶¹⁵

O núcleo da leitura heideggeriana da metafísica platônica reside, portanto, nessa relação de derivação, que é compreendida como entificação do ser. O ser é derivado do ente por meio de um processo abstrativo; não é pensado autonomamente, em si, mas como condição, fundamento do ente, de que é a abstração perfeita, a “entidade” (*ousia, Seiniendheit*). Em poucas palavras, a diferença metafísica entre ser e ente é conceitual, de graus, não é de modo algum uma diferença verdadeiramente ontológica. Com efeito, Le Moli nota que essa diferença de graus entre o fundamento e o fundado prepara a articulação escolástica “da recondução da multiplicidade do criado (ente) à singularidade de um princípio que possui em sumo grau e por essência (*summum ens*) o ‘ser’ de todas as outras coisas que dele *participam*.”⁶¹⁶

Esse desenvolvimento ulterior da metafísica platônica ajuda muito a entender o que Heidegger quer dizer quando afirma que a relação paradigmática de deferimento (*Austrag*) constitui mais uma “distinção” do que uma “diferença”. Uma “distinção” é o produto de um ato intelectual, ao passo que a “diferença” é o reconhecimento que ser e ente são distintos em si mesmos. Nada obstante, a “diferença ontológica” propriamente dita é algo até hoje inquestionado, um “solo desconhecido e infundado”, daí a necessidade premente de pensar o ser nele mesmo, no seio de uma meditação histórica do acontecimento apropriativo do ser, tal como explicado no capítulo anterior, principalmente no item 1.6., denominado “Passo de volta e epoché do ser”.

⁶¹⁴ LE MOLI, A. *Heidegger e Platone – Essere, Relazione, Differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2002. p. 137.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ LE MOLI, A. *Heidegger e Platone – Essere, Relazione, Differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2002. p. 137.

Em *Nietzsche II*, Heidegger explica que a noção de ontologia funda-se na distinção entre ser e ente, mas essa distinção deve ser precisada ontologicamente pelo termo “diferença”, “no qual se indica que ser e ente são transportados um para fora do outro, que eles estão cindidos e, contudo, ligado um ao outro; e isso, em verdade, por si mesmos, não somente com base em um ‘ato’ de ‘distinção’”⁶¹⁷. O termo utilizado para traçar o paralelo entre “distinção” intelectual e “diferença” ontológica é *ex-portação* (*Austrag*) entre ser e ente.

Essa noção central de *Austrag* evidencia o sentido niilista que Heidegger atribui à tradição metafísica platônica. A metafísica encerra uma ambiguidade fundamental: fundada na excedência do ser sobre o ente, ela não logra ultrapassar o próprio ente de que parte, limitando-se a conceber o ser como entidade (ideia) do ente. Por causa desse deferimento ao ente, a metafísica permanece circunscrita ao horizonte do ente, sem transcendê-lo. O reconhecimento desse horizonte limitado permite que se investigue propriamente a questão do ser nele mesmo; a inteligência dessa inversão metafísica é pressuposta para que a reflexão sobre a distinção autêntica entre ser e ente, caso contrário essa suposta diferença encobre a possibilidade mesma de o ser vir a ser questionado em sua essência não entificada.

Reduzido à ideia, ao aspecto exterior e manifestante do ente, o ser é degradado e posteriormente reduzido à dimensão epistemológica do sujeito que o representa, na fase moderna, cartesiana e kantiana, da história da metafísica platônica. O salto ao outro início afasta-se da compreensão de que o ser se reduz à unidade noética da consciência ou à intuição categorial de um sujeito. O mais importante, porém, é que ao longo da produção de Heidegger no fim da década de 1930 e no começo da de 1940, o niilismo como esse esquecimento do ser passa a ser concebido muito menos como um erro da tradição, um arbítrio da metafísica, do que como uma plena expressão da estrutura do próprio ser. Ou seja, é o próprio ser, com base em sua verdade essencial, que se destina e se manifesta nas formas de seu possível aniquilamento, de seu esquecimento. O primeiro início responde ao envio alienado do próprio ser que se retrai ao desvelar o ente na totalidade. A diferença ontológica é marca do acontecimento apropriativo, da abissal fuga e retração do ser que se esconde ao doar o ente.

A natureza ama esconder-se: esse fragmento de Heráclito significa que o ser se manifesta na retração, no seu próprio velamento. No interior do pensamento do *Ereignis*, o “abandono” passa a ser constitutivo da própria verdade do ser, e não é considerado um ato de origem humana ou histórica. Segundo Le Moli, esse abandono significa que, do ponto de vista da origem essencial da metafísica, o próprio ser se subtrai do plano da manifestação, consen-

⁶¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 156.

tido que o ente apareça como ideia. Além disso, do ponto de vista do pensamento histórico-ontológico do seer, a situação niilista hodierna, na qual o ser é esquecido, anulado na dimensão metafísico-representativa não pode ser simplesmente “superada”, mas deve ser acolhida no interior da história mesma do seer como resultado de um ato de renúncia, de abandono da metafísica da parte do próprio seer⁶¹⁸.

Ou seja, o niilismo da tradição metafísica é, para Heidegger, o resultado da verdade essencial do seer, do modo como ele mesmo se dá, retraindo-se, negando-se, abandonando-se no ente, na entidade da ideia. No niilismo contemporâneo, consumação da metafísica idealista e representativa, o próprio ser se dá como *Nihil*, mas não porque a tradição desviou-se da sua essência verdadeira, que errou na compreensão da ontologia. O niilismo em que se funda e domina toda a compreensão entificante e nadificante da metafísica revela, ao contrário, a identidade originária de ser e nada. Pensada como capítulo conclusivo do primeiro início da história do seer, a metafísica reflete e acena para o novo início, em que o ser é reconhecido como acontecimento apropriativo (*Ereignis*) de subtração, negação e abandono. Se a noção de *Ereignis* foi explorada no primeiro capítulo, agora se deve articulá-la, novamente, à noção correlata de *aletheia*, o processo de essenciação da verdade que caracteriza o pensamento originário da *physis*. Marco do primeiro início, Platão registra uma transição, uma mudança essencial no sentido da verdade, da *aletheia* à *adequatio*. Mas, na verdade, Platão, como pensador essencial, ressoa a voz do seer, que sempre se dá como *aletheia*, abandonando o ente que desvela na totalidade.

⁶¹⁸LE MOLI, A. *Heidegger e Platone – Essere, Relazione, Differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2002. pp. 155-156.

3 ALETHEIA

3.1 O arco reflexivo sobre a verdade

A pergunta pela essência da verdade pode ser considerada um fio condutor da investigação heideggeriana, especialmente a partir da década de 1930. Como visto no primeiro capítulo, a compreensão da noção de *aletheia* é decisiva para a viragem ao pensamento histórico-ontológico do seer, desenvolvido mediante o salto ao outro início do pensamento. No contexto da superação da metafísica do primeiro início, essa viragem pode ser percebida - de acordo com a emblemática formulação de Heidegger em 'A essência da verdade' (1930) - pela inversão do sentido da investigação filosófica: da "essência da verdade" – verdade como característica do conhecimento (*adequatio*) - à "verdade da essência" – essência enquanto essencialização, no sentido verbal do "velar iluminador" do seer (*aletheia* como *clareira*)⁶¹⁹.

Da extensa produção heideggeriana sobre essa temática, que perpassa praticamente todos os escritos tardios Heidegger, as seguintes obras são imprescindíveis para o propósito desta Tese: o curso *Da Essência da verdade – aproximação da 'alegoria da caverna' e do Teeteto de Platão*, ministrado em 1931-1932⁶²⁰; o ensaio 'Teoria platônica da verdade', publicado em 1940 (inserido em *Marcas do caminho*); e o curso *Parmênides*, de 1942-1943.

Esses três textos são estudados sucessivamente neste capítulo, a partir da contextualização do pensamento do acontecimento apropriativo que caracteriza a viragem na obra de Heidegger. Sem essa contextualização, incorre-se no erro hermenêutico de isolar as interpretações heideggerianas de Platão do âmbito investigativo em que elas se inserem. Como discutido no primeiro capítulo, é inaceitável que se analise, por exemplo, o importante ensaio 'A teoria platônica da verdade' (1931-1932 / 1940) separadamente do ensaio 'A essência da verdade' (1930) – ambos compilados, sequencialmente, em *Marcas do caminho*. Essa divisão arbitrária implica a demissão da possibilidade de compreender o projeto filosófico de Heidegger e o papel que Platão desempenha na constituição metafísica do primeiro início da filosofia, considerado a partir do acontecimento apropriativo da verdade do seer.

⁶¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. 'A essência da verdade', p.213. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.189-214.

⁶²⁰ No semestre de inverno de 1933-1934, Heidegger ministrou novamente um curso denominado *Da essência da verdade*, no qual ele renova, de modo sintético, as análises do curso de 1931-1932. Como não há nenhum elemento significativo que altere a sua compreensão, este capítulo concentra-se no curso mais extenso e conhecido de 1931-1932. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Being and truth*. Trad. G.Fried; R.Polt. Indiana: Indiana University Press, 2010.

A análise da transformação da noção de *aletheia* é fundamental para a compreensão do primeiro início da filosofia no âmbito do salto para o outro início. Sem essa contextualização hermenêutica, torna-se ociosa a análise das interpretações heideggerianas de Platão. Para tanto, é necessário abordar esses três textos em que Platão é diretamente confrontado sob a luz dos escritos do mesmo período, que elucidam o acontecimento apropriativo (*Ereignis*), a clareira do seer que permite a essenciação da verdade, o desvelamento do ente pelo retraimento ocultante do seer. Nesse sentido, refere-se, principalmente, a *Contribuições à filosofia (Sobre o acontecimento apropriativo)*, *Meditação*, *Questões básicas da filosofia - problemas seletos de "lógica"*, *O acontecimento apropriativo* e *Heráclito*. Isso sem prejuízo de outros textos, que ocorrem na compreensão da temática da *aletheia*, como os artigos ‘A essência da verdade’ (1930), ‘A essência do conceito de *physis* em Aristóteles – Física B, 1’ (1939), ‘Hegel e os gregos’ (1958) – incluídos em *Marcas do caminho* -, ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’ (1966) – constante de *Sobre a questão do pensamento* - e ‘Aletheia (Heráclito, fragmento 16)’ (1943) – enfeixado em *Ensaaios e conferências*.

Importa ter em mente a *transição e transitividade*, que marcam a superação da metafísica platônica do primeiro início, pela recuperação do pensamento originário da *physis*. De fato, Heidegger aproxima-se do texto platônico d’*A República* para sondar a alegoria da caverna como *locus* filosófico onde se dá a mudança da noção de verdade. Em linhas gerais, pode-se dizer que a noção da verdade enquanto desvelamento (*aletheia*) é originária em relação à metafísica da *idea*, responsável pela transformação e redução da noção de verdade à *correção* do juízo ao ente tratado. Por sua vez, o mito de Er, contido no Livro X d’*A República*, é analisado, no curso *Parmênides*, sob a ótica da ambiguidade constitutiva do acontecimento da verdade, que é sempre desvelamento e velamento-esquecimento, consoante a pertença inelutável da *lethe* à *aletheia*⁶²¹.

Em poucas palavras, o objetivo deste capítulo é a articulação de verdade (concernente à correção e ao desvelamento), acontecimento apropriativo do seer e clareira (*Lichtung*). Só com essa complexa concatenação se atinge a “verdade da verdade”, “a clareira do seer como abertura do em-meio-ao ente”, como formulado em *Contribuições*⁶²². O primeiro passo para se compreender a verdade como *clareira* é superar a noção corrente da verdade como atributo do juízo (do logos), que se *adequa* ou *corrige* de acordo com a coisa. Com a dinâmica da vi-

⁶²¹ Cf. FRANCK, Didier. ‘De l’*aletheia* à l’*Ereignis*’. In: MATTÉI, Jean-François (org.). *Heidegger – l’énigme de l’être*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. pp.105-130.

⁶²² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 265 (§204: ‘A essência da verdade’).

ragem, Heidegger busca a verdade do próprio seer, considerado nele mesmo, deixando para trás essa concepção metafísica, *lógica*. A correção do juízo é apenas um “tipo” de verdade, que sempre fica aquém em relação à sua essência ontológica originária⁶²³. O conceito metafísico de correção, portanto, não acede à verdade originária, sendo necessário um outro caminho para atingi-la.

Por isso, a investigação da *aletheia* condensa todo o movimento especulativo de Heidegger, comportando a destruição da história da ontologia (no que toca a noção de verdade como correção, também pensada a partir da analítica existencial de *Ser e tempo* e da hermenêutica da facticidade do curso sobre o *Sofista*), a meditação histórico-ontológica sobre o primeiro início (a transformação da noção originária de verdade como *des-velamento, a-letheia*) e o salto ao impensado do outro início (a noção da *aletheia* como *clareira, acontecimento apropriativo* de velamento e desvelamento do seer).

Para acompanhar o arco filosófico da obra de Heidegger, analisa-se a compreensão inicial de verdade baseada na hermenêutica da facticidade e na analítica existencial, a fim de notar a intuição da verdade como *des-velamento (aletheia)*, a ser posteriormente desenvolvida pela inserção de elementos reflexivos novos, mas também pela conservação de uma noção fundamental: a de que a verdade não se relaciona ao juízo, mas o antecede, sendo uma instância mais originária em relação à compreensão encurtada que a tradição lógico-metafísica legou. Por isso, primeiramente, analisa-se o despontar da crítica à noção reificada e entificada de verdade do juízo (correção) no curso que Heidegger ministrou sobre o *Sofista*, entre 1924 e 1925, na época em que redigia a obra-prima de sua primeira fase, *Ser e tempo*, publicado em 1927.

3.2 *Aletheia* e logos: velamento sofístico e desvelamento dialético

Tema central de sua investigação filosófica e que protagoniza a viragem do seu pensamento, o interesse de Heidegger pela verdade não começa na década de 1930, e não surge exclusivamente como modo de se pensar o acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Ao contrário, desde os cursos de Marburgo, na década de 1920, Heidegger estuda esse conceito e sua transformação metafísica no interior da filosofia platônica. Nessa primeira fase de seu pensamento, seu interesse volta-se à necessária intermediação do *logos* e ao seu caráter apofântico (também chamado de delótico por Heidegger), ou seja a capacidade que o logos tem de *dizer*,

⁶²³ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 265 (§204: ‘A essência da verdade’).

de tornar transparente as coisas, deixando-as aparecer na sua essência, provocando a sua manifestação ontológico-veritativa. Nesse contexto, a verdade é produto de uma ação verbal de desvelamento que atua sobre as coisas, permitindo-lhes que se manifestem tal como são em seu ser, rompendo o velamento do falatório cotidiano que marca a existência decaída e que se torna explícito pela exploração sofisticada da insubstancialidade ontológica da fala humana desenraizada. O logos dialético mobiliza o ser dos entes e os expõe na abertura do desvelado. Essa é a função mostradora, aletético-delótica do logos.

No curso sobre o *Sofistade* Platão (1924-1925), estudado neste item, Heidegger afirma o alcance apofântico do logos filosófico, ao defender a unidade das duas partes do diálogo, a dialética-metodológica e a ontológica-fenomenológica. Na época em que Heidegger ministrou esse curso, a compreensão em voga do *Sofista* asseverava que o diálogo era desprovido dessa unidade interna, podendo ser as suas duas partes separadas: por um lado, há as sete definições dialéticas do sofista e, por outro, o núcleo propriamente ontológico. Essa divisão baseia-se na arbitrariedade de considerar o núcleo ontológico como que envolto por uma casca metodológica secundária e desnecessária que o adorna e que não é fundamental para a articulação filosófica principal. Desse modo, o exercício dialético das divisões é considerado mera prática escolar de raciocínio discursivo, exemplos didáticos de definições e, por isso, despidos de valor filosófico substancial. A *diáresis*, no *Sofista*, pertenceria à ordem autonomizada da metodologia, sem vínculo de interdependência com a “doutrina do ser” da parte principal. Ociosa, a parte dedicada às divisões poderia ser ignorada sem comprometimento da compreensão da ontologia, porque era atribuída, segundo Schüssler⁶²⁴, à “mania” de “cortar os cabelos em quatro, de sutilezas dialéticas vazias e formais, desprovidas de sentido ou de objeto propriamente ditos”. Essa maneira esvaziada e formalista de compreender a dialética remeteria a certa interpretação da dialética hegeliana e da teoria neokantiana do conhecimento. Tal camada formalista da tradição histórica deve ser “destruída” para se alcançar o sentido originário da dialética platônica, no contexto da ontologia fundamental que caracteriza o projeto filosófico inicial de Heidegger.

Nesse contexto, Heidegger sublinha a unidade do diálogo, ressaltando que a dialética das divisões (o método da *diáresis*) tem como correlato intencional as formas inteligíveis (*eide*):

⁶²⁴Cf. SCHÜSSLER, I. ‘Le *Sophiste* de Platon dans l’interprétation de Martin Heidegger’, p. 396. In: NESCHKE-HENTSCHKE, A (org.) *Images de Platon et lectures de ses oeuvres – les interprétations de Platon à travers les siècles*. Louvain-Paris: Peeters, 1997. pp.395-415.

não podemos esquecer de que esse *diarein* (essa cisão) é designada como *legein* (dizer) e de que o *logos* (discurso) possui, por sua vez, o caráter do *deloun*, do tornar manifesto, de tal forma que o *teunein* (o cortar) não é nenhuma operação abstrata, que tem de ser considerada como idêntica ao corte e à destruição físicos. Ao contrário, se nós nos ativermos ao fato de que esse *temunein* (corte) mesmo e esse *diarein* (cindir) possuem a *função do mostrar, do tornar manifesto*. O ente experimenta um corte diametral na medida em que vem à tona em seu conteúdo substancial: as *eide* (os aspectos).⁶²⁵

O que se percebe nessa significativa passagem de Heidegger é que o *logos* alcança o *ser*, as ideias. O *logos* dialético será verdadeiro quando se relacionar intencionalmente às ideias dos entes dialeticamente *divididos*. A divisão dialética serve para se aceder às ideias dos entes, para mostrá-los naquilo que têm de essencial. O que Heidegger percebe é que, em Platão, não há ontologia – *logos* sobre o ser – sem dialética das ideias. Isso se deve à considerável influência da fenomenologia husserliana sobre ele nesse período⁶²⁶, pois reconhecer o caráter apofântico do *logos* significa pensá-lo na estrutura intencional que o caracteriza, isto é, como capaz de trazer à luz o fenômeno, de evidenciar o ente em sua mostraçãõ. Em outras palavras, interessa-lhe apresentar a dialética em seu relacionamento direto com “as coisas elas mesmas”, na sua dimensão de “*Sachbezug*”, o que significa dizer, ressaltar a intencionalidade presente na estrutura relacional do dizer *algo*. Com efeito, Heidegger ressalta que “todo discurso é, *segundo seu sentido mais próprio, descoberta de algo*. Com isso, fixa-se uma nova *koinonia* (comunhão), a *koinonia* (comunhão) de cada *logos* (discurso) com o seu *on* (ente).”⁶²⁷

A despeito dessa dimensão fenomenológica-veritativa, o *logos* não acede ao modo essencial da verdade. Desde esse momento inicial de sua reflexão, Heidegger reconhece que o *logos* possui uma ambiguidade intrínseca, que o torna inapto a ser o portador definitivo da verdade, ou mesmo de ser essencialmente *verdadeiro*.

O sentido fenomenológico do dizer intencional é registrado por Heidegger ao articular *legein* (dizer, enunciar) e *a-letheia* (des-cobrir, des-velar) na ampla parte introdutória do curso, dedicada a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica*, de Aristóteles. O *logos*, pensado intencionalmente como *logos ti kata tinos*, como *enunciado de algo sobre algo*, tem como escopo a verdade,

⁶²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.312 (§44).

⁶²⁶ Cf. CIMINO, Antonio. *Ontologia, storia, temporalità*. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia. Pisa: ETS, 2005.

⁶²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.660 (§80, c).

mas nem sempre a alcança em função da ambiguidade radical que o caracteriza, de ser encobridor e revelador, podendo ser utilizado de modo inautêntico ou genuíno. Mesmo quando o *logos* apresenta o ente de que trata, ele ainda não é a possibilidade suprema de desvelamento, de *aletheuin*. Na verdade, o *logos* não acede à forma suprema de desvelamento veritativo porque, na medida em que *diz*, revela a coisa falada como algo a partir da outra coisa usada como predicado. Ou seja, o *logos* é incapaz de revelar a coisa nela mesma, independente do modo como ela é conceituada a partir de outra coisa. Consoante sua estrutura enunciativa e intencional, o *logos* une uma coisa à outra que a conceitua, que a define, não sendo capaz de revelar a coisa em si mesma (*kata autó*). O *logos* mostra com palavras a coisa, mas a partir de outra coisa verbalmente apresentada.

O objetivo de Heidegger é mostrar, com base em Aristóteles, como o *logos* não é a forma máxima de desvelamento aletético: “o ser-verdadeiro, o desvelamento, não está assentado originariamente no *logos* (na proposição)”⁶²⁸; isso porque “o discurso não é nem o portador primário, nem o único do *alethes* (verdadeiro); ele é algo no qual o *alethes* (verdadeiro) pode ocorrer, mas não precisa ocorrer”⁶²⁹. O *logos* é a possibilidade de que haja a falsidade, por projetar de forma derivada a mostraçãõ da coisa; derivada porque o *logos* associa discursivamente uma coisa à outra, sem permitir que a coisa emerja por si mesma, como acontecimento dos seer, à maneira como posteriormente compreenderá o fenômeno de eclosão da *physis*.

Pela sua natureza predicativa, o *logos* também é a possibilidade do erro, fato esse plasmado dramaticamente no diálogo pela figura do sofista, produtor de imagens discursivas falas, propositadamente ilusórias e enganosas. A existência do sofista, tanto quanto a do filósofo, é pensada por Heidegger do ponto de vista da hermenêutica da facticidade, como modalidades existenciais do ser-aí humano no uso inautêntico ou autêntico do *logos* que o constitui ontologicamente. Ora, a sofística baseia-se, segundo Platão, como *pseude legein*, como técnica de dizer aquilo que é falso, como *logos pseudes*, discurso falso (*Sofista*, 236e, 241a). É com base nessa habilidade discursiva que o sofista detém o poder sobre os homens da cidade, não pelo *eu legein*, o bem falar da retórica tradicional, mas pelo *antilegein peri panton*, o contradizer sobre tudo (cf. *Sofista*, 232b), a controvérsia, em sentido erístico, sobre todos os temas possíveis, fazendo parecer que ele sabe de tudo. É um pretensão saber, uma vez que é impossível a um homem mortal saber efetivamente a respeito de tudo. É uma forma ilusória de

⁶²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p. 213 (§26, b).

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 206 (§26, b).

conhecimento a que ele oferece aos seus alunos, pois não é um conhecimento fundado nas coisas elas mesmas, mas um saber sem referência à coisa discursada. Por esse motivo, Heidegger denomina esse saber “sach-los”, desprovido de coisa, de objeto referido no plano objetivo. Nada obstante, o saber sofisticado apresenta-se, retoricamente, como sendo consistente.

O sofista não poderia existir faticamente se não explorasse uma possibilidade existencial de seu ser, que é constituído pelo *logos*. Como se viu, o *logos* tem uma estrutura intencional que o liga ao ser das coisas visadas, que as torna manifestas. Além disso, o *logos* é predicativo, pois relaciona um ente a outro. É esse “outro” termo associado a uma coisa pelo *logos* o que pode torná-lo falso, pois isso descortina, ao ser-aí que o utiliza, a possibilidade de instrumentalizá-lo para fins enganosos, meramente retóricos. Ou seja, o *logos* pode provocar a disjunção de coisas antes unidades, ou associar duas coisas de forma errônea. Em relação à possibilidade do *logos* falso, Heidegger explica que ela advém exatamente da sua estrutura de *apophainesthai* (mostração), de tratar de “algo como algo”:

É justamente porque esse *logos* (discurso) é tal mostração, justamente porque ele deixa ver aquilo sobre o que ele fala *como algo*, que existe a possibilidade de que isso se *encubra* por meio do “como”, que haja ilusão. Algo só pode ser encoberto se ele é concebido a partir de um outro. Somente onde o *aletheuein* (desvelamento) se realiza sob o modo do como-algo pode ocorrer o fato de algo ser dado como algo que ele não é. *No simples desencobrimento, na aisthesis (percepção) tanto quanto no noein (pensamento), não há mais nenhum legein (dizer), nenhuma interpelação discursiva de algo como algo. Por isso, não há aqui tampouco nenhuma ilusão.*⁶³⁰

Ao comparar o *logos* com outras duas formas cognitivas, a percepção (*aisthesis*) e a inteligência (*noein*), com base na classificação aristotélica, Heidegger ressalta a *ligação* promovida pelo discurso veritativo, que une dois objetos pensados numa sentença predicativa. O nome dessa operação verbal de conjunção, segundo Aristóteles, é *síntese*. E é a partir dessa união sintética que pode haver a falsidade, pois, ao coposicionar dois objetos no discurso, pode-se falsear a realidade, aproximando dos entes que não são, de fato, unos. Ao exemplificar um juízo que postula um quadro negro, fazendo o quadro *aparecer* de forma una com sua cor, Heidegger articula a mostração apofântica e a dimensão de síntese presente na essência filosófica do *logos*: “É o falar sobre isso que faz com que o visto se torne pela primeira vez *propriamente visível*. O previamente dado é destacado no ‘como’ de tal forma que ele é visto e compreendido como um precisamente ao atravessar a articulação que irrompe”⁶³¹. Ou seja, o *logos* é um “deixar-ver” junto, que destaca um ente – trazendo-o à vista - e o coposiciona sinteticamente ao lado de outro, com que se relaciona como uma unidade.

⁶³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 207 (§26, b).

⁶³¹Ibid., p. 208.

O escopo de Heidegger com essa argumentação é delinear a estrutura fenomenológica do discurso como junção sintética de dois entes numa conceituação apofântica. Somente desse modo pode haver falsidade, quando um ente é vinculado a outro com o qual não tem ligação efetiva no plano da realidade. É exatamente a manipulação verbal operada pelo sofista no contexto da pólis grega que aponta para a existência fática do falso. O problema filosófico da sofística é a possibilidade ontológica de “isolamento” do *logos* em relação às coisas faladas.

A atuação fática do sofista atesta que o *logos* pode ser livremente manipulado. Por ser livre, o *logos* se autonomiza do fundamento ôntico de que trata e pode, por isso, infundir um saber suposto, que nenhuma relação tem com as coisas. Nesse momento fenomenológico, aristotélico-husserliano, de sua obra, Heidegger pretende distinguir o *logos* - e a dialética que lhe é correlata - do *ver* imediato (*theoria*), da visão que apreende a coisa nela mesma, sem o intermédio verbal que a encobre⁶³². A primazia da visão torna o *logos* derivado, depende da visão prévia que o desperta. É como se primeiro o homem visse as coisas ao seu redor, contemplasse-as, e, depois, falasse sobre elas. É claro que a fala abre o horizonte de mostração das coisas, portanto é também uma forma de desvelamento veritativo, de *aletheuin*. No entanto, seu caráter derivado da visão imediata a torna secundária. O mais importante é o seu descolamento da visão que a gerou, deslocamento esse que a faz sentir-se livre em relação às coisas, podendo explorar o falso, a positividade do não-ser. Heidegger condensa essa noção na seguinte passagem:

Ficou claro que o *logos* (*discurso*) depende do *orav* (*do que é visto*), que ele, portanto, possui um caráter derivado, que ele, por outro lado, na medida em que é realizado isoladamente, na medida em que é o único modo no qual se fala sobre as coisas, ou seja, no qual se dá o falatório sobre as coisas, é precisamente aquilo no ser do homem que lhe *encobre* a possibilidade de ver as coisas, que ele em si, na medida em que é *livre*, possui justamente a propriedade de difundir um suposto saber na repetição da fala que não possui ela mesma nenhuma relação com as coisas mesmas.⁶³³

A consequência deletéria criticada por Platão no *Sofista* é, segundo Heidegger, exatamente a reversão do *logos* em seu oposto: de desvelador das coisas, consoante sua capacidade apofântica e delótica, o *logos* torna-se propulsor de velamento, de engodo, que oblitera discursivamente o acesso aos entes. Para entender o *logos* dialético no que tem de desvelador, Platão precisa, antes, criticar a apropriação inidônea do *logos* pela retórica sofística: “A com-

⁶³²Cf. PARTEINE, C. ‘Imprint: Heidegger’s interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-1925)’ p.45. In: PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. pp. 42-71.

⁶³³ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pp.369-370 (§54, a).

preensão da fundação do bem falar no *dilegesthai* (na dialética) dá a Platão, portanto, ao mesmo tempo o horizonte para apreender o *logos* (*discurso*) *em certa medida em seu poder oposto*⁶³⁴. Por causa dessa perversão sofisticada do *logos*, “o homem é mantido distante justamente do acesso ao ente”⁶³⁵.

Essa compreensão da força oposta do *logos* se dá exatamente pela existência fática do sofista, ou seja, pela reflexão sobre as bases filosóficas de sua atuação falseadora da realidade por intermédio do discurso. Mas essa não deve apenas ser considerada uma apropriação espúria do sofista que deturpa o sentido original do *logos* pela “ausência de substancialidade e de consonância com a coisa como despreocupação com o conteúdo material do dito”⁶³⁶. Ao contrário, a própria fala, considerada em si mesma em sua “facticidade originária”, não é desvelamento, mas precisamente velamento, pois é essencialmente “falatório”, que obstrui a possibilidade de se ver as coisas, instituindo “uma autossuficiência peculiar, uma estagnação naquilo que assim se diz. O domínio do falatório nos cerra precisamente para o ser-aí e deixa cegos em relação ao que é desencoberto e em relação ao próprio descobrir possível.”⁶³⁷

Consoante a articulação da hermenêutica da facticidade, o caráter formal e insubstancial do discurso vincula-se à existência humana inautêntica, sendo o falatório independente do conteúdo material das coisas faladas uma característica originária do ser-aí desenraizado. Ou seja, o sofista apenas se apropria de um modo originário do *logos* fundado na existência inautêntica do homem. Explica Heidegger, referindo-se ao *logos* sofisticado falseador: “Não se trata de uma ausência de substancialidade causal, arbitrária, ocasional, mas, sim, de uma ausência de substancialidade principial.”⁶³⁸ A facticidade da existência do sofista, que explora de modo positivo a fluidez do *logos*, o seu caráter desprendido de vínculo ontológico com a coisa falada, permite que se perceba, de modo positivo, a ausência de substancialidade primordial da fala. Ou seja, o sofista manifesta, evidencia a liberdade e a independência do *logos*, ao fazer da palavra falada um instrumento de poder e domínio, tanto particular, quanto político. É isso que Heidegger afirma, nesse passo do curso: “*ausência de materialidade coisal*, ou seja, uma

⁶³⁴HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 370.

⁶³⁵Ibidem.

⁶³⁶Ibid., p. 256 (§34).

⁶³⁷ Ibid., p. 223 (§28,).

⁶³⁸ Ibid., p. 256 (§34).

ausência de substancialidade e consonância com a coisa que está fundada em algo positivo: em uma apreciação do domínio do discurso e do homem que discursa.”⁶³⁹

Assim, Heidegger vincula a essência insubstancial do *logos* à forma inautêntica em que o ser-aí se encontra, de início, inserida. Em seu estado primeiro, a língua falada domina tanto o indivíduo quanto a comunidade em que ele se encontra necessariamente jogado (ser-aí é ser-no-mundo, é ser-com⁶⁴⁰). A existência comunitária do homem grego é definida pela fala. Com efeito, Heidegger parte da experiência grega elementar do homem como *animal político* (*zoon politikon*), o animal que fala, que pensa, que fornece razões (o *zoon logon echon*). Como ser lógico-político, o *logos* humano é político, comunitário, pertencente à sociedade e geral. Pela linguagem, o indivíduo vincula-se indissociavelmente aos outros homens. Tanto quanto não existe homem que possa viver isolado, falando e pensando em uma língua própria, autônoma, não há homem *idiota*, isolado da comunidade que lhe fornece a linguagem que o abre para o mundo. É por essa dimensão linguística do homem que Aristóteles o denomina um “animal político”, um ente cuja existência se dá na pólis e, por conseguinte, no *logos*. Para Heidegger, está claro na experiência grega essa junção entre pólis e *logos*, que é a forma de afirmar o ser-com-outros do homem (*Miteinandersein*). Nesse contexto, Heidegger sintetiza o argumento central da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, do seguinte modo: na medida em que o homem não está jamais isolado, sozinho, a *politiké* (arte política) é a ciência suprema, e ela radica-se no *logos*⁶⁴¹.

Portanto, estar com os outros é falar com os outros, comunicar-se na polis em vista da manutenção da vida. Ora, esse *logos* é desde sempre falaz, e a existência nele fundada, inautêntica. Nas palavras de Partenie, “a existência humana comunitária, sendo determinada pela fala, que promove uma despreocupação com o conteúdo substantivo, não é uma existência genuína.”⁶⁴² Ou seja, o *logos* insubstancial é responsável pelo desenraizamento do ser-aí que flui aleatoriamente no falatório, imerso que está desde sempre na comunidade política a que pertence. Como o explica Heidegger, “o discurso é o modo fundamental do acesso e da lida

⁶³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 256.

⁶⁴⁰ Cf. §§25-27 de HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

⁶⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.151 (§19).

⁶⁴² PARTEINE, C. ‘Imprint: Heidegger’s interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist Lectures* (1924-1925)’, p.44. In: PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. pp. 42-71.

com o mundo, na medida em que ele é o modo no qual o mundo se encontra de início presente⁶⁴³. Mas não é apenas o mundo que se faz presente pelo discurso, mas também os outros homens e, principalmente, o próprio particular. Desse modo, o próprio indivíduo aliena-se de si, pois não se encontra mais diretamente consigo, mas intermediado pelo falatório que tem vinculação ontológica com os entes de que trata. Ou seja, “a ausência de coisidade do discurso *significa o mesmo que a inautenticidade e o desenraizamento da existência humana*”⁶⁴⁴, pois o ser-aí imerso no falatório comunitário perde-se a si mesmo, pois ele mesmo se pensa e se diz a partir do que *se diz* a respeito dele, assim como das coisas em geral. Esse ser-aí desenraizado está tão distante de si como esta distante do mundo em geral, pois permanece encoberto pelo *logosinsubstancial e impessoal*.

Essa articulação evidencia o quanto esse curso sobre o *Sofista* é determinante para a reflexão de Heidegger em *Ser e tempo*, que inicia exatamente com uma citação desse mesmo diálogo platônico. No tratado publicado dois anos depois do curso, em 1927, Heidegger analisa com profundidade o alcance ontológico desse falatório, condição existencial decaída explorada pelo sofista. Com efeito, em *Ser e tempo*, onde se condensam as hipóteses fundamentais da primeira fase do pensamento de Heidegger, o falatório é “o modo de ser do compreender e da interpretação do ser-aí cotidiano”, que “regula e distribui as possibilidades do compreender mediano e de sua disposição.”⁶⁴⁵ Nesse domínio do impessoal - em que o “a gente” (*man*) determina a compreensão de todos, sem ser ninguém individualizável, e que configura a existência inautêntica do ser-aí -, fala-se o que se ouve, fala-se como todos falam, sem se compreender aquilo de que se fala. A fala de todos é a fala de ninguém.

Conformado pelo caráter autoritário do que é “público”, o falatório é marca da compreensão mediana, em que o ser-aí compreende sem jamais se colocar em contato com a referência ontológica primária do que se fala, “contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*.”⁶⁴⁶, reforçando e mesmo intensificando a falta de solidez intrínseca a essa modalidade existencial. O falatório “é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa”⁶⁴⁷, dispensando, assim, a necessidade de um compreender autêntico pela ma-

⁶⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p.256 (§34).

⁶⁴⁴Ibidem.

⁶⁴⁵HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.231 (§35)

⁶⁴⁶ Ibid., p. 232.

⁶⁴⁷ Ibidem.

nutenção da indiferença ontológica quanto ao referencial primário da fala. O falatório é uma forma decaída e impessoalizada da fala, que pertence à constituição ontológica do ser-aí, fornecendo-lhe a abertura de mundo pela linguagem.

É importante anotar, porém, que, diferente da deliberação sofisticada de valer-se da estrutura apofântica e predicativa do *logos* para ludibriar o interlocutor, o falatório analisado em *Ser e tempo* transforma a abertura originária da fala em fechamento, que tranca e encobre os entes intramundanos, por sua total ausência de solo e fundamento, pela “*abstenção* de retornar à base e ao fundamento do referencial”; ou seja, “não necessita da intenção de enganar”, presente na caracterização platônica do sofista, para provocar o encerramento, com que se retarda e reprime “toda e qualquer questão e discussão”⁶⁴⁸.

Prescrevendo a disposição e a determinação do *quê* (was) e do *como* (wie) se vê, a dimensão repressiva da compreensão mediana impede o ser-aí de sentir a estranheza da oscilação e da falta de solidez de sua existência desenraizada. Isso porque essa compreensão encobre o desenraizamento e a superfluidade existenciais sob o manto da auto-evidência e autocerteza, com que os ser-aí “sempre é e está junto ao ‘mundo’, com os outros e consigo mesmo”⁶⁴⁹.

Dessa maneira, fica clara a relação intrínseca entre o *logos* cotidiano e impessoalizado e a sua exploração sofisticada na retórica, que nada mais faz que elevá-lo a um nível de articulação intelectual que explora as suas potencialidades latentes, quais sejam, a de falsear as coisas pela fala, uma vez reconhecido e compreendido o descompromisso prévio do *logos* com as coisas tratadas. Em poucas palavras, interessa a Heidegger ressaltar que os sofistas não inventam uma nova forma de lidar com o *logos*, apenas potencializam o modo cotidiano e decaído do logo falaz.

Estabelecida a natureza do *logos* retórico a partir da fala cotidiana, instauradora do modo cotidiano e decaído do ser-aí desenraizado, cabe entender o poder da dialética de romper com esse modo inautêntico de comunicação, voltando-se às coisas faladas propriamente ditas; ou seja, a dialética como uso autêntico e apofântico do logos.

No comentário ao *Fedro*, que compõe uma parte importante da exploração heideggeriana do *logos* sofisticado e filosófico, Heidegger acredita que a crítica de Platão à escrita é, na verdade, um ataque à fala pública, como um “*logos* (discurso) que paira livremente”⁶⁵⁰. O

⁶⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p.232 (§35).

⁶⁴⁹ Ibid., p. 234.

logos escrito e público é inautêntico porque despersonalizado, disperso no mundo do falatório cotidiano e impessoal. Ao valer-se desse tipo de *logos*, o autor-orador não considera o interlocutor, mas apenas a massa amorfa, abstrata e impessoal dos leitores ou dos ouvintes anônimos. Ou seja, é um *logos* unilateral, monológico, destinado a um receptor desconhecido e cuja identidade não interessa, ou interessa apenas retoricamente, passivamente, e não como interlocutor efetivo.

Por que, então, o *logos* autêntico é dialético? Porque reconhece a estrutura dialógica da fala, estrutura essa perdida no desenvolvimento da escrita e da fala publicizada do falatório impessoal. A escrita e a fala pública não consideram os interlocutores a que se destinam, ao passo que o *logos* autêntico da dialética atenta para a personalidade do interlocutor (para sua *alma*) e transmite-lhe o conteúdo de acordo com a sua vontade e capacidade de compreendê-lo. O *logos* dialético é autêntico, também, porque é uma “fala viva”, “viva na medida em que deixa o outro ver”, uma vez que pressupõe que a alma do interlocutor encontra-se inclinada ao “ver”⁶⁵¹. Vivo também porque “vive da relação com a coisa mesma”, sendo *logos* escrito “mera imagem” dele⁶⁵². O *logos* dialético encaminha para a visão imediata da coisa, ao invés de falseá-la e obstruí-la. Segundo a interpretação aristotélica de Heidegger, a dialética tem como função promover a visão direta das coisas, por isso é uma forma intermediária de conhecimento, além da retórica e aquém da contemplação noética.

Por conseguinte, o *logos* genuíno é o dialético, porque é substantivo, ou seja, vinculado com as coisas elas mesmas. Além disso, é genuíno porque franqueia o desvelamento dos entes, no qual a existência autêntica reside. Como se dá então a dialética, enquanto *logos* existencialmente autêntico e veritativamente descobridor? Como já visto, o *logos* é primordialmente encobridor, estando o ser-aí nele enredado facticamente por conta de sua existência originariamente comunitária, política. Como então pode o ser-aí desvencilhar-se do *logos* encobridor do falatório? Somente mediante o próprio *logos*, mas dessa vez o *logos* em sua dimensão dialética:

Mas se o *logos* impera de início sobre o ser-aí nessa facticidade como falatório, o avanço em direção ao descobrimento do ente precisa passar precisamente por ele. Ele precisa ser tal fala que leva no dizer a favor e contra cada vez mais para junto daquilo de que trata o discurso e faz com que o vejamos⁶⁵³.

⁶⁵⁰HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p. 373 (§54, b).

⁶⁵¹Ibid., p. 378(§54, d).

⁶⁵² Ibid., p. 376 (§54, b).

⁶⁵³Ibid., p. 223 (§28, a).

A dialética, portanto, “atravessa” o falatório a fim de purificar o *logos* à coisa de que ele trata. Com esse “atravessar discursivo” (*Durchsprechen*) a dialética conduz o *logos* de seu aspecto encobridor e cotidiano à sua dimensão reveladora. E faz isso purificando dialeticamente a fala cotidiana, apropriando-se de sua capacidade autenticamente comunicativa, isto é, aquela que a liga à coisa falada. Heidegger considera essa passagem dialética a superação do “dito” pelo “enunciado”, o qual é um discurso “sobre o ente mesmo em sentido autêntico”, ou seja um “*logos alethes* (discurso verdadeiro) sobre o discutido”⁶⁵⁴. Por isso, o *dialegesthai* “é um *diaporeuesthai dia ton logon* (cf. 253b10[do *Sofista*]), um passar por aquilo que é dito; e, em verdade, de tal modo que ele mostra o que poderia estar sendo visado aí.”⁶⁵⁵. Ou seja, o filósofo dialético não se afasta do mundo linguístico decaído, cotidiano e impessoal para refutá-lo, mas parte dele e, atravessando-o no seu íntimo, alcança o que ele pretende exprimir, o que ele encobria com sua fala, transformando, assim, um dito em um enunciado apofântico autêntico. O fim da dialética é *falar* de modo efetivo, para além das cristalizações falsificadoras do *logos* decaído e sofisticado, enunciar “algo propriamente sobre o tema”⁶⁵⁶

Essa característica discursiva da dialética é, num primeiro momento, considerada positivamente, como a virtude capaz de transcender o falatório: só o *logos* dialético rompe o falatório do *logos* retórico, atravessando-o e purificando-o, remetendo-o à coisa mesma, conferindo-lhe substancialidade coisal, vida material, em uma palavra, mostrando a coisa falada. Essa mesma característica discursiva, porém, é considerada negativamente, como o motivo de sua limitação, pois a torna incapaz de alcançar a forma suprema de conhecimento, que - nesse momento de influência de Aristóteles e Husserl no seu pensamento - Heidegger não considera um conhecimento discursivo, mas uma visão intuitiva e imediata da coisa mesma. Nesse sentido, a dialética só pode apontar e encaminhar a essa forma cognitiva que a supera, a visão noética. De fato, Heidegger reconhece que o exame dialógico “possui em si mesmo a *tendência imanente para umnoein* (*pensamento*), para um *ver*”⁶⁵⁷, mas, por mais que consiga superar a forma decaída de fala (o falatório), a dialética permanece arraigado no *logos*. Com efeito, ainda que permaneça no âmbito circunscrito do dizer (*legein*), a dialética rompe e controla o falatório, apontando, pela primeira vez, à substancialidade e a coisalidade da fala em sua referencialidade ontológica. O sentido primordial da dialética platônica é o de oferecer “as coisas

⁶⁵⁴HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 222.

⁶⁵⁵ Ibidem.

⁶⁵⁶ Ibidem.

⁶⁵⁷ Ibid., p.223.

discutidas em uma primeira indicação de maneira primordial e em seu aspecto mais imediato⁶⁵⁸. Por isso, a dialética “*não chega ao puro noein (pensamento)*”, pois a sua natureza discursiva a impede de alcançá-lo. Por outro lado, ela o prepara, sem a dialética não haveria contemplação teórico-noética, a “*intuição originária autêntica*”⁶⁵⁹.

Como se vê, é ambíguo o estatuto discursivo da dialética, tendo uma dimensão positiva – a de transcender o *logos* cotidiano encobridor – e uma dimensão negativa – a de não alcançar a imediatidade da visão noética. Nada obstante, a dialética tende naturalmente à visão, que é a apreensão não intermediada pelo *logos* da coisa em si mesma. O *logos* retém a dialética na estrutura relacional de considerar algo como algo e não em si mesmo. Nessa estrutura primária e determinante, a dialética não atinge a consecução de seu objetivo cognitivo fundamental, o descobrimento total do ente visado, o que só pode ser feito pela intuição noética.

Como explica Partenie⁶⁶⁰, a dialética efetivamente alcança a coisa em discussão, diferente do falatório que encobre tudo do que trata. Mas a dialética nos dá apenas uma indicação elusiva do que a coisa realmente é. A coisa ela mesma só pode ser inteiramente desvelada por uma apreensão intelectual direta, uma visão (*theoria*). Essa visão é individual e não passa pela intersubjetividade do diálogo. Precisa-se do interlocutor para romper com a monologia da fala cotidiana, mas depois se segue sozinho na contemplação da coisa nela mesma. Incluir um interlocutor nessa apreensão é torná-la medida pelo *logos*, o que impede de ver a coisa diretamente tal como ela é em si mesma. Ou seja, uma vez cumprida a função da dialética de suplantar a unilateralidade do falatório, ela aponta para aquilo que a transcende, a visão individual do objeto contemplado, e fica para trás no progressivo percurso cognitivo total.

Como se pode perceber, no contexto da analítica existencial e da hermenêutica da facticidade – que juntamente com a destruição da história da ontologia, compõem os já explicados subprojetos do projeto da ontologia fundamental⁶⁶¹ –, a verdade é atrelada ao *logos*. O *logos* dialético é o único capaz de alcançar a verdade discursiva da coisa falada, e tem como características principais o fato de ser apofântico, intencional, predicativo e sintético. Desse modo, a verdade é *lógica*, depende do desvelamento provocado pelo poder mostrador da fala

⁶⁵⁸HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p. 224 (§28, a).

⁶⁵⁹Ibidem.

⁶⁶⁰PARTEINE, C. ‘Imprint: Heidegger’s interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-1925)’, p.45. In: PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. pp. 42-71.

⁶⁶¹ Cf., acima, o item 1.3, que trata da destruição da história da ontologia, e CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.p. 79.

autêntica, que, enquanto logos dialético, rompe com a inautenticidade e o ludíbrio do velamento verbal do sofista.

Dessa reflexão inicial de Heidegger sobre a natureza *a-lethética* do logos, o que permanece ao longo de sua reflexão é o caráter de velamento e desvelamento da verdade, mas essa noção será redimensionada para além do logos humano. A noção de verdade como *correspondência* não delimita o sentido da verdade grega, na qual se pode perceber o sentido originário de verdade como *desvelamento*, como manifestação da própria coisa em sua eclosão espontânea. Partindo do solo da ontologia fundamental, a investigação posterior de Heidegger encaminha-se exatamente para a compreensão dessa transição que caracteriza o primeiro início da filosofia: como em Platão se dá a mudança metafísica da verdade-desvelamento da *physis (aletheia)* para a verdade-adequação do logos à ideia. Se a ontologia fundamental apontava para a essência existencial e metafísica da verdade - intuindo que a verdade-correção deriva do sentido originário da verdade-desvelamento (*aletheia*) -, com a viragem, pergunta-se pela essência da essência, o processo de essenciação do seer enquanto acontecimento apropriativo (*clareira*). Agora, a verdade é indissociável do *Ereignis* (acontecimento apropriativo) e da *Lichtung* (clareira).

No contexto de superação da metafísica do primeiro início da filosofia, a meditação histórico-ontológica busca a natureza originária da verdade, contida no acontecimento apropriativo de desvelamento (*aletheia*), verdade essa que, como clareira, não depende da ação verbal humana, mas de um acontecimento que é próprio do seer que se desoculta, que se retira do retraimento que o caracteriza essencialmente. Qual é, então, a essência desse desvelamento do seer (da verdade como *aletheia*)? Com a viragem, essa é uma pergunta fundamental para Heidegger, sendo a confrontação com Platão indispensável para interrogá-la radicalmente, pois é na alegoria da caverna que se delimitam os traços da pergunta metafísica diretriz do primeiro início, ao mesmo tempo em que se conserva, no dizer da palavra fundamental *aletheia*, a reminiscência do sentido originário da *physis* dos pensadores originários, Parmênides e Heráclito. É para análise da alegoria da caverna, então, que se parte, porque nela o sentido ontológico originário do seer e o sentido metafísico derivado do ser ainda ecoam.

O objetivo de Heidegger nos estudos posteriores, a partir da viragem na década de 1930, é a superação do caráter derivado e secundário da concepção *lógica* da verdade, que restringe a verdade ao logos apofântico, à correção do juízo que se adequa à coisa enunciada. No curso sobre o *Sofista*, a verdade ainda é atributo do logos, a adequação dele à coisa visada. É essa noção derivada que se torna problemática aos olhos de Heidegger à medida que ele promove a viragem do seu pensamento em direção a uma dimensão mais originária da verda-

de, não mais centrada no juízo, mas no próprio insurgir do ser do ente no campo de abertura luminosa da clareira. Para acompanhar essa viragem, é necessário perceber como a verdade-adequação provém da verdade-desvelamento (*aletheia*).

3.3 Da *homoiosis* (*adequatio*) à *aletheia*

No curso *Da essência da verdade – aproximação da ‘alegoria da caverna’ e o Teeteto de Platão* (1931-1932), Heidegger persegue a questão da essência da verdade mediante um retorno a um momento específico da história do seer, o momento platônico em que se configura a transição do *pensamento ontológico originário* – em que há uma unidade essencial entre *physis* e *logos* – para o primeiro início da *filosofia* – em que a verdade se torna a adequação *lógico-metafísica* do juízo à *idea*. Herdando as palavras fundamentais dos pensadores originários, como Parmênides, Heráclito e Anaximandro, Platão as redimensiona pela metafísica da *idea*, acarretando uma transformação *essencial* no sentido da *verdade* (*aletheia*). A verdade torna-se correção porque o juízo (dimensão *lógica*) deve se adequar à *idea* (dimensão metafísica), que é o ser do ente visado. A meditação histórica que se confronta com o primeiro início busca compreender como Platão, núcleo da metafísica desse primeiro início, transformou a essência da verdade originária, vigente no universo da *physis*. Quando o ser é pensado como *physis*, a verdade se essencializa como *aletheia* (desvelamento). Em Platão, o ser passa a ser pensado como *idea*, e a verdade se essencializa como *correção*. Como observa Heidegger, em *Introdução à metafísica*, é a insurgência da *idea* como representação que visa à correção e adequação do olhar que possibilita esse processo de mutação histórica:

A verdade da *physis*, a *aletheia*, entendida como re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homoiosis* e *mimesis*, conveniência e adequação, um regular-se com, converte-se em correção (*Richtigkeit*) da visão, da percepção, como representação.⁶⁶²

Como se explicou no primeiro capítulo, a mudança na essência da verdade não provém de uma mudança intelectual realizada pelo mérito ou demérito de Platão, individualmente considerado como autor. Antes, provém do acontecimento apropriativo do seer que se envia epocalmente de modo retraído no primeiro começo da filosofia, deixando-se confundir com o ente que ele mesmo abre na totalidade, com a *idea* pensada como entidade do ente. Por outro lado, a compreensão do pensamento originário dos pré-socráticos contribui para a compreen-

⁶⁶² HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de E.C. Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.204.

são da natureza do acontecimento apropriativo, isto é, um movimento que vai da *Aletheia* ao *Ereignis*⁶⁶³. O gesto de alcançar o pensamento originário da *physis* e da *aletheia* coincide com a superação da metafísica do primeiro início da filosofia, mediante o salto ao outro início do pensamento, em que se percebe o nexo da *aletheia* com a *clareira* (*Lichtung*).

Percebe-se, claramente, portanto, que Heidegger não tem qualquer finalidade historicista – de reconstituir a determinação própria de um passado específico -, historiográfica – de escrever os fatos decisivos de uma época passada, ainda que sejam as concepções filosóficas ou eventos intelectuais -, ou filológica – de retrair o sentido de um texto a partir de uma exegese da língua grega antiga. Sua intenção é muito mais a de retroceder ao horizonte originário, anterior à consolidação platônica da metafísica, para haurir, nas palavras fundamentais, a voz do *seer* que se enviou epocalmente. Ou seja, a confrontação com o primeiro início da filosofia constitui a meditação histórico-ontológica, a confrontação com a coisa mesma do pensamento. Por essa razão, pode-se assegurar, com Casanova, que “confrontar-se com a história da metafísica é, em outras palavras, entrar no espaço mesmo do acontecimento apropriativo”, “acontecimento oriundo da tensão entre abertura do ente na totalidade e retração do ser no abismo da sua diferença”⁶⁶⁴, que unifica a história do Ocidente.

Nesse contexto, Heidegger se volta ao momento platônico dessa transição epocal, em que o *ser-physis* essencializa-se como *ser-idea*, com a conseqüente transformação da essência da verdade, agora *homoiosis*, *adequatio*, e não mais *aletheia*. No entanto, Platão ainda usa a palavra *aletheia*, herdada do desvelamento originário ocorrido nos versos de Parmênides e Heráclito. Essa mudança no horizonte hermenêutico, agora condicionado pela viragem ao pensamento histórico, faz com que a leitura heideggeriana de Platão seja consideravelmente transformada, em relação ao modo como ela se configura, cinco anos antes, no curso *Conceitos fundamentais da filosofia antiga*. Neste curso, Heidegger ainda se encontra vinculado à historiografia que via em Platão um desenvolvimento do questionamento grego inicial, cuja culminância se dá com Aristóteles. De fato, o curso é dividido em três seções sucessivas, as quais pressupõem o desenvolvimento progressivo da filosofia antiga, sendo a primeira seção dedicada aos pensadores “até Platão” – incluindo os milesianos, Heráclito, Parmênides e os elatas, Empédocles, Anaxágoras e os atomistas, e, enfim, Sofistas e Sócrates -, a segunda dedicada a Platão, e a terceira, a Aristóteles.

⁶⁶³ Cf. FRANCK, Didier. *De l'aletheia à l'Ereignis*. In: MATTÉI, Jean-François (org.). *Heidegger – l'énigme de l'être*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. pp.105-130.

⁶⁶⁴ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 187-188.

Nessa linha sucessiva, se Sócrates logrou questionar a essência desse ou daquele ente – com a pergunta pelo conceito das virtudes, mediante o método elêntico-refutatório da pergunta *ti estin* -, Platão, cuja filosofia se caracterizaria essencialmente pela “teoria das ideias”, eleva a pergunta a uma dimensão propriamente ontológica, ao perguntar-se pela essência do ser, em si mesmo considerado⁶⁶⁵. Essa pergunta ontológica é formulada explicitamente por Platão no diálogo *Sofista*, que Heidegger estuda no curso já estudado, em 1924 e 1925, e que serve de referência inicial para a *Ser e tempo*, publicado em 1927.

Para enfrentar esse questionamento ontológico, no curso *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, de 1926, Heidegger analisa a alegoria da caverna, notando os diferentes níveis de verdade e compreensão escalonada do ser, culminando na visão dianoética das ideias e, por fim, na contemplação noética da ideia do bem, análogo inteligível ao sol no âmbito sensível⁶⁶⁶. Além d’A *República*, Heidegger também analisa o *Teeteto*, concentrando-se na sua dimensão ontológica. Contra a interpretação neokantiana vigente – que se pautava na dimensão epistemológica -, Heidegger postula que o *Teeteto* trata, sobretudo, da questão do ser, sendo que a epistemologia que ele desenvolve a ciência do ser, o método dialético que discerne a conexão das estruturas do ser, visto que o ser não é simples, mas uno, comportando uma pluralidade interna articulada com os entes que dele participam. Dado o caráter intencional do conhecimento – todo o conhecimento é “conhecimento de algo” -, o objeto de Platão ao problematizar as formas epistêmicas da *aisthesis* e da *doxa* é compreender ontologicamente o problema do *não ser* (*me on*) e do *movimento* (*kinesis*)⁶⁶⁷. Heidegger chega a afirmar que o diálogo não trata de epistemologia, mas, ao contrário, enfrenta a questão do não-ser e do devir, para a qual o problema do conhecimento converge⁶⁶⁸.

Outra é a aproximação hermenêutica de Heidegger no curso *Da essência da verdade*. Nele, Heidegger parte da essência do ser para a essência da verdade. Com efeito, há uma *viragem* no questionamento e no sentido da indagação. A viragem também diz respeito a intuição, de origem nietzschiana, de que Platão e Aristóteles representam uma decadência do horizonte auroral dos pensadores originários. Com efeito, a própria denominação “pré-socráticos” para pensadores como Parmênides, Heráclito e Anaximandro, indica a perspectiva cronologicamente evolutiva dos que antecederam o despontar platônico-aristotélico, como se os pré-

⁶⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Tradução R.Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p. 79 (§33).

⁶⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 84 (§34).

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 93 (§38).

⁶⁶⁸ *Ibidem.*

socráticos houvessem apenas preparado o caminho plenamente trilhado por Platão e Aristóteles, sendo esse caminho a questão do ser, ele mesmo. Presente no curso sobre *O Sofista* – em que há a compreensão de que Aristóteles teria elevado a filosofia platônica a um nível superior de cientificidade - essa perspectiva evolutiva é abandonada por Heidegger com a viragem, pelo reconhecimento da unidade da tradição ocidental a partir do primeiro início platônico, consoante o envio epocal do seer que o caracteriza.

No curso sobre *O Sofista*, Heidegger parte de Aristóteles para compreender Platão - chegando a afirmar que “*Não há nenhuma compreensão científica, isto é, nenhum retorno histórico a Platão sem passar por Aristóteles*”⁶⁶⁹ -, baseado no princípio histórico-hermenêutico que estabelece começar pelo mais claro e mais científico ao mais obscuro e confuso (“ainda não desdobrado”)⁶⁷⁰. Por isso, antes de começar a análise d’*O Sofista* de Platão, Heidegger realiza uma alentada digressão na filosofia aristotélica, com o estudo do livro VI e X da *Ética a Nicômaco* e do livro IV (capítulos 1 e 2) da *Metafísica*, sem prejuízo de remissões e comentários a vários outros textos aristotélicos ao longo do curso, como o *De anima* e a *Retórica*. Sinteticamente, pode-se resumir o princípio hermenêutico da primazia de Aristóteles sobre Platão com quatro critérios, vinculados entre si: o estilístico-expressivo (“clareza”), o filosófico (“cientificidade”), o cronológico (“os que vem depois”, os pósteros) e o do legado direto (“aquilo que Platão lhe entrega nas mãos”). Em poucas palavras, Aristóteles teria apenas elevado a uma “cunhagem mais radical, mais científica” “aquilo que Platão lhe entrega em mãos”, a partir da exploração das tendências imanentes daquilo que, na filosofia platônica, ainda é “confuso”, isto é, a situação em que “as diversas direções do ver e do questionar em Platão ainda se encontram entrelaçadas”⁶⁷¹.

Com a viragem, ao contrário, Heidegger volta-se para o pensamento matinal dos pensadores originários para traçar o que se perdeu na transformação platônica e como ela pode ser considerada uma decadência no sentido de um obscurecimento a respeito da essência da verdade do ser. Para tanto, Heidegger postula a hipótese de que a noção lógica da verdade-*homoiosis* – como acordo da preposição e a coisa – é tardia e derivada em relação à noção ontológica da verdade-*aletheia* – como des-velamento (*Unverborgenheit*).

A noção de verdade como correção, adequação (*homoiosis*, cuja tradução latina é *adequatio*) tornou-se hegemônica na tradição metafísica ocidental, sendo a única que nos parece

⁶⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.p. 215 (§27)

⁶⁷⁰ Cf. *ibid.*, p.11 (§1, b).

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 216 (§27).

possível hoje em dia. Ela é o próprio fundamento da metafísica idealista que caracteriza a tradição filosófica platônica-ocidental. Referindo-se a uma passagem decisiva do *Teeteto* (184-187), Heidegger nota, que, nesse texto, se dá claramente a “viragem”, na qual os gregos abandonam a origem do pensamento e o convertem em metafísica, isto é, fundam “a doutrina do ser enquanto *idea* e da verdade enquanto *homoiosis*. Só nesse momento, pode-se afirmar que a ‘filosofia’ começa”⁶⁷².

Com a *idea* platônica, e a noção de verdade respectiva, Platão instaura o primeiro início da filosofia como metafísica. Mas, consoante desenvolvido no primeiro capítulo, no interior da metafísica não se pode conhecê-la a contento. Por isso, faz-se necessário *destruí-la*, reconhecê-la como derivada e secundária quando considerada em *confrontação histórica* com o desvelamento aletético da *physis* originária. Isto é, deve-se saltar para o impensado do outro início – que se pode entrever na noção de *aletheia*, a qual aponta para a noção de *Ereignis* -- e conquistar a alteridade pela confrontação com esse primeiro início. É só com a confrontação que a identidade e a alteridade conformam-se e ganham contornos delineáveis. E é esse o solo que Heidegger visa a preparar.

Nos dois parágrafos que compõem as *Considerações introdutórias* do curso *Da essência da verdade – aproximação da ‘alegoria da caverna’ e o Teeteto de Platão* (1931-1932), Heidegger explicita o significado filosófico de *essência*, colocando em cheque o sentido metafísico comum que a obscurece. Esse sentido metafísico corrente conforma a pré-compreensão da tradição ocidental e obstrui a compreensão efetiva do significado filosófico da noção de *essência*. Desse modo, no segundo parágrafo, Heidegger explica que sua motivação de retornar ao núcleo da noção de verdade tende a recuperar a experiência grega original da verdade como *aletheia*, que significa *des-velamento*, a “abertura sem retraimento” (*Unverborgenheit*).

Ou seja, a tradução hermenêutica da palavra grega *a-letheia* como desvelamento (*Unverborgenheit*), reconhecendo o prefixo alfa privativo – que, em português, corresponde ao prefixo “des”, de *des-velamento* -, remete ao velamento e à ocultação do seer, instaurando a copertença essencial entre verdade e inverdade (*Warhreit* e *Unwahrheit*, *Aletheia* e *Lethe*). Nesse sentido, a verdade será uma suspensão provisória de um estado intrínseco de velamento do seer, que se retraí no ato mesmo de desvelar o ente. Nesse momento de sua obra, Heidegger encaminha-se para o pensamento do acontecimento apropriativo do ser que se retraí (*lethe*) em toda essencialização do ente.

⁶⁷² HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.364 (Apêndice 10).

Note-se que a tradução portuguesa da palavra alemã *Unverborgenheit* por desvelamento merece duas ressalvas complementares, uma de Zarader e outra de Boutot. Em primeiro lugar, deve-se observar que as opções de tradução que trazem o sufixo “-mento” ou “-ção”, como em des-velamento, des-encobrimento ou des-ocultação, denotam uma dimensão de processo e desenvolvimento ausente no termo alemão, cujo sufixo “heit”, ao contrário, significa o caráter de estado, o fato de algo estar desvelado, de não estar ocultado. Por isso, Zarader elucida que a forma convencional da noção de “desvelamento” deve ser lida como um “estar-não-velado” ou “estar-desvelado”. O uso do particípio passado, com o sufixo “-ado” contribui para o significado de um estado fixo, de uma condição atual do que está ocultado, desvelado, desencoberto⁶⁷³.

Nessa mesma linha de pensamento, Boutot questiona as traduções de *Unverborgenheit* que – como “desvelamento”, “desocultação”, “não-latência”, “não-dissimulação”, “decríptico”, e assim por diante – fazem parecer que há um véu sobre o ser dos entes que precisa ser removido. Assim, “desvelamento” seria retirar o véu, “descobrimento” no sentido de tirar o cobertor ou a cobertura, pressupondo que o ser do ente estivesse lá, escondido, e que agora pudesse aparecer em sua plenitude descoberta. Essa não é uma articulação em consonância com o pensamento heideggeriano, uma vez que o ser não preexiste ao seu desvelamento, ele não é nada antes desse despontar, dessa manifestação com que ele emerge e eclode do seu caráter retraído. Para tentar superar essa dificuldade hermenêutica de tradução, Boutot segue J. Beaufret - a quem Heidegger redigiu a importante *Carta sobre o humanismo* em 1946 -, traduzindo *Unverborgenheit* por “aberto sem retraimento”, ou mesmo “não retraído”, atentando para preservar o caráter de um estado ou condição correspondente ao contrário de *Verborgen*, que é o estado de retração, ou simplesmente o “retraído”⁶⁷⁴. A relação da verdade-desvelamento (*aletheia*) com a abertura da clareira (*Lichtung*) será discutida a seguir, quando se articular a noção de *physis* com a palavra alemã *Entbergung* (desabrigo, desencobrimento), intrinsecamente relacionada a *Unverborgenheit* (desvelamento; estado do desvelado). Por ora, retoma-se o curso *Da essência da verdade*, para se compreender o problema da própria noção da essência, a qual será, ela mesma, transformada a partir da mutação da verdade.

Num gesto tipicamente platônico, no curso *Da essência da verdade*, Heidegger indica que a análise da essência da verdade começa pela pergunta “o que é a verdade”? Mas tal como

⁶⁷³ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.77 (nota 35).

⁶⁷⁴BOUTOT, Alain. *Préface du traducteur*, p. 11. In: HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. pp.7-15.

Sócrates evidencia nos diálogos platônicos iniciais, comumente chamados de *socráticos* e baseados exatamente na pergunta “o que é x” (*ti estin*)?, essa pergunta volta-se sempre de algo já conhecido, de que já se tem uma pré-compreensão específica. Esse é o motivo de Sócrates interpelar especialistas nas respectivas áreas de atuação da virtude em questão. Mas Heidegger refere-se, neste primeiro parágrafo do curso, à generalidade, àquilo que as coisas particulares têm em comum. Em uma palavra, a essência aponta para a universalidade sintética de todas as coisas particulares, à *idea* comum dos entes, como se viu no capítulo anterior.

Ora, o que se evidencia com essa exposição sumária é o caráter tardio da apreensão da essência, que vem *a posteriori* em relação à compreensão imediata que se tem dos entes singulares. Ou seja, o conceito geral da essência é secundário. No que concerne à verdade, concebê-la de imediato na dimensão abstrata conduz à sua invalidação no plano prático: não se conhece primeiro a verdade geral e absoluta, mas a verdade particular de coisas específicas, como a verdade fatural (por exemplo, a verdade de que em 1914 começou a primeira guerra mundial) e a verdade racional (a soma de dois e um é três). Essas *assertivas* particulares são verdadeiras, sem que com isso se precise asseverar qualquer tipo de consideração geral sobre a natureza essencial da verdade em geral.

Heidegger atenta para o fato que o *locus* em que se dá a verdade inicialmente, como evidenciado nesses exemplos, é a assertiva (*Satz*). Na proposição que predica a verdade de algum ente, entretanto, pode-se entrever a essência da verdade como “concordância”, conformidade precisamente entre a coisa e aquilo que dela se diz numa frase (enunciado ou juízo). Compreender a verdade como correspondência significa localizá-la na assertiva, a partir do reconhecimento prévio que o ato verbal de proferir uma sentença permite adequá-la à coisa tratada. Ou seja, a verdade como concordância se funda na possibilidade de uma sentença conformar-se à coisa visada, tal como se viu no item anterior, que articula *logos* e *aletheia*, sendo esta uma propriedade daquele. Assim, diz Heidegger: “A verdade é um *acordo*. Esse acordo vale porque o enunciado se ordena àquilo de que fala. A verdade é *precisão* (*Richtigkeit*). Assim, a verdade é *acordo, fundado na precisão, do enunciado com a coisa*.”⁶⁷⁵

Desta compreensão da essência da verdade emerge uma segunda noção, mais originária, pois o fato assegurado, “verificado” pela proposição é uma verdade que a antecede, já dada, antes mesmo de a sentença tê-la pronunciado. Mesmo que ninguém tenha afirmado o ano do começo da primeira guerra mundial, esse ano foi, de fato, 1914. Ainda que ninguém formule verbalmente a operação matemática de soma de dois e um, o resultado não deixa de

⁶⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.18 (§1).

ser três. Ou seja, a verdade antecede o juízo que a proclama. Heidegger aponta para o *acontecimento* de que resulta a afirmação verbal que corresponde a ele.

Entre a verdade *lógica* (entenda-se, do *logos*) e o fato (seja qual for a sua natureza) há uma distância. Usa-se essa noção lógica de verdade no cotidiano exatamente pela funcionalidade que lhe é própria; ninguém precisa interrogá-la filosoficamente para neutralizá-la ou torná-la secundária, uma vez que ela *serve* muito bem para a comunicação corrente. Usa-se esse noção de verdade independente da compreensão de que ela é secundária e antecedita por um acontecimento veritativo originário.

Com efeito, esse uso corrente reveste-se do caráter de obviedade e autoevidência, do qual, desde *Ser e tempo*, Heidegger tenta extrair o significado essencial, destruindo as camadas de sentido cristalizadas com o tempo. A verdade é um conceito ambíguo, se é que pode ser considerada um conceito: demonstrar isso é um dos objetivos de Heidegger, principalmente na segunda fase de sua obra. Evidenciar a ambiguidade, a equivocidade do conceito comum de verdade implica torná-lo estranho, destitui-la do caráter familiar e óbvio do seu uso cotidiano. O que importa, nesse momento, é provar que a essência da verdade é *digna de ser posta em questão* (*Frag-würdigkeit*), distanciando-a da proximidade cotidiana que a torna refratária ao questionamento filosófico. Tão próxima está a verdade-correspondência, que não se pode mirá-la com o espaço necessário para vê-la tal como ela de fato é em si mesma, a sua essência. Assim, explica Heidegger:

A verdade faz precisamente parte, em um certo sentido, das coisas que usamos cotidianamente, e assim nós sabemos naturalmente também o que visamos com ela. Ela nos é tão próxima que nós não temos nenhuma distância do seu entorno, e por consequência nenhuma possibilidade de adquirir dela uma visão de conjunto e de penetrá-la com o olhar fixo.⁶⁷⁶

O reconhecimento da ambiguidade da noção de verdade deriva de sua irredutibilidade à noção de correspondência ou correção, que é *apenas* um dos significados atribuíveis à verdade. Se a essência da verdade fosse a correspondência, dever-se-ia buscar a essência dessa essência (a essencialidade) da verdade, que tornaria essa primeira concepção essencial um caso particular de essência em relação à essência geral da verdade.

Tanto no uso cotidiano e absorvente da comunicação corrente, quanto no uso científico e filosófico, a universalidade e a imperatividade que normalmente se atribui à noção corrente de verdade não é capaz de demonstrar que ela tenha apenas um único sentido; isto é, a universalidade e a imperatividade da verdade no uso cotidiano não garante a sua unicidade.

⁶⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'"allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 23 (§1).

Ora, como argumenta Heidegger no referido curso sobre *O Sofista*, “algo pode ser universalmente válido e, de qualquer modo, não ser verdadeiro. A maioria dos preconceitos e das obviedades são tais validade universais, que se distinguem pelo fato de encobrir o ente.”⁶⁷⁷ Como se vê, Heidegger passa a desconfiar das sedimentações cotidianas, plasmadas na fala corrente, que, em vez de liberar a verdade dos entes, de desvelá-los em seu ser, mais contribui para encobri-los. Isso porque “a verdade, o desvelamento, o ser desencoberto, orienta-se (retifica-se) muito mais pelo ente mesmo, e não por um determinado conceito de cientificidade.”⁶⁷⁸

Por outro lado, não se pode negar que há verdade em experiências religiosas, éticas e estéticas, mas que não podem ser comprovadas cientificamente ou socialmente. Pode-se afirmar, portanto, com Peluso, que “a verdade é um conceito pré-científico, pré-filosófico, uma experiência, antes ainda de ser uma construção intelectual, que cada ser-aí faz na relação com outros seres-aí e em geral com o mundo”⁶⁷⁹. Diante do reducionismo moderno, que pretende reduzir o conceito de verdade ao âmbito científico da comprovação experimental, deve-se reconhecer a dimensão pré-teórica da verdade, que evidencia outras formas de conceber a verdade, relacionadas à experiência, crença, alma, e assim por diante.

Diante dessa ambiguidade e equivocidade, desse aprisionamento na proximidade de um conceito que se impõe como autoevidente e que não merece ser questionado, Heidegger propõe uma *história do conceito de verdade*, desenvolvido no segundo parágrafo do curso. Antes, porém, de se adentrar nas duas principais concepções identificadas pela historiografia filosófica, deve-se sublinhar que tal investigação não configura, de modo algum, uma indagação estéril, como se fosse “um passeio nos velhos jardins das ideais e doutrinas anteriores” como “meio cômodo de se esquivar da toda responsabilidade diante das exigências do dia, um luxo intelectual a se distanciar”⁶⁸⁰. Ao contrário, compreender as transformações por que passou o conceito de verdade diz respeito ao ser do homem em sua totalidade, e concerne especificamente ao homem contemporâneo, que se encontra no crepúsculo de uma transformação epocal. O que está em jogo nessa mutação histórico-ontológica são as “forças do Dasein” e as “potências do ser”: “Nossa questão sobre a essência da verdade não é uma questão acessória ou supérflua, mas *engaja* nossa vontade e nosso *Dasein* sobre todas as outras vias e em todos

⁶⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Platão: O sofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 24(§4).

⁶⁷⁸ Ibidem.

⁶⁷⁹ PELUSO, Rosalia. *Logica dell'altro*. Heidegger e Platone. Napoli: Gianni Editori, 2008. p. 35.

⁶⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 23 (§1).

os outros domínios”⁶⁸¹. Como já explicado no primeiro capítulo desta tese, a investigação das palavras de origem, como *aletheia*, não tem, para Heidegger, conotação de erudição filológica, mas de compreensão da verdade do ser que se manifesta na língua.

Recuperar a história do conceito de verdade não tem, portanto, qualquer pretensão pedantesca ou evasiva. Tampouco tem como intenção legitimar noções próprias a partir da antiguidade gloriosa de um termo. Ao contrário, retornar à história evidencia que o presente é algo de muito antigo: “só o retorno ao coração da história permite aceder ao que se dá propriamente *hoje*. Finalmente, a ideia segundo a qual a história é algo ‘passado’ não é, ela mesma, que uma opinião banal, em si suspeita.”⁶⁸²

A recuperação da história do conceito de verdade apresenta, aos olhos de Heidegger, a já referida ambiguidade que pode ser compreendida como uma decadência do sentido grego originário de *aletheia* como desvelamento ao sentido derivado e lógico de *adequatio*. A noção de verdade como *adequatio*, concordância, é expresso de forma lapidar na Idade Média pela expressão tomista: “*veritas est adequatio rei et intellectus sive enuintiationis*, a verdade é a adequação do pensamento, ou do enunciado com a coisa, ou seja o acordo com ela, - ou ainda *commensuratio*, co-mensuração, o fato de medir algo, de medir-se a partir de algo”⁶⁸³ Essa concepção se consolidou na época medieval e dominou a metafísica moderna, permanecendo intacta até hoje. Na verdade, essa noção tomista deriva da noção platônica-aristotélica de *homiosis*, sendo a essência considerada o gênero universal, o *ghenos*, que tem o seu correspondente latino-medieval na noção de *quidditas*. Essa noção de verdade centrada no enunciado, no pensamento e no conhecimento, parece possuir uma consistência e validade que a preservou inalterada, imune às transformações da história.

Na recuperação da história do conceito de verdade, encontra-se a noção originária de *aletheia* de que deriva a noção secundária de *adequatio*. Como visto acima, Heidegger considera o suposto sentido literal da palavra como sendo formada por um alfa privativo: *a-letheia*, motivo pelo qual a traduz como *des-velamento*, *des-ocultação*, significando o não esconder-se, o não retrair-se das coisas. *Aletheia* é *Aufdecken*, *Unverborgenheit*, *Entdecken*, desvelamento, não-escondido, ser-descoberto, mas também *Erschlossenwerden*, tornar-se aberto, *Durchsichtigkeit*, transparência do ente. O verdadeiro (*alethes*), o desvelado quer dizer “não mais velado”, “aquilo que é livre do velamento”. A possibilidade de se pensar a verdade como

⁶⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.360-361 (Apêndice 1).

⁶⁸² Ibid., p.26 (§2).

⁶⁸³ Ibid., p.24 (§2).

des-velamento, como aquilo que ocorre quando o ente é des-coberto, é posto em manifesto, pressupõe que ele se retraia, se esconda, exatamente para que possa ocorrer o fenômeno da verdade, que é o não-retraimento, o momento em que o ente deixa de se retirar e se apresenta na transparência de seu ser.

Diferente das suas variantes (*veritas* e suas variações neolatinas como *verdade*, *Truth*, *Wahrheit*), o aspecto relevante da expressão grega é exatamente essa experiência de privação registrada na etimologia da palavra, seu alfa privativo. Essa condição privativa não é irreversível, mas, ao mesmo tempo, é insuperável, porque concerne à própria natureza retraída e evasiva do seer, sua dimensão suspensiva (epocal) enquanto acontecimento apropriativo. Ou seja, para que a verdade possa ocorrer, sempre *historicamente*, como evento de des-velamento, deve haver, como correlato permanente, a retração, o encobrimento do seer. Percebe-se o recorrente antagonismo heideggeriano da copertença do velamento-desvelamento (*aletheia* e *lethe*), um termo não podendo subsistir sem o outro, o que significa afirmar a experiência do velado no seu desvelamento. O desvelado não elide o velamento originário, como a clareira não suprime a escuridão que a ronda, sendo uma fogueira na floresta que alcança a luminosidade de uma senda, ressaltando, pelo contraste, o caráter obscuro que a cerca. O verdadeiro é marcado por uma originária relação com a não verdade, como a luz traz consigo a experiência complementar do obscurecimento prévio e constitutivo. Por isso, a verdade é pensada, por Heidegger, como clareira (*Lichtung*). Explicação filósofo essa irreduzível contraposição:

O *que* então os gregos chamavam de *alethes* (sem-retraimento, verdade)? Não o enunciado, não a proposição e muito menos o conhecimento, mas o ente ele mesmo, a totalidade que forma a natureza, a obra dos homens e a operação de deus. Desde que Aristóteles diz que, na filosofia, trata-se *peri tes aletheias*, ‘da verdade’, ele não quer dizer com isso que a filosofia deveria produzir proposições corretas e válidas, mas ele quer dizer: a filosofia busca o ente no seu sem-retraimento enquanto ente. Por consequência, o ente deve estar antecipada e simultaneamente experimentado em seu *retraimento* – o ente como algo que se põe em retraimento. Essa experiência fundamental do retraimento do ente é manifestamente o solo sobre o qual nasce a *pesquisa* do que *não* está em retraimento. É somente quando o ente é em primeiro lugar experimentado em seu retraimento e no movimento de se retrair, quando o retraimento do ente abraça o homem e, por inteiro, de cima para baixo, o oprime, somente então que o homem pode e deve se colocar no movimento de arrebatá-lo para fora desse retraimento, para colocá-lo na abertura sem retraimento, o que é, também, instalar-se a si mesmo no ente assim liberado do retraimento.⁶⁸⁴

Segundo esse significado, que Heidegger qualifica como “fundamental” e “originário”, a verdade não é um predicado universal do sujeito de uma assertiva. É uma característica do ente: o ente verdadeiro, desvelado é o ente que se mostra na sua essência, naquilo que é,

⁶⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. pp. 29-30 (§2).

por aquilo que é. Os testemunhos filosóficos com os quais Heidegger pretende fundamentar essa sua hipótese são fragmentos poéticos de Parmênides e aforismos de Heráclito. Mas antes que se censure o caráter críptico desses fragmentos, a sua forma lacônica corresponde apropriadamente à natureza sempre parcial da verdade desvelada, que nunca se descobre por inteiro, mas que sempre re-vela e reencobre ao des-cobrir. A natureza poética e fragmentária dos textos originários mobilizados por Heidegger conserva o seu liame originário com a desvelamento que é a essência da verdade, por isso o dizer veritativo não pode nunca ser a explicitação total e definitiva, mas sempre mediante uma fala atravessada e fragmentária, consoante uma intuição provisória, parcial e tateante. Os textos de Heráclito e Parmênides se valem de símbolos mesmo quando preservados na íntegra. Isso é importante para não se objetar que o caráter fragmentário deles advém de um fator extrínseco à sua composição, às vicissitudes da preservação história dos documentos que os contêm.

Nesse contexto, Heidegger analisa a alegoria da caverna de Platão como *locus* privilegiado da compreensão da transição da noção originária de verdade como *aletheia* à noção derivada e dominante de verdade como *adequatio*. A forma simbólica da alegoria é o que lhe confere a possibilidade de registrar a transição entre as duas concepções de verdade. Somente a imagem possui a elasticidade e a polissemia capaz de expressar um tipo de transição epocal como essa. Conceito algum, por mais compreensivo e exaustivo que seja, seria capaz de evidenciar a verdade como desvelamento, até porque ela se retrai por completo de um conceito assim limitador, que queira desvelá-la por completo, sem permitir que ela se retraia no movimento mesmo de descobrimento. Em poucas palavras, a imagem conserva a dinâmica de abertura da verdade como desvelamento, ao passo que o conceito, ao querer encerrá-la na definitividade de seus termos unívocos, acaba por neutralizar a ambiguidade do processo veritativo, que se desvela e encobre ao mesmo tempo. Um conceito que se quer unívoco, fecha-se à abertura inerente ao jogo de claro-escuro da verdade. Ao querer encerrar *conceitualmente* um ente qualquer em uma assertiva, no fundo ocorre um empobrecimento essencial do ser desse ente que se priva de suas possibilidades latentes, retraindo-se em sua abertura ignorada.

Nesse momento, deve-se observar o método exegético de Heidegger, que é o de isolar a alegoria da caverna do contexto dramático a que ela pertence. De fato, os mitos e as alegorias subsistem sem a elucidação alegórica que lhes preenche o sentido. Até porque a explicação racional de uma imagem sempre permanece aquém dela. A imagem é sempre inesgotável e prescinde da explicação discursiva que a elucida. É verdade ainda, que, no caso de um diálogo platônico, a força da imagem resiste ao aparato conceitual e dramático que a cerca, podendo se falar de certa autonomia da alegoria nos diálogos platônicos: pode-se, por exemplo, intuir o

mito escatológico do *Górgias*, sem a discussão sobre a ética do discurso retórico; ou visualizar a imagem das parelhas aladas do *Fedro*, sem debater a natureza da alma e do amor, e assim por diante.

Por outro lado, o essencial da alegoria só é compreensível quando articulado no contexto argumentativo e dramático a que pertencem e de que servem de elucidação imagética e analógica. No caso d'*A República*, a alegoria da caverna só é plenamente inteligível a partir das duas imagens que lhe são imediatamente anteriores, a do sol e a da linha, assim como a partir do contexto de definição da filosofia e do filósofo a partir do livro V da *República*. Ou seja, é sempre necessário encadear a força didática e intuitiva que a alegoria encerra com o contexto dramático específico em que está inserida, a fim de compreender a sua inserção na complexa urdidura do diálogo. Isso porque o tema da alegoria da caverna continua sendo a justiça, a ação do filósofo-educador que se liberta, ascende à dimensão inteligível da realidade, reconhece a fonte promordial e anhipotética de tudo e retorna à pólis, onde vige a retórica, para libertar-educar outros cidadãos, tornando-os filósofos capazes de transcender o reino coercitivo das opiniões.

Essa contextualização é um postulado hermenêutico fundamental, irrenunciável desde que Schleiermacher demonstrou a unidade textual de cada diálogo platônico, a sua coerência interna, a sua autonomia em relação ao *corpus* em geral. Ou seja, consoante a noção de círculo hermenêutico, pode-se provisoriamente isolar um diálogo do conjunto a que ele pertence, articulando todo e parte, que se iluminam reciprocamente. Do mesmo modo, pode-se separar uma parte do diálogo para reinseri-lo posteriormente no todo que o elucida e é por ele elucidado.

Mas essa noção hermenêutica não está em jogo para Heidegger, pois sua leitura de Platão não é esclarecimento hermenêutico ou filológico do sentido imanente de um *texto*, mas a escuta meditativa-confrontativa com a voz do *seer* que ressoa nas palavras fundamentais dos pensadores decisivos da tradição filosófica. Por isso, Heidegger procede com a propositada descontextualização de um trecho do diálogo, a alegoria da caverna, considerando a sua fala de modo autonomizado. Tal como procede na conferência 'Teoria platônica da verdade', estudada a seguir, Heidegger justifica aqui o princípio hermenêutico da meditação histórico-ontológica relacionado à leitura do texto platônico:

Na interpretação que segue, deixaremos de lado deliberadamente o contexto imediato onde aparece a alegoria no diálogo. Além disso nós ficaremos em silêncio em relação a todas as explicações do diálogo como um todo. Para nós, é determinante, e isso é um traço característico da alegoria da caverna, que essa alegoria possa ser to-

mada inteiramente por ela mesma, que nós possamos a extrair do seu contexto sem diminuir nem alterar o que quer que seja o seu conteúdo e significação.⁶⁸⁵

Com a interpretação de verdade como ato de desvelamento *do ente* – e *não* do homem capaz de assertivas *corretas* –, Heidegger se distancia da tradição moderna da ciência que pretende uma verdade exaustiva plasmada num conceito logicamente perfeito, apodítico. A experiência grega originária da verdade é, simultaneamente, o desencobrimento do ser e a sua retração, sendo esta última o retorno do ente ao encobrimento. O fragmento de Heráclito – *a natureza ama esconder-se* – exprime exatamente esse movimento. Movimento aqui, para Heidegger, é o “caminho” que, segundo Parmênides, conduz “para fora dos sentimentos habituais dos homens”⁶⁸⁶. Toda experiência da verdade vela, ao mesmo tempo em que desvela. Conforme a noção grega de amor (*philia*), a natureza (*physis*) ama esconder-se, porque, mesmo que saia do retraimento, a ele retorna, por amá-lo. Não há modo de expor definitivamente a verdade da *physis*, de deixá-la estática no campo descoberto, de descobri-la definitivamente, conceitualmente e deixá-la exposta para sempre. Há uma ambiguidade fundamental nessa concepção heideggeriana, mas que não é ambiguidade de Heidegger, mas da própria verdade como *aletheia*, tal como vivida pelos pensadores originários e testemunhada nas suas palavras fundamentais.

Note-se que Heidegger fala sempre em transição, jamais em desenvolvimento ou progresso, quando compara a insurgência da noção platônica de verdade. Na verdade, o sentido é o inverso: o que ele percebe é uma decadência da noção originária e mais profunda de verdade, uma regressão, um afastamento do modo *mais verdadeiro* de compreender a verdade. Inversamente à dimensão progressista do pensamento moderno, que vincula o transcurso temporal à evolução filosófica, Heidegger acredita que o presente normalmente não tem capacidade de alcançar a grandeza constante do passado originário.

Com efeito, o passado não passou, mas permanece velado nas possibilidades do presente que o despreza por ignorância e decadência. Heidegger, na verdade, distingue as atividades humanas entre essências, em que o surgimento encerra uma grandeza inaudita e incomparável, e inessenciais, em que evoluem e se distanciam do passado. Sendo uma atividade essencial, a filosofia tem em sua origem uma culminância inexistente no seu desenvolvimento ulterior, que não pode senão ser uma decadência quando comparado com essa origem suprema. Nesse sentido, o começo não deve jamais ser considerado primitivo, obscuro, incerto; ao

⁶⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 34 (§2).

⁶⁸⁶ Ibid., pp.30-31 (§2).

contrário, é dele que emerge o que de mais vital e profundo existe na filosofia. Explica Heidegger:

Em tudo o que é inessencial e sem importância, o começo é o que pode ser superado, e é superado; no que é essencial, há, por consequência, o progresso. No que é essencial, ao contrário, e a filosofia faz parte disso, o começo não pode jamais ser superado – não somente ele não é superado, mas ele não pode jamais ser atingido. No que é essencial, o começo é inacessível, o maior, e é porque *nós* não compreendemos mais nada disso que, entre nós, tudo é assim inteiramente degradado, ridículo, assim desregrado e pleno de ignorância. Filosofar sem esse começo passa hoje por uma marca de superioridade. A filosofia obedece a uma lei que lhe é própria; suas apreciações são outras.⁶⁸⁷

Como se pode perceber, a transição da verdade como *aletheia* para a verdade como correção comporta uma barbarização do surgimento originário da filosofia. A noção derivada de adequação diz respeito ao juízo, que deve se adequar à coisa visada; a *aletheia*, por sua vez, concerne o próprio ente, e não uma fala que lhe é exterior. *Aletheia* é a verdade do ente, que se manifesta em seu ser. O inaugural é o maior, o superior, o inatingível. Ao contrário do que se pode pensar a partir da noção científica e metafísica de um conceito *adequado* e *correto*, o derivado é aproximativo, incerto, parcial; também é contaminado em relação à pureza originária. É como se a verdade desveladora da *aletheia* não sofresse nenhuma ingerência epistemológica do homem que a contempla, mas apenas permitisse que o ente se manifestasse puramente em seu ser, sendo esse evento independente do homem, à revelia da sua vontade ou capacidade intelectual de compreendê-lo. Trata-se de duas experiências fundamentais, irreduzíveis entre si: a primeira, originária, é um dar-se do ente na sua transparência, seu vir ao descoberto; a segunda, derivada, uma concordância entre a mente e a coisa no interior de uma proposição lógica. A primeira é a verdade do ente; a segunda, verdade do juízo. Esta última só pode se originar da primeira, que ocorre primeiro quando o ente se faz presente desvelando-se e pondo-se na abertura que o torna inteligível⁶⁸⁸.

Ao distinguir claramente essas formas com que a verdade é compreendida na tradição ocidental, Heidegger não pretende afastá-las por completo, mas perceber exatamente como elas podem ser pensadas por derivação. Ou seja, como do desvelamento do ente pode ter surgido a correção do juízo. Sem dúvida, trata-se de uma virada (*Wendung*) epocal, que ocorre no interior da história da própria verdade, da essenciação do próprio seer que se envia de modos diferente, configurando uma época histórica diversa no primeiro início da filosofia metafísica. Mas, como se tem insistido nesta tese, essa história não é produto da ação humana –

⁶⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'"allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 31 (§2).

⁶⁸⁸ PELUSO, Rosalia. *Logica dell'altro*. Heidegger e Platone. Napoli: Gianni Editori, 2008. p. 38.

não é historiografia -, mas um “evento” que é a mudança essencial da verdade: de desvelamento à adequação. E a alegoria da caverna de Platão registra precisamente essa transição, a mudança da essência da verdade. O não-dito de Platão, contido em toda imagem filosófica autêntica, permite perceber essa transição, que uma leitura apressada simplesmente ignora. A verdade é o dar-se do ser, que doa o ente no desvelamento da sua essência sempre retraída. No texto platônico, porém, essa o processo de transição pode ser observado plenamente, pois ele conserva o momento anterior e o posterior. Na alegoria, o ser se dá tanto como desvelamento (*aletheia*) quanto como adequação (*homoiosis*). O ser se dá como ser e se dá como modo de ser de um ente, ou como ente em geral. A história da verdade se inscreve na história do seer. O modo como se diz a verdade torna-se o modo como se diz o ser. Nesse momento de sua obra, Heidegger imerge no horizonte do acontecimento apropriativo.

3.4A coerção da liberdade: a verdade das sombras

Neste item, entra-se propriamente na análise da alegoria da caverna, tal como desenvolvida por Heidegger no curso *Da essência da verdade*. Heidegger divide a alegoria em quatro estágios: 1. o âmbito das sombras, 2. o âmbito do fogo, 3. O âmbito da luz e 4. o retorno às sombras. O que mais importa, para Heidegger, não são esses estágios isoladamente considerados, mas as *transições* entre eles. São essas passagens que registram a dinâmica da educação e da liberdade humana e que são a consecução da filosofia na existência humana. A essência da verdade e a essência da liberdade humana são correlatas; o ser-aí humano não conquista a liberdade senão atravessando etapas gradativas de zonas mais ou menos iluminadas pela verdade. A educação, por sua vez, é exatamente o processo que liberta o homem das trevas da ignorância ontológica, apresentando-lhe a esfera iluminada dos entes desvelados, a esfera da verdade que se desvela ao seu olhar “correto”, “corrigido”, “direcionado” e “convertido” ao espaço luminoso do ser. Essa “correção” é a “verificação”, a insurgência da verdade, que liberta o homem das sombras da caverna, pelo reconhecimento do caráter obscuro dos entes visados no seu interior, consoante o horizonte cerrado em que se encontra. É necessário, então, libertar-se da caverna para aceder ao seu exterior, em que o horizonte luminoso franqueia entes desvelados pela luz do sol, análogo estrutural da ideia do bem. Ou seja, a primeira noção que Heidegger articula na alegoria da caverna é a relação entre verdade e liberdade, sendo que a educação filosófica é o vínculo que as une, pois é a educação filosófica que conduz o homem à liberdade, à libertação da caverna.

Como se pode notar nessa breve caracterização, a alegoria da caverna articula o problema ontológico ao epistemológico a partir da questão da liberdade e da educação humana. A transição da noção de verdade como fenômeno de desvelamento do ente para a noção de verdade como correção do pensamento-olhar é central nesse contexto. Além disso, o modo como o homem transita por essas etapas, valendo-se da educação libertadora, autenticamente filosófica, desempenha papel central. A liberdade só se perfaz quando o libertado torna-se um libertador de outros prisioneiros, quer dizer, quando o filósofo torna-se educador. O que está em questão na alegoria da caverna é a possibilidade de o homem ter um mundo e existir ontologicamente, isto é, como um ser (ser-aí) para o qual o seu próprio ser torna-se um assunto relevante, existencialmente decisivo. Esse aspecto liga o curso *Da essência da verdade* diretamente à problemática da analítica existencial de *Ser e tempo*, embora o curso enfatize que a verdade como *aletheia* não dependa do homem, pois não é uma verdade subjetiva ou epistemológica, mas um desvelamento da essência do próprio ser. Para Heidegger, “ser-homem significa *também*, entre outras coisas: manter-se no *que se desvela*, estar entorno ao desvelado”⁶⁸⁹.

O homem está sempre, desde sua infância, imerso no *verdadeiro*, no *desvelado* (*to alethes*). Esse é um aspecto que singulariza a interpretação heideggeriana. Segundo ela, o ser-aí sempre tem sempre uma concepção de verdade à sua frente, sempre vive a partir dela. Explicando o modo veritativo do primeiro estágio da alegoria - em que os prisioneiros estão detidos no interior da caverna, com as cabeças e pernas acorrentadas e virados para os reflexos projetados no fundo escuro da caverna -, Heidegger afirma que, mesmo nessa situação, o homem é posto diante do desvelado, do não-escondido, do sem-retraimento (*to alethes*). Heidegger observa que Platão não usa a verdade como adjetivo, como qualidade de algo, mas como substantivo: “a verdade”, “o não-retraído”. *O que é*, a cada momento, desvelado, desencoberto, é outra questão. O homem está sempre no verdadeiro, na verdade. Para Heidegger, ser-homem significa ter uma relação com o desvelado, mesmo na situação insólita e rebaixada da caverna⁶⁹⁰.

O primeiro estágio da caverna é, portanto, uma ilustração do ser-aí em seu cotidiano pré-teórico, habituado e enraizado no mundo das ocupações triviais; o ser-aí sente-se em casa nesse mundo que lhe solicita respostas sedimentadas e socialmente óbvias. Os prisioneiros tomam como medida de verdade e realidade o mundo circundante imediato; eles desconhe-

⁶⁸⁹HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.43 (§3).

⁶⁹⁰Ibidem.

cem outras dimensões da realidade, não reconhecem que estão presos, não imaginam a fonte de luz de que emanam os reflexos de sombra que os absorvem por completo. Em poucas palavras, não sabem que estão diante de sombras, mas as tomam por realidade e, principalmente, por verdadeiras (desveladas). As sombras lhes são o desvelado, o aparente, o desencoberto: a única coisa que têm diante da vista. O ser-aí sempre tem algo em vista, diante de si, que lhe abre o mundo e o enraíza no solo da linguagem corrente. Diz Heidegger no texto ‘A teoria platônica da verdade’, que serve de complemento e desenvolvimento sintético do curso analisado, *Da essência da verdade*:

O que os circunda ali [na caverna] e o que lhes con-cerne é ‘o real’, isto é, o ente. Nessa morada em forma de caverna, eles se sentem ‘no mundo’ e ‘em casa’ e aqui encontram o elemento confiável. [...] no interior da caverna se está sob a posse plena e inequívoca do real. O homem da caverna, ávido de sua ‘visão’, nem sequer suspeita da possibilidade de que o seu real seja apenas algo com caráter de sombra.⁶⁹¹

Como Platão diz claramente na alegoria, os prisioneiros jamais viram nada além de sombras projetadas, de modo que as consideram necessariamente o desvelado, o verdadeiro (*Rep.* 515c). Quando libertado e obrigado a fitar as coisas cuja sombra antes contemplava de modo exclusivo, o recém-liberto as considera menos verdadeiras do que os reflexos, com os quais os seus olhos se habituaram ao longo da vida inteira. O processo todo é marcado por dores e gradativa adaptação do olhar; cada passo de conversão implica redimensionar o estágio anterior, a princípio considerado mais verdadeiro, para depois ser rebaixado numa nova hierarquia que se impõe progressivamente. A vontade do prisioneiro libertado é, assim que possível, voltar ao estágio anterior, em que seus olhos viam com mais facilidade coisas que lhes pareciam mais claras, mais fáceis de serem divisadas. É por causa dessa vontade incoercível de escapar de um processo árduo e aparentemente arbitrário, “de voltar-se, fugindo (de volta), para aquilo que as suas forças conseguem ver”⁶⁹², que Platão reforça o caráter obrigatório e violento dessa dinâmica pedagógico-libertadora. Em nenhum momento é perguntado ao prisioneiro se ele deseja libertar-se, se é da sua vontade passar por um processo gradativo de superação de estágios cognitivos pelo reconhecimento de dimensões mais verdadeiras, mais iluminadas de ente.

Do mesmo modo, quando o prisioneiro voltar à caverna, depois de ter reconhecido a fonte de tudo, o sol, sua visão novamente estaria inapta a contemplar as sombras refletidas

⁶⁹¹ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 226-227. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁶⁹² PLATÃO, *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. revisada. Belém: Ed.Ufpa, 2000. pp. 320-321 (Livro VII, 515e).

pela luz do fogo, agora totalmente obscurecidas e *menos verdadeiras* do que os objetos iluminados pela luz do sol. Com efeito, o prisioneiro que retorna à caverna é alvo de zombaria, considerado como tendo a visão estragada, incapaz de reconhecer as coisas como elas são.

Toda a alegoria é marcada pela inversão de olhares e comparação de estágios diferentes de saber e de ser, em uma palavra, de verdade na sua dupla valência, epistemológica e ontológica. Na direção ascendente, o passo superior é sempre considerado menos verdadeiro, uma vez que se trata da libertação de um prisioneiro cujo olhar ainda não foi “refiticado”, “convertido” à luz superior dos objetos efetivamente mais iluminados. No caminho ascendente, o prisioneiro ignora os estados superiores, dos quais nunca tinha tomado conhecimento. Tudo lhe é novidade e somente a muito custo ele consegue superar, “ser curado” da sua cegueira, que corresponde ao seu estado educacional.

Por outro lado, o caminho de volta, de descida (*katabasis*), caracteriza-se pela dificuldade de ver o que antes lhe parecia claro e verdadeiro, exatamente por ter o homem livre alcançado um grau muito mais transparente e real de contemplação, contemplação de coisas mais verdadeiras e translúcidas. Eis como Heidegger ressalta, ainda no texto ‘A teoria platônica da verdade’, esses “processos” de transição, do “‘real’ habitual e mais próximo” à luz do sol das ideias, e de volta às sombras cavernosas:

As transições da caverna para a luz do dia e daí de volta para a caverna exigem uma readaptação da vista, do escuro para a claridade e da claridade para o escuro. A cada vez, os olhos são aí perturbados, e, em verdade, por razões sempre opostas [...]

Isto significa o seguinte: a partir de um não-saber quase não percebido, o homem pode chegar até lá onde o ente se lhe mostra de maneira mais essencial, lá onde, de imediato, ele não está amadurecido o suficiente para o essencial; ou o homem também pode decair da atitude de um saber essencial, descendendo para o âmbito no qual predomina a presumida realidade, sem estar em condições de reconhecer como o real o que aqui é corriqueiro e usual.⁶⁹³

O movimento descendente é marcado pela consciência do homem livre, que se sente, paradoxalmente, obrigado a retornar à caverna. Dessa vez, ele sabe que descende, que rebaixa o seu olhar, pois já contemplou uma área muito mais luminosa, desvelada, do ente, e isso lhe causa extremo desconforto, de modo que, se pudesse escolher, não retornaria à caverna. De fato, ele só retorna à caverna porque é obrigado. Aqui, percebe-se, mais uma vez, o elemento coercitivo do processo pedagógico: tanto no sentido ascendente, como no sentido descendente, o homem não quer mudar o seu estágio cognitivo. Há uma espécie de força gravitacional de inércia que o impele a permanecer onde está. A aderência do estágio inicial se dá por ignorância pura e simples da existência de dimensões superiores da realidade. Quando conquista o

⁶⁹³ HEIDEGGER, M. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 228. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

estágio elevado, fora da caverna, o filósofo não quer rebaixar-se e conviver com cegos que não o entendem, zombam dele e que desejam matá-lo por constituir uma ameaça à sedimentação do seu mundo, da estabilidade da linguagem e a estabilidade das imagens projetadas. O filósofo entre filodóxos - o dialético entre retóricos, o clarividente entre os cegos, o cão entre lobos – constitui uma afronta que pode lhe custar a vida. Note-se aqui a contraposição entre o filósofo singular e a pluralidade, os muitos que o oprimem por não entendê-lo, por sentirem-se ameaçados por ele.

Naturalmente, toda a alegoria é uma representação imagética da existência das ideias, “o propriamente ente do ente”, “o aspecto”, não como mera “aparência exterior”, mas como aquilo que “vem à tona”, que se “apresenta”, que se faz presente, que se “presentifica”. Diz Heidegger: “Postando-se em seu ‘aspecto’ [*eidos* ou *idea*], o próprio ente se mostra.”⁶⁹⁴ É só a partir dessa outra dimensão da realidade e da verdade, a metafísica-eidética, que se pode reconhecer o caráter derivado e secundário dos entes sensíveis. Sem a apreensão da ideia, o ente sensível sempre se apresentará como primordial, como primeiro, como único. Quer dizer, um filósofo não pode simplesmente afirmar a um prisioneiro da caverna, cujo conhecimento exclusivo é o desvelado pelas sombras, que tudo aquilo que ele vê não passa de sombras, porque o prisioneiro nunca apreendeu uma ideia, sequer sabe que ela existe. Daí a dominância desse estado primeiro em que todos os homens se encontram desde que nascem. Explica Heidegger:

Segundo Platão, se o homem não tivesse em vista essas ideias, isto é, o respectivo ‘aspecto’ das coisas, seres vivos, homens, número, deuses, então jamais conseguiria apreender isto ou aquilo como uma casa, como uma árvore, como um deus. É muito comum o homem imaginar que está vendo diretamente esta casa e aquela árvore e, assim, cada ente. De imediato e na maioria das vezes, o homem nem desconfia que tudo o que para ele vale corriqueiramente como ‘o real’, ele o vê sempre apenas sob a luz das ‘ideias’. O que se presume ser a única coisa real, o real de modo próprio, o imediatamente visível, audível, apreensível, calculável, segundo Platão, continua sendo sempre apenas o assombreamento da ideia, e, por conseguinte, uma sombra. Isto, que lhe é o mais próximo e que possui, no entanto, o caráter de sombra, mantém o homem cotidianamente em um cativeiro. Ele vive em uma prisão, deixando atrás de si todas as ‘ideias’. E visto que de modo algum reconhece essa prisão como tal, considera o âmbito cotidiano sob a abóbada celeste como o espaço de jogo da experiência e do julgamento, o único que fornece uma medida para todas as coisas e relações e o único a normatizar seu processo de preparação e estabelecimento.⁶⁹⁵

O que Heidegger ressalta nessa passagem importante é a autossuficiência da caverna. Nela, os prisioneiros não se perguntam pelo grau de desvelamento dos entes que lhes são apresentados cotidianamente. Eles não sentem falta de nada, não sabem de seu estado cativo. Como os prisioneiros não têm qualquer relação com o fogo atrás deles – pelas correias nas

⁶⁹⁴ HEIDEGGER, M. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 228. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 226-250.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 226-250.

pernas e nos pescoços que os direcionam ao fundo projetado da caverna -, eles não estabelecem a relação de original e cópia, sendo essa relação o fundamento do paradigma eidético que estrutura o pensamento metafísico de Platão. Com efeito, no curso *Da essência da verdade*, Heidegger observa que os prisioneiros não tem nenhuma relação com a luz *enquanto tal*, sendo, portanto, incapazes de discernir entre luz e escuridão, porque não estabeleceram a diferença entre fogo e claridade. O fogo é a fonte da luz, o que fornece a claridade, embora com ela não se confunda (do mesmo modo como a ideia do bem não se confunde com a essência que ela confere às ideias)⁶⁹⁶. Por isso, o *ser* das sombras não é e não pode ser questionado por eles.

Ou seja, a verdade das sombras é a abertura prévia do modo como os entes podem ser visualizados e apreendidos pelos homens acorrentados. Na imagem de Platão, Heidegger intui a verdade como *clareira* (*Lichtung*), como a abertura ontológica que permite a mostraçã dos entes em geral, sendo que a verdade dos entes (verdade ôntica) depende da verdade do ser (verdade ontológica). Mas a noção de *clareira*, com que Heidegger desenvolve ulteriormente a especulação sobre a essência da verdade, retrocede ainda aquém da verdade ontológica do ser, em direção a um horizonte ainda mais original, que é a abertura “onde o ser se dá o homem o pode receber”, “onde o ser se abriga e o homem pode velar por ele”⁶⁹⁷. Ou seja, a essência da *aletheia* é a *clareira* (*Lichtung*), que é a abertura prévia que permite que ser e ser-aí sejam e se reúnam.

Na alegoria da caverna, os prisioneiros se encontram imersos no desvelado, mas são incapazes de ir ao encontro da essência dos entes. Tomam espontânea e irrefletidamente o desvelado como o ente (*ta onta*) e isso lhes basta; vivem a funcionalidade e a disponibilidade das coisas cotidianas, no interior da linguagem comum por todos compartilhada e vivida. Não carecem de qualquer indagação que os faça transcender essa vivência cotidiana, essa experiência comum e pré-concebida, pré-determinada.

Para Heidegger, a liberdade é sempre ontológica; o cativo é uma relação degradada com o ser, uma relação que não o alcança, que se restringe ao ente e o toma como totalidade. Para usar a terminologia de *Ser e tempo*, os prisioneiros vivem num mundo significativo e inteligível, mas nunca se perguntam *o que* torna esse mundo significativo e inteligível; eles não se questionam por que as coisas fazem sentido para eles do modo como o fazem. Eles

⁶⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.44 (§3).

⁶⁹⁷ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.101.

estão totalmente inseridos num mundo que lhes parece uma totalidade perfeita, de tal modo que são incapazes de questioná-la ou pensá-la como parcial ou redutora. Vivem num mundo inteiramente “pré-ontológico”, pois o ser dos entes que os cercam não é jamais questionado. Eles convivem com uma pré-compreensão de ser sem se dar conta disso, porque nunca questionam o ser dos entes, muito menos o ser em si mesmo. Se os prisioneiros desconhecem a existência do fogo, como poderiam intuir a existência do sol? Não há nada no estado dos prisioneiros que lhes permita reconhecer o caráter derivado dos entes que se lhe desvelam como sombras; toda tentativa de convencê-los do contrário é considerada uma desordem mental. Como diz Heidegger, não há nada dentro da caverna “que fale de adequação, de retificação, nem de acordo.”⁶⁹⁸

Esse horizonte circunscrito e restringente só é rompido quando, de repente, um prisioneiro é libertado. *Algo* acontece com o homem, diz Heidegger: *o que é* admite gradações, a realidade é aprofundada, redimensionada. A mudança de estado do homem, concernente à sua liberdade, diz respeito principalmente à verdade que lhe é desvelada, à abertura que lhe descobre os entes cujas sombras antes ele contemplava. Quando desacorrentado e virado para trás, em direção ao fogo, o prisioneiro se acanha, sofre com a luz do fogo que lhe turva a visão e deseja voltar ao lugar originário, pois seus olhos estão acostumados com aquele nível de luz, é dizer, aquele grau de desvelamento.

Nada obstante, agora a realidade se lhe apresenta de modo dual, há as sombras e há os entes sensíveis, cada qual com um nível claramente distinto de realidade e de verdade, com uma relação própria com a luz que as tornam visíveis, que as posicionam no descoberto. Heidegger nota que a totalidade se cinde naquilo que é “mais ente” e naquilo que é “menos ente”. A proximidade ou o distanciamento em relação ao ente altera o próprio ente, que se desvela mais ou menos, a depender de onde esteja o ser-aí e para onde ele olha. Agora, nesse segundo estágio, em que desponta a ameaçadora liberdade ontológica, já se pode falar em retificação do olhar, do obscuro e encoberto ao mais luminoso e desvelado. Em outras palavras, há o mais e menos verdadeiro, mais ou menos desvelado (*alethes*). A transformação na essência da verdade se baseia na relação de dependência e derivação da *verdade-adequação* à *verdade-desvelamento*. Esse é o núcleo da interpretação heideggeriana sobre a dupla essência da verdade:

a ‘retificação’ entra em cena, e na verdade sob a mesma forma comparativa [como a verdade], no seio de uma escala: ela comporta *graus*. A retificação da visão e da consideração das coisas, e por consequência da determinação e da enunciação, *se*

⁶⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.48 (§3).

funda sobre o nosso modo de estar a cada vez voltado ao ente e perto dele, ou seja depende da *maneira* com que, a cada vez, o ente se põe a descoberto. A verdade como retificação se funda sobre a verdade como abertura sem retraimento. Nós vemos agora, ainda que grosseiramente, surgir pela primeira vez uma *conexão* entre as duas formas essenciais (os dois conceitos de verdade) que nós simplesmente justapomos e identificamos separadamente no começo. A verdade como retificação do enunciado não é absolutamente possível sem a verdade como des-velamento do ente. Pois aquilo sobre o que o enunciado deve se adequar para poder ser correto já deve estar previamente desvelado. [...] É isso que significa esta frase simples e límpida de Platão: ‘aquele que está voltado ao que detém mais ente vê e fala de modo mais correto’.⁶⁹⁹

Com base nesse importante excerto de Heidegger, percebem-se três dimensões de transformação: 1. na liberdade do homem, em cuja existência se dá o não-velamento veritativo (nível existencial); 2. nos entes desvelados (nível ontológico) e 3. no modo de conhecê-los (nível epistemológico). No entanto, o tipo de relação do ser-livre do homem, a visão na luz e o grau de verdade do ente só serão percebidos no próximo estágio da alegoria, que trata da liberação propriamente dita do homem à luz original. Nesse momento, Heidegger afirma apenas que o des-velamento *se dá* e solicita a liberdade do homem para enfrentá-lo, para adaptar-se ao seu novo modo, mais luminoso, de apresentação. A liberdade do homem é necessária para a consecução da verdade porque, de imediato, o homem a reprime e a nega, demonstrando a sua incapacidade de diferenciar as sombras das coisas sensíveis das quais as sombras provêm. Esse é um passo decisivo da interpretação heideggeriana, passo que marcará a diferença aletética e metafísica entre o segundo e o terceiro estágio.

O homem, ele mesmo, não promove a diferenciação aletética entre os entes e as sombras, mas, num primeiro momento, se depara violentamente com essa diferença. Nessa etapa, ele não percebe e chega a negar a diferença, recusando-se a contemplá-la, exatamente porque seus olhos não são capazes de divisá-la apropriadamente. Heidegger ressalta que o homem recém-libertado não é capaz de suportar a diferença metafísica que se instaura sob os seus olhos porque ele está inserido no acontecimento que a origina, que é propriamente o acontecimento da verdade: “Mas a diferença tem lugar na *efetuação* da diferenciação. Efetuar a diferenciação, isso seria ser-homem, existir.”⁷⁰⁰ Ou seja, a verdade não é um ato cognitivo humano propriamente dito, mas a exposição da existência no campo do desvelado, a capacidade de resistir à *clareira* que num primeiro momento enceguece, capacidade de permanecer no horizonte da distinção, presenciando o modo com a verdade redimensiona os entes em sombras a partir da presentificação dos entes mais reais, mais verdadeiros. Só então, depois de presenciar esse acontecimento de desvelamento, o homem pode corrigir seu olhar, adequar seu juízo

⁶⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.53 (§4).

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 56 (§4).

ao ente mais verdadeiro, conceituando e analisando as estatuetas (entes sensíveis) e não as sombras projetadas no fundo da caverna. Mas isso não se dá no segundo estágio, pois, libertado à revelia da sua vontade, o homem não participa dessa sua primeira libertação, não a deseja – ele é como que arrastado e coagido a desprender-se. Ao contrário, se puder escolher prefere retornar ao estado anterior de cárcere, de visão das sombras. Heidegger diz que “ele não quer participar da sua própria libertação”, pois:

A retirada das correntes, por consequência, não é uma libertação efetiva do homem. Essa retirada permanece exterior, ela não alcança o homem no seu Si-mesmo mais próprio. Somente o ambiente muda sem que seu estado íntimo, sua vontade sejam transformados. Depois de ter sido libertado, o prisioneiro tem realmente uma *vontade*, mas é a de retornar ao cárcere. Desejando isso, ele não quer ver: ele não quer participar da sua própria libertação. Ele se furta e recua diante da intimação que lhe ordena de abandonar por completo sua situação anterior. Ele está, aliás, muito longe de entender que o homem não é senão aquilo que tem a força de se intimar a ele mesmo, e não é senão por isso que ele tem essa força.

O segundo estado se cumpre com a frustração dessa libertação. A libertação é encurtada porque aquele a quem ela se destina não a compreende. A libertação não pode ser genuína senão quando o libertado se liberta a si mesmo, ou seja se ele consegue conquistá-la a si mesmo e consegue preservar-se no fundo da sua essência.⁷⁰¹

E por que o homem reluta em afirmar a liberdade de enfrentar a verdade? Por que hesita e quer voltar para a situação anterior? Exatamente porque a verdade ainda não fez o arco que atravessa a liberdade humana e a orienta ao âmbito do desvelamento pleno. Por enquanto, “ele é simplesmente colocado diante das coisas que cintilam na luz, longe do que antes ele via.”⁷⁰² Essas novas coisas são imediatamente comparadas às coisas que ele via anteriormente. Essa alteração provoca apenas uma distração, pois o que lhe é mostrado não adquire nenhuma determinação ou clareza. Por não ter protagonizado a sua libertação, o homem ainda não pode ser considerado efetivamente livre, ele não reconhece o que realmente o acorrentava. Sem reconhecimento da patologia, não se pode apreciar corretamente a doença, muito menos prescrever o remédio. O que está em jogo, para Heidegger, é a descrição do estado decaído do ser-aí, acomodado aos grilhões da caverna. Esse cárcere é, a um só tempo, ontológico e social. Na caverna que o aprisiona, o prisioneiro não supõe o que pode lhe acontecer quando contemplar a luz, seus olhos não ardem diante da escuridão a que está submetido. Em meio às sombras, a realidade circundante não lhe demanda grandes esforços, tudo acontece por si só, numa maré opressiva de cotidianidade. Como diz Heidegger, “nos grilhões, ele encontra o seu solo familiar, diante das coisas que ocorrem por si mesmas, e que compõem o

⁷⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.55 (§4).

⁷⁰² *Ibidem*.

conjunto das ‘coisas correntes’⁷⁰³. Essas coisas correntes não lhe causam qualquer desconforto, não provocam qualquer contrariedade ou apresentam qualquer contradição: sobre elas, todo o mundo está de acordo. “O critério essencial para determinar o que é mais ou menos descoberto é a preservação da tranquilidade [da imperturbabilidade] das ocupações cotidianas, ao abrigo de toda reflexão, de toda exigência e todo comando.”⁷⁰⁴

Como observa Ralkowski⁷⁰⁵, a noção de liberdade ínsita à imagem da libertação do prisioneiro da caverna remete à discussão sobre a autenticidade, central em *Ser e tempo*, sobre a tendência do ser-aí de recusar a sua responsabilidade de escolher seu futuro, ou seja, de assumir a responsabilidade que lhe é própria, de decidir quem ele pode ser, a partir das possibilidades que lhe descortinam o horizonte em que está inserido⁷⁰⁶. Ao contrário, a inclinação decadente – decadente do ponto de vista ontológico, não meramente social ou cultural -, dizia-se, essa inclinação *ontologicamente* decadente do ser-aí corresponde à sua preferência de deixar-se absorver no mundo das preocupações convencionais, evidenciadas principalmente na linguagem desgastada do cotidiano, o falatório que circunscreve as suas possibilidades, como refletido no item 3.2., quando se tratou do velamento do logos cotidiano no curso sobre o diálogo *O Sofista*.

No âmbito do curso *Da essência da verdade*, essa decadência tem seu sentido alargado e é ainda mais decisiva, pois ela obstrui a efetivação inicial da verdade em sua plenitude. A diferença aletética entre as sombras e os entes sensíveis *apenas se anuncia*, mas não se efetiva, porque não encontra a correlata afirmação da liberdade humana capaz de acolhê-la. Ao contrário, o prisioneiro é afetado pela violência do fenômeno da verdade que lhe arde os olhos e deseja recuar ao seu estado anterior, impedindo que a verdade reluza plenamente, ou seja, encontre seu solo epistemológico. Mais uma vez, percebe-se a conexão veritativa de ente desvelado, conhecimento verdadeiro e liberdade do ser-aí.

Em relação a *Ser e tempo*, a decisão fundamental não é mais entre o que o *próprio* ser-aí faz e o que *eles fazem* (o que *a gente, impessoalmente*, comentefaz). Agora, no curso *Da essência da verdade*, a decisão é entre expor-se ao mais desvelado ou recuar ao menos desve-

⁷⁰³ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.54 (§4).

⁷⁰⁴ Ibidem.

⁷⁰⁵ RALKOWSKI, M. *Heidegger's platonism*. Londres-Nova Iorque: Continuum, 2009. p. 68.

⁷⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2ª edição. Tradução revisada e apresentação de S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 241 (§38).

lado. De todo modo, como nota Ralkowski⁷⁰⁷, há um claro paralelismo entre essas escolhas fundamentais: ambas enraízam-se na familiaridade com um mundo sedimentado e dependem de uma imersão do homem em si mesmo, na radicalidade de suas possibilidades, no reconhecimento de seu *poder-ser*. Ambas implicam uma ruptura com as atividades normais, socialmente aceitas e culturalmente cristalizadas. Nos dois casos, a resistência à liberdade é compreensível pela “enfermidade” que caracteriza o estado originário de decadência, sendo a libertação autêntica uma espécie de cura.

Por enquanto, a libertação é uma forma de coerção, o prisioneiro não a interiorizou, não a assumiu como sua determinação mais própria e essencial, não redirecionou a sua visão, não se converteu à fonte de luz. Ou seja, o prisioneiro não exerceu a capacidade de liberdade e verdade que caracteriza essencialmente a sua *ek-sistência*, tal como exposto de forma lapidar no texto ‘A essência da verdade’, comentado acima no item 1.4. O sucesso da libertação só se dá quando o prisioneiro se expõe, ele mesmo, à luz do desvelamento e enfrenta a claridade da verdade.

3.5A consecução filosófica da liberdade humana

O item anterior tratou dos dois primeiros estágios em que Heidegger divide a sua análise da alegoria platônica da caverna. Os títulos das partes e dos parágrafos do curso *Da essência da verdade* estudados até aqui servem de recapitulação dos tópicos tratados: A. O primeiro estágio (514a2 - 515c3): a situação do homem na caverna subterrânea, §3. O que é desvelado na caverna: as sombras que se mostram aos prisioneiros; B. O segundo estágio (515c4 – 515e5): uma ‘libertação’ do homem no interior da caverna, §4. Novos traços da *aletheiarevelados* pelo fracasso da tentativa de libertação. O título desse último parágrafo – que registra o insucesso e a insuficiência da primeira forma de libertação - é particularmente importante para o presente item, pois é somente nesse terceiro estágio que se dá a libertação propriamente ditado homem à luz originária do sol (ideia do bem). Diferente da primeira forma, extrínseca de liberdade, a liberdade autêntica conduz o homem para fora da caverna, onde ele pode contemplar a fonte verdadeira de toda luz, o *aberto* (*das Offene*) da clareira, em que o ser se desvela (*aletheia*).

Para Heidegger, a essência do homem é a existência (*Ex-istenz*), o que significa sair de si em direção à verdade. Entretanto, como há gradações de desvelamento veritativo, há níveis

⁷⁰⁷RALKOWSKI, M. *Heidegger's platonism*. Londres-Nova Iorque: Continuum, 2009. pp. 68.-69.

de liberdade com que o ser-aí percorre do menos ao mais descoberto. Ser-livre é um percurso de libertação, um movimento direcionado à luz da inteligibilidade - ao fogo, num primeiro momento -, em seguida para além dele – para a luz do dia. O escopo é sempre os entes mais desvelados, que são também mais entes, ou seja, entes dotados de mais ser por estarem mais iluminados. São entes ontologicamente superiores, dotados de mais substância porque mais desvelados. Nesse momento, trata-se de uma “libertação genuína”, que liberta o prisioneiro da ditadura do impessoal e das categorias reificantes de seu horizonte, além de permitir o discernimento do caráter derivado das sombras, isto é, de considerá-las *como* sombras, como aspectos menos desvelados da realidade, revelações parciais do que real e efetivamente é.

Essa libertação autêntica se dá quando o prisioneiro é arrastado, súbita e violentamente, da caverna até o seu exterior, por uma “rampa rude e empinada” (*Rep.* 515e). Quando atinge o exterior da caverna, não sem intensa dor – mais ainda do que sofrera na primeira libertação -, o prisioneiro passa por uma “lenta familiarização”, nem tanto com as coisas, mas com a iluminação e com a luz mesma. Do mesmo modo como quando se voltou ao fogo pela primeira vez, acostumando-se gradativamente à luz que dele emana, nesse momento o prisioneiro custa ainda mais a habituar-se ao clarão do sol, precisando de bastante tempo para ver as coisas ainda mais desveladas e intensamente iluminadas. Após essa longa habituação que lhe franqueia um novo ponto de referência e “morada”, o libertado reconhece a prioridade e a superioridade da região em que se encontra e não deseja retornar à caverna - reino do ilusório e da opinião infundada. A liberdade autêntica compromete a existência como um todo, demanda coragem e perseverança para ultrapassar todos os passos da subida íngreme e farpada; a verdadeira libertação não permite o desvio de qualquer etapa – o que corresponderá, analogicamente, a formação integral nas ciências matemáticas (embora esse tema seja mencionado apenas de passagem no curso, que não aprofunda a questão da formação científica propriamente dita). Heidegger enfatiza a necessidade da virtude da coragem de enfrentar cada etapa da subida, assim como de resistir à dor que a luz abundante causa.

A interpretação de Heidegger dessa passagem crucial do diálogo concerne à liberdade autêntica, que é não só uma liberdade *da* sedimentação e *da* falsa evidência da inteligibilidade cotidiana da caverna; mas é uma liberdade que se expõe à fonte primordial da luz, o sol – filho-análogo da ideia do bem -, que desvela ao prisioneiro o seu caráter de *pode ser*, ou seja, revela-lhe que ele é o seu *poder-ser*, seu campo de possibilidade. O caráter de *poder-ser* que caracteriza essencialmente o ser-aí humano não é reconhecido pelo horizonte restritivo e encurtado pela linguagem da caverna. Do mesmo modo, a ideia do bem, analogicamente, o sol, permite que os entes sejam desencobertos, *sendo aquilo que são*. Isso significa que o ser-

aí se desvencilhardas cristalizações impessoais da caverna, rompendo com a dominância “metafísica” da compreensão corriqueira do falatório. Agora, a liberdade é redimensionada, de negativa passa a ser positiva. Mas o que isso significa?

A primeira libertação, que caracteriza o segundo estágio divisado por Heidegger, é marcada pelo desvencilhar-se *dos* grilhões, o que pressupõe um estado prévio de avassalamento, de dependência *a* alguma coisa. Essa é a essência da liberdade negativa para Heidegger, não estar preso *a* algo, a ausência de qualquer vínculo. Ora, não estar vinculado a nada gera incerteza; o homem não se encontra a si mesmo, se sente perdido, desorientado. É exatamente esse estado de falta de apoio e direção que leva o prisioneiro a querer retornar ao mundo fixo e estável das sombras, onde ele se reconhecia e interagia sem dificuldade com os outros homens. A liberdade negativa é marcada pela instabilidade, pela ausência de fundamento. Mas, se o prisioneiro retornar ao mundo das sombras, ele abdica da sua liberdade. Apenas se ele der um passo adiante e superar a negatividade da primeira dimensão da liberdade, é que ele pode afirmar a liberdade positiva, a que pertencem a segurança e a constância. A liberdade positiva é autêntica porque é *ser-livre-para* – em vista de algo não previamente determinado por ninguém senão pelo próprio ser-aí. A liberdade positiva difere da negativa, que é apenas *ser-livre-de*. Como explica Heidegger:

A relação com o que *libera* (com a luz) é, ele-mesma, *libertação*. A libertação propriamente dita consiste em *se-vincular* a um projeto, - não apenas aceitar simplesmente estar ligado a um vínculo, mas se-conceder-a-si-mesmo-por-si-mesmo-um-vínculo, e em verdade um vínculo que permanece obrigatório desde já e antecipadamente de tal modo que todo comportamento ulterior particular não pode ser e tornar-se livre que por esse meio⁷⁰⁸.

O símbolo da liberdade positiva e autêntica, portanto, é a ascensão à luz do dia e à contemplação do sol, denotando o caráter ativo que reforça a diferença em relação à liberdade negativa, cujo símbolo é a simples retirada dos grilhões, sem que o recém-liberto participe desse processo e o entenda. Como visto, essa incompreensão o faz querer retornar ao estado anterior de cativo. Na verdade, tornar-se positivamente livre significa ver na luz e, principalmente, deter um olhar “portador de luz” (*Lichtblick*), iluminador. Isso significa o olhar que projeta, que abre espaço, que desvenda rumos. Heidegger utiliza, nesse passo da argumentação, a expressão “clareira na floresta”, que significa a abertura que a luminosidade provoca numa passagem antes obstruída pela escuridão. A noção de clareira (*Lichtung*) é articulada como a própria essência da verdade, do desvelamento do ser enquanto acontecimento apropriativo. Isso porque a obscuridade impede, dissimula que as coisas se mostrem, ao passo que

⁷⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' “allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.78 (§7).

a luz – a verdade, o desvelamento – libera a passagem, esclarece os caminhos possíveis. Essa noção heideggeriana aponta para a libertação das possibilidades latentes do ser para a provocação que o homem livre é capaz de efetuar. Essas possibilidades permanecem, antes, acobertadas pela obscuridade das sedimentações semânticas da linguagem cotidiana.

Tomando as palavras e expressões do próprio Heidegger, a relação entre ser e liberdade pode ser entendida do seguinte modo: É somente a partir e no interior da luz que o ente torna-se mais ente, que o seu ser é liberado para tornar o ente o que ele pode ser e ainda não é. Tornar-se livre é acordar-se com o ser, considerado em si mesmo, e isso permite que o ente *seja* ente como tal. O fato de o ente tornar-se mais ou menos ente depende da liberdade do homem, e a grandeza da liberdade se mede pela originalidade, pela amplitude e pela firmeza da obrigação que o homem se estabelece. Isso se compreende *unicamente* no interior do ser-aí, que supera a solidão e o estar-jogado de sua proveniência e seu advir historial. Quanto mais a obrigação é originária, mais a proximidade em relação ao ente é grande.⁷⁰⁹ Para Heidegger, tornar-se livre para o ente é vê-lo na luz, o que significa efetuar um *projeto de ser* onde o aspecto, a figura do ente é projetada, colhida e presentificada antecipadamente.

Para ilustrar essa liberdade do ser-aí em relação às possibilidades do ser, essa liberdade que é entendida como o projeto de ser que esboça de antemão o seu aspecto eidético, Heidegger apresenta três exemplos emblemáticos: a ciência moderna, a ciência histórica e a poesia. Convém retomar esse último exemplo, por concernir - além da grande poesia de Homero, Virgílio, Dante, Shakespeare e Goethe - exatamente à “filosofia originária”, categoria com que Heidegger parece compreender a filosofia de Platão.

Em primeiro lugar, deve-se afastar toda compreensão-redução estética da arte, consoante o projeto posterior de destruição da estética que corresponde à destruição da história da ontologia. Nesse curso, Heidegger limita-se a explicar que a essência da arte não é a expressão da “vida da alma” de um dado momento histórico, posteriormente reconhecida e admirada por outras épocas. Tampouco a essência da arte corresponde à reprodução exata e rigorosa da realidade, nem a produção, a-presentação de algo para a aprovação ou a provocação de prazer. Nada disso. A essência da arte, para Heidegger, consiste, ao contrário, no fato de o artista ter a visão livre e luminosa, voltada ao possível e plasmada na obra. O que, no ente, é possibilidade retraída, latente, ainda não-verdadeira porque velada, ao artista sobressai como verdade a ser *provocada*, a ser figurada na obra. A essa essência veritativa da obra de arte, Heidegger cha-

⁷⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.80 (§8).

ma de “descoberta do efetivo” e é a expressão máxima da liberdade do ser-aí. “A poesia torna o ente mais ente”, assevera Heidegger⁷¹⁰.

Mas o que simboliza e significa essa luz da verdade e da liberdade? A dimensão existencial até aqui explorada é indissociável da dimensão ontológica das ideias, sem as quais os entes não podem ser conhecidos. É a ideia que o libertado passa a contemplar; a ideia é a verdade, o ser do ente, aquilo que o torna *o que* ele é, a sua *essência*, a sua *quididade*. Naturalmente, a ideia é vista com a razão, com o pensamento (*nous*), sendo o olho sensível uma metáfora para exprimir essa faculdade puramente intelectual. Heidegger afirma que o olho sensível jamais *viu* efetivamente um ente, a menos que tenha antes contemplado, intelectualmente, a sua ideia. Sem essa contemplação intelectual prévia, não se sabe que o ente é um ente, não se tem a dimensão ontológica da dimensão inteligível que o fundamenta. O prisioneiro da caverna só vê entes, acha que só há entes, por isso não os compreende; não os compreende porque desconhece a existência do ser, está totalmente incapacitado de contemplá-los efetivamente; não supõe que existem ideais inteligíveis que são paradigmas eidéticos que lhe fornecem critérios de juízo e existência⁷¹¹. Como Heidegger articula exatamente a relação entre ideia e luz, como luz que desvela o ser do ente (*aletheia*)?

A ideia é o que expõe o ser do ente, o que torna o ser visível, o que permite a visão intelectual alcançá-lo, iluminando-o. Trata-se de uma a-presentação, uma presentificação da essência do ente aos olhos intelectuais do homem, que, desse modo, divisa *claramente* o ser do ente⁷¹². É essa clareza no olhar que está em jogo, o olhar só pode contemplar o que está banhado com a luz eidética da ideia do bem – metaforizada pelo sol.

As ideias são o ser, o que é de mais ente nos entes. Correlativamente, as ideias são o mais verdadeiro, o mais luminoso. Como Heidegger explica essa dupla caracterização, das ideias como o que há de mais ente e como o que é mais verdadeiro? Trata-se da íntima relação que entretêm *idea* e *aletheia*, núcleo do platonismo segundo Heidegger. O mais verdadeiro, o mais desvelado: esse superlativo significa que a ideia é o que, em primeiro lugar, subtrai-se ao velamento, o que se antecipa em desvelar-se, em expor-se, o que consegue romper com a escuridão. Retomando a metáfora da clareira na floresta, que *abre* espaço para a visão da verdade e para o caminho da liberdade – pois não há *aletheia* sem *Lichtung* -, a ideia é o mais des-

⁷¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 83-84 (§8).

⁷¹¹ Ibid., p. 71-72 (§6, a).

⁷¹² Ibid., p. p. 77 (§6, c).

velado exatamente porque abre o caminho, precedendo-os, para que os entes *sejam* e *sejam vistos*. Como isso se dá?

Ontologicamente: isto é, sendo o que há de mais ente nos entes, sendo-lhes o fundamento de ser. Só o ser pode desvelar o ente, de outro modo ele permanece obscurecido, restrito ao seu aspecto meramente sensível, visual. Sem a intelecção da essência, um ente permanece obscuro, pois reduzido à sua dimensão sensível. É esse o sentido da metáfora visual para Heidegger. Conhecer empiricamente, ou melhor, apreender apenas com os sentidos é o modo restritivo com que os prisioneiros vivem na caverna, um mundo escuro e fluído ao extremo, sem qualquer sedimentação metafísica, totalmente dúctil e suscetível de ser explorado retoricamente pelos sofistas – o que confere a dimensão política à alegoria. Heidegger explica que o não-velado do ente fulgura do seu ser, da ideia, da verdade. O mais manifesto expõe, evidencia o ente, nele mesmo, isto é, o seu ser. O ser é a verdade do ente, o que equivale dizer que a verdade de um ente é seu ser; não há *aletheia* sem *idea* e reciprocamente. Na ideia, resplandece ontologicamente a verdade do ente. Como sublinha Heidegger, a ideia é o originariamente desvelado, não-retraído. É a própria manifestação da verdade desvelada do ente. A ideia não pode senão ser verdadeira, pois é, em si mesma, luminosa.⁷¹³

Conforme explicado no capítulo anterior, a *idea* platônica relaciona-se intimamente com a visão que a engendra. O caráter acentuadamente fenomenológico da interpretação de Heidegger se faz presente na compreensão da ideia como não sendo algo nem objetivo, nem subjetivo. A ideia não é objetiva porque não preexiste autonomamente em relação ao olhar que a desvela, em algum lugar obscuro ou desconhecido. Tampouco a ideia é um produto subjetivo, um construto do sujeito que a projeta intelectualmente.

Heidegger insiste que essas duas formas de pensamento, no fundo correspondentes, são faces invertidas da mesma moeda errônea, que impede a compreensão efetiva da verdade da ideia. Como não se sabe *onde* estaria a ideia antes de conhecê-la, postula-se que se trata de um “valor em si”, disfarçando seu caráter subjetivo, como Nietzsche soube mostrar. Quando considerada subjetiva, a ideia não passa de uma suposição, de um “como se”, “um simples produto fantasmagórico da imaginação”⁷¹⁴.

Segundo Heidegger, a distinção entre sujeito-objeto é a distinção mais problemática que pode haver, e foi a essa mistificação que a filosofia se entregou ao longo de sua história. Dada essa confusão do problema central da filosofia, o caminho dessa tradição metafísica

⁷¹³ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.90 (§9, a).

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 92 (§9, b).

rendeu-se à assimilação não-filosófica das ideias platônicas ao pensamento criador do Deus cristão, como em Santo Agostinho. Do mesmo modo, o crepúsculo da metafísica se dá, em grande estilo, com o idealismo do Espírito absoluto de Hegel.

Mas só é possível pensar o ser em termos de sujeito-objeto? A fenomenologia visa exatamente a reagir contra essa delimitação redutora, pensando-o na unidade categorial do ato intencional, que visa o universal no particular, sem abstraí-lo ou hipostasiá-lo. No curso em análise, Heidegger promove uma penetrante interpretação fenomenológica da ideia platônica ao considerá-la uma em relação ao ato pré-figurador da visão que a divide. A noção-chave para compreender a ideia platônica é a dimensão eidética, isto é, visual. A ideia é o que é visto, o que é contemplado, é o aspecto exterior que é dividido por um olhar; a forma eidética que o olhar contorna e delimita. O decisivo para Heidegger é a unidade originária entre o que contempla e o que é contemplado. Nenhum dos dois preexiste ou subsiste fora da relação eidética-fenomenológica que os constitui. Fora da intelecção eidética, o homem não existe em sua essência. A essência do homem - que é a transcendência da sua existência - é estar voltado ao ser do ente, à sua ideia. Essa visão noética *configura* o aspecto eidético-visual que contempla, na verdade, o pré-figura num projeto em que o próprio ser do homem é mobilizado⁷¹⁵. O homem jamais é um sujeito científico, neutro e imparcial – Heidegger censura essa concepção como pueril ou mentirosa. O homem é sempre *pro-jetado*, *enraizado* num mundo que é o seu, num contexto em que a coragem, a escolha, o engajamento e o fortalecimento do *seu* ponto de vista são decisivos. A alegoria da caverna é o símbolo do homem em direção à existência autêntica que só pode ser alcançada pela coragem filosófica de se projetar no ser, de abrir-se ao acontecimento de desvelamento da verdade de que provém o clarão da ideia. Desse modo, a *aletheia* é o espaço aberto (*das Offene*) em que ser-aí (filósofo) e ser (ideia) podem se encontrar.

A compreensão da ideia platônica como luz que franqueia o ser dos entes, no interior do fenômeno veritativo do desvelamento, corresponde à essência da liberdade humana como existência projetada (extática) e desencobridora. Constante da seção intitulada ‘Desencobrimiento como ocorrência fundamental da existência do homem’ (Parte I, Seção C, §9, b), esse é um passo complexo e decisivo da argumentação de Heidegger: como a verdade acontece na unidade indissociável da ideia e do olhar prefigurador que a divide? Mais ainda, como esse “encontro” se dá no interior do homem sem que com isso se recaia nos humanismos antropocentristas dos quais Heidegger pretende se alijar?

⁷¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 92 (§9, b).

Como visto desde o item 1.4., quando se analisou a viragem heideggeriana a partir do texto ‘Essência da verdade’, a liberdade humana é correlata à verdade. A essência da verdade revela a essência do homem, que é, *ipso facto*, ser-desvelador, capaz de prefigurar o aspecto da ideia que descobre o ser do ente. Isso significa que o homem é apropriado em meio ao acontecimento desvelante do seer que se destina na abertura do ente na totalidade. Sem o ser-aí, o seer não pode desvelar-se, ainda que não possa ser considerado dependente do ser-aí para despontar veritativamente.

Sem ser protagonista, o homem participa da constituição do ser que não preexiste a esse desvelamento. A verdade se dá *no e pelo* homem, sem que seja *dele*. Não se trata de verdade subjetiva, humanista ou antropológica – é, ao contrário, longe desse modernismo que Heidegger pretende situar o seu pensamento histórico do seer. Estar descoberto é a consecução da libertação. Para o homem libertado - que conseguiu sair da caverna obscura em que o ser não desponta, não é desvelado pela luz veritativa da ideia do bem -, estar descoberto é pôr-se em contato com o ser do ente, e com *o seu próprio ser* – que é *poder-ser* quem se é. A libertação do homem é a sua capacidade de descobrir (*Ent-bergen*), de remover o encobrimento do seer. E isso se dá pela ideia que o homem é capaz de visar, quando se expõe ao descoberto da clareira, em cujo interior se dá o desvelamento da verdade (*aletheia*). A característica primordial da ideia é o des-encobrimento, é o fato de que ela é *des-encobridora* (*ist entbergend*).

Ao realizar esse olhar eidético que contempla as ideias, o homem assume o risco da sua liberdade e se vincula ao ser do ente, expõe-se ao iluminado da clareira e participa do acontecimento da verdade, como ser-aí em que se dá o seer que o apropria. O olhar eidético é pré-figurante e liga o ser-aí ao seer que se deixa iluminar pela clareira da *aletheia*. A libertação é que permite o des-encobrimento do ser que se retrai e se abriga na zona do velamento, isto é na obscuridade da caverna. Para Heidegger, o símbolo platônico da luz, ausente na caverna e resplandecente no seu exterior, diz respeito ao olhar eidético que ilumina e é iluminado pela clareira em que o seer se desvela, é arrancado do encobrimento que o caracteriza. Isso se dá na forma de um acontecimento apropriativo em que o seer é trazido à luz, é des-encoberto pela liberdade do ser-aí que realiza a contemplação eidética. Resultante da liberdade do olhar eidético do homem, a ideia é des-encobridora porque arranca o seer do encobrimento que é o dele.

A libertação é o cuidado (*Sorge*), no sentido essencial: tornar-se livre se ligando à ideia, o que implica se deixar guiar pelo *ser*. Nesse sentido, elucida Heidegger que: “tornar-se livre, perceber as ideias, compreender antecipadamente o ser e a essência das coisas – tudo

isso implica uma capacidade de desencobrimento (*Entbergsamkeit*)⁷¹⁶. Em seguida, complementa: “Desencobrir é a natureza mais íntima da visão que vê no coração da luz.”⁷¹⁷

O desencobrimento (*Entbergsamkeit*) - ato existencial e eidético do homem que prefigura o ser ao contemplar a ideia banhada de luz ontológica - é o desvelamento (*aletheia*). Só que esse desvelamento *acontece* (*es ereignet*) na *ex-istência* do homem, ocorre “com o ser humano”⁷¹⁸. Ou seja, não é provocado voluntariamente pelo homem, não passa por uma espécie de escolha subjetiva mais ou menos arbitrária, como se o homem pudesse decidir-se a respeito de uma verdade que lhe pertence. O que está em jogo para Heidegger, nesse momento, é a articulação entre desvelamento do ser e desencobrimento promovido pela visão eidética. O que se denomina capacidade de desencobrimento (*Entbergsamkeit*) é o que reúne os fenômenos da visão e da ideia, da luz e da liberdade. Trata-se da unidade da visão, que “cria” o que é passível de ser eideticamente visto em sua conexão mais íntima. Que um ente seja projetado no desvelado, isso depende da capacidade de desencobrimento da visão eidética. Quando o ser-aí vale-se da sua liberdade e se volta ao ser de um ente, iluminando-o, colocando-o no desvelado da clareira da verdade, ele o desencobre, pela provocação do ser antes encoberto, retraído. É a visão eidética que traz o ser para a luz, que o retira do encobrimento (*lethe*). Pensar a *aletheia* como *desencobrimento* (*Entbergsamkeit*) significa reconhecer que o ser está, desde sempre, encoberto, retraído, escondido. É por essa razão que Heidegger afirma que: o desvelamento (*Unverborgenheit*) acontece *no e através* do desencobrimento (*Entbergung*)⁷¹⁹.

Com efeito, como explica Zarader⁷²⁰, o termo desencobrimento (*Entbergung*) pode ser considerado um sinônimo de desvelamento (*Unverborgenheit*), sendo que o primeiro pode ter surgido como modo de clarificação do sentido do segundo. Como analisado acima, o termo desvelado (*Unverborgenheit*) é composto pelo sufixo “*heit*”, que significa o estado do ser, o fato de ele estar desvelado, de não estar ocultado, por isso a sua tradução por um substantivo formado pelo participio passado do verbo “desvelar”, o que denota um estado fixo: desvelado. Essa condição atual do que está ocultado, desencoberto, é resultante de um processo de desve-

⁷¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' “allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 93-94 (§9, c).

⁷¹⁷ Ibid., p. 94 (§9, c).

⁷¹⁸ Ibidem.

⁷¹⁹ Ibidem.

⁷²⁰ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.77 (nota 35), 85 (nota 57), 86.

lamento. Portanto, para explicitar o sentido da verdade como *aletheia*, Heidegger recorre a um termo correlato, desencobrimento (*Entbergung*), cujo sufixo “-ung” denota exatamente o caráter de movimento, de processo que corresponde ao ato humano de exercício da liberdade, a visão eidética que desencobre o ser do ente, que o retira do velamento com que ele se retrai. Por isso, Heidegger afirma que a essência do desvelamento (*Unverborgenheit*) é o desencobrimento (*Entbergung*)⁷²¹. O desvelamento é o estado do ser desvelado, o qual resulta de um ato humano de descobri-lo, pela liberdade do homem de focar a ideia do ente, que é a sua dimensão ontologicamente iluminada, exposta à clareira da verdade (*Lichtgung*). Ou seja, o desvelamento do ser *acontece* por meio de alguém que o desencobre. Esse alguém é o ser-aí em sua visão eidética que o projeta em meio à luz da clareira, em que a verdade pode se dar. A verdade é o encontro do ser-aí com o ser-ideia do ente.

Mas a verdade não deve, com isso, ser considerada algo de *humano*, no sentido antropocêntrico e humanista do termo, como algo extraído da liberdade criadora e autossuficiente da personalidade humana individual, ou da personalidade humana de um povo ou era histórica. Não, a verdade não é humana, mas é o que permite o homem *sair* (transcender) ao encontro do desvelado, ou seja, *ex-istir* autenticamente: “o ser humano está ‘na’ verdade. A verdade é muito maior do que o homem.”⁷²²

Não se trata, aqui, de homem no sentido de sujeito kantiano dotado de categorias transcendentais, ou no sentido jurídico de sujeito de direitos. A partir da crítica platônica ao relativismo ético-epistemológico de Protágoras, no *Teeteto* – analisado nas preleções sobre Nietzsche⁷²³ –, Heidegger rechaça todo tipo de redução da verdade a um padrão meramente humano, o que lhe parece uma forma radical de niilismo. Ora, a verdade é buscada pelo homem como *norma* à qual ele pode se vincular permanentemente. A verdade relaciona-se à estabilidade e à permanência, com algo que está *acima* do homem. Como pode ele mesmo ser a referência daquilo em que ele busca se apoiar? Heidegger questiona o absurdo da pretensão do antropocentrismo humanista de tornar o homem a medida de todas as coisas, ecoando a censura platônica a essa hipótese de Protágoras, no *Teeteto* e nas *Leis*. Deve-se permanecer vigilante contra o “ameaçador relativismo” que esse subjetivismo antropocêntrico comporta:

⁷²¹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 94 (§9, c).

⁷²² Ibid., p.96 (§9, c).

⁷²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.100 e ss.

“O que é o ser humano para que ele possa se tornar a medida de *tudo*? Podemos abandonar a essência da verdade ao homem? [...] uma cana vacilante no vento!”⁷²⁴

Como conciliar, então, essas duas hipóteses aparentemente contraditórias: por um lado, a verdade *acontece no homem*; por outro, ela não é uma ocorrência *humana*. A resposta de Heidegger reside na compreensão do homem como ser-aí, como ser existente em meio ao ente, e que se abre ao ser que, nele, se desvela. O ser pode ser provocado pelo homem que se liberta da sedimentação entificada e entificante da decadência cotidiana, mas é o próprio ser que se desvela *no* homem livre que ousa filosofar, perguntando pela essência do ente. A filosofia é a consecução da liberdade humana, é a atitude do homem ontologicamente interrogante que se abre ao desvelamento do ser. A percepção de ideias é o ato cognitivo e existencial do homem que se volta ao ser do ente. Esse ato eidético permite o ser fulgurar no ente, o que se dá *pari passu* com a transcendência que caracteriza a existência do homem. Ao desvelar o ser – enfocando a ideia do ente –, o homem desvela-se a si mesmo, transcendendo a sua existência decaída e inautêntica e colocando-se no espaço luminoso da clareira, em que a verdade pode *acontecer*. Ao compreender o ser, o homem *existe*, imerge no desvelamento do ente, permanece *exposto* ao ente em sua totalidade, confrontando-se com o ser desvelado do ente e consigo mesmo. Esclarece Heidegger:

Mas quem é esse homem da alegoria da caverna? Não o homem em geral e como tal, mas o ente perfeitamente determinado que se comporta com o ente como desvelado e que, nesse comportamento, é o próprio homem desvelado. Mas esse desvelamento do ente, no qual ele se encontra e se preserva, acontece no olhar que, projetando, descobre o ser, ou seja, para Platão, as ideias. Mas esse olhar que é projetivo ocorre como e pela liberação que faz o homem aceder a ele mesmo. O homem é esse ente que compreende o ser e que, sobre o fundamento dessa compreensão do ser, *existe*, o que quer dizer, entre outras coisas, relaciona-se ao ente como o ente desvelado. ‘Existir’ [*Existieren*] e sobretudo ‘ser-aí’ [*Dasein*] não são simplesmente utilizados aqui em um sentido qualquer e vago, no sentido de acontecer [*Vorkommen*] e estar presente, mas num sentido bem definido e adequadamente fundado: *ex-sistere*, *ex-sistens*: colocar-se diante do desvelado do ente, *estar exposto* ao ente em sua totalidade, e, por isso mesmo, estar em confronto com o ente e consigo mesmo; não fechado em si como as plantas, não prisioneiro de si mesmo como os animais no seu ambiente; não simplesmente encontrado ali, como as pedras. [...] Somente entrando na região perigosa da filosofia é possível ao homem compreender sua essência como transcendência de si mesmo em direção ao desvelamento do ente. Apartado da filosofia, o homem é totalmente diverso.⁷²⁵

Nessa passagem, síntese do seu argumento, a existência do ser-aí é pensada como transcendência, como consecução filosófica da liberdade do homem que contempla a ideia do ente, projetando seu aspecto eidético. Essa prefiguração é o acontecimento da verdade que se

⁷²⁴ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.94-95 (§9, c).

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 97-98 (§9, c).

dá *nele* e que lhe permite aceder ao ser do ente, assim como lhe mostra a sua própria essência, como sendo livre para questionar o ser do ente. A essência do homem é a liberdade que lhe permite questionar o ser, iluminar o ente ao projetá-lo no espaço luminoso da clareira em que a verdade pode *ocorrer*. A clareira é a região livre, o espaço prévio de mostraçã e aparição de tudo que se faz presente e se ilumina. O ser-aí é o ente ao qual a pergunta pelo ser faz sentido e é premente. Mas só o filósofo, que ousa expor-se ao risco da liberdade, reconhece essa premência e a enfrenta com a sua existência, mesmo que isso lhe custe a própria vida. O filósofo é aquele que resiste à dor da subida da caverna, afirmando a sua liberdade filosófica de busca de sua essência, de exercer a sua existência como liberdade e transcendência. A existência humana se funda sobre essa transcendência do homem que se alça sobre si em direção ao desvelado do ente, cujo ser-ideia ele projeta e contempla eideticamente, a partir da sua liberdade filosófica fundamental.

Como se pode notar na espiral argumentativa desse curso heideggeriano, a essência da verdade concerne diretamente à essência do homem e à essência da liberdade humana, e é essa articulação que instiga Heidegger na sua leitura da alegoria da caverna. Para Heidegger, entender essa alegoria é “compreender a história essencial do homem, ou seja compreender a si mesmo na sua história mais própria”. Para tanto, para entender a essência do homem, Heidegger recorre à decisiva etapa do método fenomenológico, a suspensão, pondo entre parênteses os conceitos e os não-conceitos de homem, por mais óbvios e correntes que sejam. A questão concerne à essência da verdade, e não pode ser reduzida a um humanismo qualquer. Portanto, Heidegger diz que a verdade é a essência da liberdade do homem, e não o contrário. Não há fundamento antropológico da verdade, pois é ela que lhe concede *existir*. Desse modo: “O primeiro passo para a compreensão dessa *questão* é ver claramente que o homem volta-se a si mesmo, e encontra o *fundamento* para o seu ser-aí, no evento de desencobrimento que constitui o desvelamento dos entes [*aletheia*].”⁷²⁶

Ainda que o estado de transcendência descrito acima seja o passo decisivo da existência humana, ele ainda não é o fim último da “liberdade autêntica”. Isso porque há um quarto estágio, no qual o libertado retorna à caverna com o intuito de libertar outros prisioneiros. Heidegger o considera o mais importante para compreender a essência da *aletheia*, exatamente porque atesta que a inverdade é uma parte constitutiva da verdade. Esse ponto é muito importante na argumentação heideggeriana, e será explorado no curso sobre Parmênides, tratado a seguir, em que a *aletheia* é pensada conjuntamente com a *lethe*, o esquecimento-velamento

⁷²⁶ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 96 (§9, c).

que a constitui. Desde já deve ficar claro que não se trata da não-verdade, de um polo antitético e inconciliável com a verdade. Como explica Boutot, *Unwahrheit* é composto pelo prefixo “um-”, correspondente ao “in-” na língua portuguesa. Isso significa que a inverdade não é não-verdade, a alteridade e o contrário absoluto da verdade, compondo um domínio diametralmente diverso, com o qual a verdade tem um relação de incompatibilidade e oposição excludente. Ao contrário, a inverdade é a “inimiga íntima” da verdade, “sua antagonista mais profunda”, por isso a determina, mantendo-a reservada e abrigando sua essência⁷²⁷. A verdade (*aletheia*) não é plenamente experimentada sem a inverdade (*lethe*) que constitui sua essência. A experiência de inverdade está sempre contida em toda experiência de verdade, porque essa ambiguidade e alternância constitui o acontecimento apropriativo do seer, que se envia retraído, que se revela e se esconde ao mesmo tempo. O seer não é nunca plenamente iluminado pela clareira em que emerge; sempre uma parte do seer permanece obscurecida. Nem a clareira pode iluminá-lo por completo – já que ela é uma picada de abre um espaço luminoso em meio à escuridão e cerramento da floresta -, nem ele se entrega por inteiro, pois sempre permanece retraído e abrigado no abismo da sua diferença, no não-ser que o constitui. Do mesmo modo, a verdade sempre preserva em sua essência algo de inverdade, dessa retração constitutiva do ser.

Como visto no primeiro capítulo, designadamente no item 1.6., ‘Passo de volta e epoché do seer’, o mesmo se dá com o impensado. Heidegger explica, em ‘Identidade e diferença’, que o impensado, diversamente do não-pensado, não é estranho e alheio ao pensado, mas é o que resiste ao pensamento e permanece velado no interior de todo pensado, sendo, assim, a essência de todo pensado. Isso porque é do impensado que o “pensado recebe seu espaço essencial.”⁷²⁸ O impensado deve ser buscado no já pensado, em cujo interior se reserva o que ainda resta a pensar. O impensado está contido, em oculta latência, no já pensado pela tradição. É em virtude disso que Heidegger afirma que: “somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância.”⁷²⁹ É dessa mesma forma que se deve aproximar da inverdade que constitui a verdade.

O quarto estágio da alegoria trata da fatídica volta do libertado à caverna. Por ter contemplado o ente no interior da luz da ideia, o libertado torna-se *filósofo*, autenticamente livre e

⁷²⁷ BOUTOT, A. *Préface du traducteur*, p. 11. In: HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. pp.7-15.

⁷²⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘Identidade e diferença’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 192.

⁷²⁹ *Ibidem*.

capaz de discernir a verdade aparente da verdade efetiva. Ele é autenticamente livre, pois vive *do e no* desvelamento veritativo que a contemplação eidética lhe proporciona. Ele é *filósofo* porque é capaz de transcender a si mesmo em direção ao desvelado dos entes, como explicado acima. Mas ele não perfaz a sua natureza até que volte à caverna e reconheça as sombras *como* sombras. Um dos pontos mais importantes da leitura heideggeriana de Platão é que o filósofo não pratica a filosofia como uma espécie de educação geral, ou cultivo erudito de humanidades, mas como consecução da sua natureza íntima, do traço existencial fundamental do seu ser, da liberdade que o vincula ao projeto de vida que é o seu *próprio*. Trata-se de uma concepção não apenas *ética* de filosofia, tal comom no ideal helenístico de sabedoria desontologizada. Heidegger identifica que, de acordo com a imagem d’*A República* estudada, a vida do filósofo é substantiva, e que a ontologia é a forma mais elevada de prática de vida, uma ética substancial.

O filósofo, portanto, *atua* concretamente *no e sobre* o mundo, transformando-se e transformando os outros. Essa transformação, porém, não pode ser compreendida do ponto de vista político; o filósofo não é um reformador político, um legislador de novas instituições jurídicas. Tampouco o filósofo atua no esclarecimento intelectual e cultural da população, em uma espécie de “iluminismo popular à Kant”⁷³⁰. O filósofo é, acima de tudo, um educador, no sentido pleno da palavra, aquele capaz de franquear novos mundos ao desvelar a verdade do ente e livrar os homens da ditadura do impessoal que os aprisiona nas categorias reificadas das sombras. Ao atuar pedagogicamente, o filósofo, como um *poeta originário*, ex-põe, apresenta aos prisioneiros novas possibilidades existenciais e novas possibilidades dos entes, desamarrando-os das representações entificadas convencionais e aparentes. Isso se dá pelo desvelamento da fonte de luz, da ideia-ser do ente, o que os ajuda a ter o olhar essencial, a tornarem-se quem eles são: entes cuja essência é a *Existenz*. Como isso se dá?

Principalmente, pela capacidade de o filósofo *distinguir* entre o ser e o ente, o ente e a aparência, o deslevado e o encoberto, ele é capaz de libertar os outros. É esse poder de discernimento que atesta a sua liberdade. Mas essa *diferenciação* ontológica registra outro fato fundamental: a copertença entre desvelamento e velamento, entre ser e ente, entre verdade e aparência. Com isso, fica claro que a verdade como desvelamento é a superação do velamento originário, o que significa que o desvelamento preserva, sempre e inelutavelmente, um vínculo essencial com o velamento e o encobrimento⁷³¹. Como explica Heidegger , só no interior

⁷³⁰ ZUCKERT, C.H. *Postmodern Platos – Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 50.

dessa pertença recíproca se pode compreender o alfa privativo que constitui a palavra fundamental *a-letheia*. Considerada separação dissociativa (*Auseinander-setzung*), a verdade distingue o que antes estava unido, revelando a unidade originária do (des)velamento. Percebe-se nessa caracterização heideggeriana a ascendência de Heráclito, de quem Heidegger absorve o antagonismo fundamental do ser: os polos antagônicos se opõem sem compor um terceiro termo que os exclua ou neutralize. Eis como Heidegger explica essa dimensão heraclítica do (des)velamento:

Desvelamento, a superação do velamento, ocorre somente mediante luta primordial contra o encoberto. Uma luta *primordial* (não apenas polêmica) é o tipo de luta que primeiro *cria* o seu inimigo e concede-lhe o *mais incisivo antagonismo*. Desvelamento não é apenas um lado do rio e o velamento, outro, mas a essência da verdade como desvelamento é a ponte, ou melhor, é o estiramento da ponte de um lado *para* e *contra* o outro.⁷³²

Desse modo, a verdade não é algo que se alcança inteiramente, de uma vez por todas. A verdade é a luta primordial e, por isso, o filósofo *vive* nesse conflito de distinção entre o velado e o desvelado, na dinâmica ininterrupta de desvelamento; por isso, a vida do filósofo é extremamente agitada e perigosa. Não há nada da quietude ascética no filósofo platônico-heideggeriano, ao contrário, ele deve constantemente trabalhar em si mesmo e nos outros. Deve lutar pela verdade, viver em meio à clareira que sempre comporta escuridão. O retorno à caverna não é, evidentemente, uma possibilidade adventícia ou secundária ao filósofo, mas uma obrigação íntima da liberdade a que ele se vincula, uma fidelidade ao projeto que é o dele. Só assim ele perfaz a liberdade positiva, não bastando estar desagrilhoado, livre *das* sombras. Ele precisa estar livre *para* vincular-se ao projeto que é o seu.

Ao apontar o aspecto derivado e ilusório das sombras, ao querer mostrar o fogo como fonte da luz, e depois o árduo caminho de subida da caverna, o filósofo neutraliza as opiniões correntes na caverna, ameaçando a autoridade dos que a governam e, principalmente, destruindo a sedimentação semântica da linguagem cotidiana de que se valem os retóricos que a dominam “culturalmente”. Essa *crítica ontológica* – que não é meramente uma crítica político-ideológica – é motivo de grande desestabilização, de *crise*. Excêntrico porque deslocado do núcleo veritativo que se dá na caverna, o filósofo na caverna está efetivamente fora de lugar (*atopos*), não fala como os outros, não valoriza o que é apreciado por todos; dificilmente o filósofo se faz entender, pois precisa do horizonte das sombras para denunciá-las como fictícias (o que corresponderia, hoje, a ir à televisão criticar, do ponto de vista essencial e filosófi-

⁷³¹HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p.112-113 (§11).

⁷³²Ibid.,p. 113 (§11).

co, os meios de comunicação de massa como a própria televisão). Como pode o filósofo se valer da dialética em meio à hegemonia da retórica? Como dispor de um logos apofântico se o logos corrente é reificado? Não é difícil concluir que a *morte* será o maior dos desafios do filósofo, não apenas a morte futura, prospectiva, a que todo mortal está submetido por natureza, mas “a constante presença da morte diante de si *durante* a existência”⁷³³.

Heidegger refere-se não apenas ao sentido comum de morte física, de extinção pura e simples da vida corporal, mas a um sentido alegórico de matar o seu próprio ser, de torná-lo nulo e sem poder, quer dizer, de neutralizar o que é de mais vivo e decisivo na vida de um filósofo: sua capacidade de converter os outros, de responder aos ditames da sua liberdade autêntica, que o direciona à pedagogia ontológica. “O filósofo verdadeiro é impotente no interior do domínio das evidências reinantes.”⁷³⁴ O que está em jogo para Heidegger é o letal envenenamento a que está sujeito o filósofo que tenta sobreviver se integrando aos meios intelectuais correntes na cidade, como o jornal e a revista – hoje principalmente a televisão e a internet, ou mesmo a conferência cultural ou a academia universitária, cuja linguagem decaída impede qualquer lida autêntica e desvelante-aleatória com o ser do ente. Como o filósofo não é entendido, não fala nos termos retóricos das sombras aparentes, ele é cooptado pelo meio usual de comunicação, passando a participar do “interesse” comum. Quanto mais lhe são concedidos prêmios e honrarias, fama e admiração, tanto mais a filosofia é vulgarizada, aniquilada e descaracterizada em sua essência, tornando-se indefesa, impotente, inofensiva e estéril.

Com isso, os prisioneiros tentam “traduzir” o filósofo e reduzi-lo ao seu horizonte estreito e falso de compreensão, neutralizando por completo a transformação provocada pelo desvelamento filosófico de mundo e do ser. A consequência disso é a corrupção da natureza filosófica, que é a decadência da natureza humana como tal, visto que Heidegger considera a filosofia a consecução da liberdade humana, a “virtude” capaz de plenificar o *telos* da essência humana.

Desse modo, fica claro que, se o filósofo resistir ao “interesse” da caverna, se resistir ao envenenamento da linguagem retórica hegemônica, ele terá uma existência solitária na caverna. Pertence ao seu destino, como Heidegger enfatiza, não conseguir reformar a caverna em bloco, mas concentrar-se em uma pessoa, ou em poucos homens capazes de acolher a sua intervenção pedagógica. Somente esses sofrem a sua violenta condução para fora da caverna. O tema que, então, se descortina é o da formação (*Bildung*), do modo pedagógico com

⁷³³ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du *Théétète* de Platon. Trad. A. Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 105 (§10).

⁷³⁴ Ibidem.

que isso se dá. Essa questão não é tratada no curso *Da essência da verdade*, mas no ensaio ‘A teoria platônica da verdade’.

3.6 ‘A teoria platônica da verdade’: a metafísica humanista da *paideia* ocidental

Em 1942, Heidegger publica o texto ‘A teoria platônica da verdade’, possivelmente a mais conhecida e controversa confrontação-apropriação da filosofia de Platão. A marcação cronológica entre parênteses depois do título, na publicação posterior do texto em *Marcas do caminho*, indica os anos de 1931-1932 e 1940, indicando que, em 1940, Heidegger teria retrabalhado as ideias desenvolvidas nos anos de 1931-1932, quando ministrou o curso sobre o mesmo tema. De fato, o texto parte de várias hipóteses fundamentais do curso estudado, *Da essência da verdade*, principalmente a noção de *aletheia* como desvelamento e a sua transformação platônica como correção do olhar. Nesse curso, Heidegger constata que a mutação da essência da verdade se dá em Platão, e isso se pode perceber na ambiguidade do termo na alegoria da caverna. Além disso, deve-se notar que a compreensão da filosofia platônica como um todo é redimensionada a partir da interpretação intercorrente de Nietzsche, realizada na segunda metade da década de 1930, que considera a essência niilista do idealismo platônico, tal como estudado acima, no primeiro capítulo desta tese. Ou seja, Heidegger tem em vista o começo platônico e o esgotamento nietzschiano, exaurimento (anti)platônico da metafísica ocidental. Por outro lado, o tema geral do texto, correlato à questão da verdade, é a *paideia*, a formação, núcleo do humanismo metafísico ocidental. Verdade e formação entretêm uma “relação essencial” e, mais ainda, uma “unidade essencial”⁷³⁵. Este item elucidada a questão a partir dessa relação de essência.

Inicialmente, pode-se explicar essa relação do seguinte modo: a formação é a transformação pela qual o homem *transita* por diversos níveis hierárquicos de desvelamento do ser, em um processo ascensional que vai do menos desvelado – o fundo obscuro em que o ser-aí se encontra jogado - ao mais desvelado – o exterior da caverna, conquistado mediante o exercício da liberdade que compromete a existência como um todo, a transcendência e a iminência da morte, como visto no item anterior. Na alegoria da caverna, esses níveis compõem uma “sequência de quatro diferentes moradas em uma graduação ascendente e descendente especí-

⁷³⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 230-231. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

fica.”⁷³⁶ As diferenças entre esses estágios e graus de transições “fundamentam-se na diversidade do *altheas* que lhe fornece a cada vez a medida, na diversidade do modo como a cada vez impera a ‘verdade’.”⁷³⁷ Desse modo, a verdade – o desvelado (*alethes*) – será pensado e nomeado de modo diverso em cada estágio pedagógico-existencial.

Cada etapa pedagógica corresponde a uma dimensão existencial própria em que o ente se desvela de modo diverso. A formação é uma conversão que franqueia modos veritativos diferentes, divididos em número de quatro. Em primeiro lugar, tem-se o estado cativo e menos desvelado em que as sombras constituem a totalidade do que o prisioneiro pode ver. Para ele, as sombras são a única verdade, o horizonte máximo de desvelamento que pode alcançar.

Em seguida, quando lhe são desacorrentados os grilhões, o prisioneiro fica em estado de cegueira, não sendo capaz de acostumar-se de imediato com a luz do fogo que agora o confunde. Essa confusão é uma inversão, pois ele acha que as sombras são “mais verdadeiras”, “mais desveladas” do que as suas fontes, isto é, os instrumentos sensíveis que elas refletem. Isso se dá por lhe faltar o pressuposto com que pode avaliar a relação entre os objetos e as suas sombras, qual seja, a liberdade, que só é alcançada no terceiro nível. Sem a liberdade existencial, o prisioneiro não logra alcançar o ser que desponta no aberto da clareira. Só a liberdade do ser-aí permite-lhe receber o desvelamento do ser.

Se o segundo nível era formado pela luz artificial do fogo no interior da caverna escura – “o lume artificial e desnorteador do fogo dentro da caverna” -, o próximo nível é marcado pela luminosidade solar, pelo “espaço livre” em que se contemplan as ideias das coisas. “As próprias coisas estão aí na concisão e vinculação de seu próprio aspecto”⁷³⁸. A ideia é a forma que circunscreve o aspecto da coisa, é a “concisão limitante” que constitui aquilo que a própria coisa é, a essência com que o ente singular se mostra de maneira desvelada e acessível em seu ser. Naturalmente, o estado mental do liberto não é mais de confusão, porém de lucidez e clareza. A ideia é o que há de mais nítido e cristalino nos entes, o que os torna transparentes. O olhar do libertado é clarividente porque os entes que contempla são iluminados pela luz eidética do sol, a ideia do bem, que garante à ideia o seu ser e essência. A ideia é a mostra da quiddidade, do “que-é” do ente. Há uma saliente dimensão moral nessa conquista pedagógico-existencial, consoante a dificuldade desse estágio. Longe de ser uma libertação automática das correntes e uma ascensão imediata ao espaço livre do exterior da caverna, esse

⁷³⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p.233. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷³⁷ Ibidem.

⁷³⁸ Ibidem.

nível exige “máxima paciência e empenho”, “um habituar-se perseverante em firmar o olhar nos nítidos limites das coisas que se mantêm firmes em seu aparecer.”⁷³⁹

Essa contemplação eidética pressupõe, portanto, uma ação do ser-aí, uma libertação que seja o ato consciente de posicionar-se no desvelamento do ser-ideia. Como a alegoria é um símbolo, a mudança de “lugar” significa, muito mais, a mudança de “estado”, de condição existencial do homem que passa a contemplar a zona desvelada do ente, a sua ideia. A paideia se perfaz com a afirmação da liberdade existencial do ser-aí em se deter na região aletética da clareira, no aberto do desvelado, em que o ser do ente se manifesta. “A libertação verdadeira é a perseverança neste voltar-se para aquilo que se mostra em seu aspecto e o que nesse aspecto se mostra é o mais verdadeiro. A liberdade só se enraíza como esse voltar-se assim articulado.”⁷⁴⁰

Desse modo, quando Heidegger afirma que “a essência da ‘formação’ tem suas raízes na essência da ‘verdade’”⁷⁴¹, isso significa que a formação (*paideia*) é a libertação do homem que se volta ao âmbito da verdade, do mais verdadeiro (*alethestaton*) no ente, isto é, seu ser. A verdade do ser é conquistada quando a ideia do ente é visada, a partir da região da clareira que a ilumina, metaforicamente a luz da fogueira e do sol, quando se trata dos entes sensíveis e inteligíveis, respectivamente. Cada nível da realidade tem uma dimensão “mais verdadeira”, conforme seja mais ou menos iluminado pela clareira da verdade que é projetada pela contemplação eidética do ser-aí. Como visto acima, isso não implica qualquer hipótese subjetivista de representação moderna que “cria” ou “estabelece” o objeto contemplado.

Tanto quanto a verdade-desvelamento é indissociavelmente vinculada ao velamento, a formação permanece intrinsecamente relacionada à ausência de formação (*apaideusia*). Trata-se de uma “remissão essencial”, constitutiva: uma não é pensável sem a outra. Com efeito, a alegoria da caverna é introduzida com a elucidação de que a “imagem” proposta concerne à existência ou à ausência de formação. Para Heidegger, esses estados não são claramente distintos e delimitáveis; o homem que alcançou a liberdade não está para sempre isento das sombras da *apaideusia*; ao contrário, a educação filosófica é uma constante conversão às formas inteligíveis, uma guinada ininterrupta de superação da ignorância. Quer dizer, não se supera a ignorância de uma vez por todas: o homem é essencialmente ignorante, tendo que superar essa dimensão constitutiva a todo momento. Alegoricamente, isso significa que a existência huma-

⁷³⁹ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 233-234. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 215-250.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 234.

⁷⁴¹ Ibidem.

na se dá na caverna, na dimensão sensível da aparência, na esfera do opinar humano inconsistente, no logos decaído e reificado que mais oculta do que desvela. O filósofo libertado e educado deve converter seu olhar incessantemente à forma inteligível, ao que há de mais desvelado do ente. Caso contrário, as sombras voltam a encobri-lo, a ele e os entes ao seu redor.

Mas o processo de transições pedagógicas não acaba com a contemplação máxima da ideia do bem, simbolizada pelo sol, no exterior da caverna. O retorno à caverna, que constitui o quarto e último nível da formação, é marcado pelo conflito do libertador com os prisioneiros que resistem à sua ação emancipatória, como explicado na seção anterior. Além dessa dimensão social conflituosa, que opõe o filósofo portador de uma verdade maior (mais luminosa) do que a verdade vigente na caverna, a luta em questão é uma luta ontológica-*aleética*, pelo arrancamento do desvelado no interior do velado:

Só que o essencial para o desvelado não é essencial apenas pelo fato de tornar acessível de algum modo o que aparece, mantendo-o aberto em seu aparecer, mas sim pelo dado de o desvelado superar constantemente um velamento do velado. O desvelado deve ser arrancado ao velamento, de certo modo deve ser roubado. [...] o velamento perpassa e domina a essência do ser como um velar-se, determinando, assim, também o ente em sua presença e acessibilidade ('verdade') [...] Verdade significa, de início, aquilo que foi arrancado ao velamento. Verdade é, portanto, esta conquista pela luta, a cada vez sob a forma do desencobrimento.⁷⁴²

Como se pode observar nesse trecho importante, a verdade não é uma descoberta estática, algo que se desvela por já estar de antemão pronto, à espera de ser conhecido. Ao contrário, a verdade é um embate. Há algo de agônico nesse processo de provocação, de desterro do ser que é impelido a “vir para fora”, a ser subtraído do seu estado de retraimento e velamento. O desvelamento (*Unverborgenheit*) depende, portanto, do desencobrimento (*Entbergung*)⁷⁴³, que é a ação existencial eidética de arrancar o ser do seu estado de velamento, de desencobri-lo pela visada do sua ideia.

Importa ressaltar que, para Heidegger, Platão só pôde retratar a essência da verdade com uma alegoria porque, de fato, a palavra registra uma experiência fundamental, autoevidente para os gregos. Se não fosse essa facticidade fundamental, a alegoria careceria de um lastro determinado para a “concretização plástica” que efetua⁷⁴⁴. Quer dizer, a alegoria opera a partir de um símbolo que toma uma dimensão ontológica e existencial específica para metaforizá-la em uma imagem plástica que a torne imediatamente visível. A luta do filósofo na ca-

⁷⁴²HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 233-234. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l'“allégorie de la caverne” et du *Théétète* de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001. p. 94 (§9, c).

⁷⁴⁴HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 236. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

verna alegoriza o conflito intelectual daquele que, efetiva e existencialmente, volta-se constantemente às ideias e rechaça o aspecto ilusório e aparente das sombras com que se defronta diariamente, assim como refuta a opinião delas decorrentes. Deve-se notar, ainda, que essa experiência fundamental seria inacessível se não permanecesse, ela mesma, velada no interior da semântica da palavra *aletheia*. De outro modo, as gerações posteriores jamais intuiriam essa dimensão ontológica essencial descoberta pelos gregos.

Nesse contexto, o que vem a ser efetivamente a educação filosófica baseada nesse descobrimento-desvelamento da verdade? Heidegger esclarece que não se trata, de modo nenhum, da transmissão reificada de conhecimento, um “entulhar a alma despreparada com meros conhecimentos, como se faz com um recipiente vazio, que se apresenta arbitrariamente.”⁷⁴⁵ Nessa caracterização se faz sentir a crítica platônica à pedagogia sofisticada, que se limitava a incutir argumentos retóricos e métodos refutatórios na alma dos alunos.

Com efeito, na chegada de Sócrates ao *Banquete*(175d), Agatão deseja reclinar-se ao lado dele a fim de sorver o “pensamento excelso” em que se deteve, demoradamente, antes de adentrar no recinto da celebração. Sócrates refuta veemente a possibilidade de se alcançar *o pensado* sem a reflexão de que ele é o resultado, isto é, sem *o pensamento*. Ou seja, não se pode aprender simplesmente o resultado doutrinário sem a investigação filosófica que o gerou. Ao convite erótico de Agatão, Sócrates condena, simultaneamente, a pedagogia pederasta assimétrica – que apresenta um polo fálico, ativo e masculino em contraposição a um polo passivo, feminino que recebe o conhecimento por pura assimilação – e a noção reificada de conhecimento – que alega ser possível transmiti-lo como uma coisa que é transportada de um recipiente para o outro, esvaziando o primeiro e preenchendo o receptor, consoante a metáfora obscena de Sócrates:

Seria bom, Agatão, lhe falou, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos.⁷⁴⁶

Distante dessa concepção coisifica de saber, a pedagogia platônica é uma *conversão de toda a alma (periagoge holes tes psyches)*: “a guia que conduz para a transformação de todo o homem em sua essência”⁷⁴⁷, como Heidegger traduz essa passagem fundamental da

⁷⁴⁵HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 233-234. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁴⁶PLATÃO, *O Banquete*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Edição bilíngue. Belém: Ed.Ufpa, 2011. p. 83 (175d).

⁷⁴⁷HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 228. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

alegoria da caverna, em que a formação (*paideia*) é conceituada. A educação diz respeito a uma “transformação [que] concerne ao ser homem e, por isto, se realiza no fundo da sua essência.”⁷⁴⁸ Se não houvesse a possibilidade de o homem aceder às formas inteligíveis, isto é, de aceder à essência eidética que se desvela nos entes, não haveria educação. A educação não confere a vista a um homem antes cego, mas a converte ao lugar luminoso, liberta-a da caverna dos sentidos em que está aprisionada.

É da essência da liberdade do próprio homem a possibilidade de ver na claridade ontológica da verdade, do desvelado. Mas é da natureza do homem, também, encontrar-se preso na caverna dos sentidos. A educação filosofia da liberdade é uma “guinada” que infunde uma “postura”, um “comportamento firme”, a partir de um “empuxo que já sustenta a essência do homem.”⁷⁴⁹ Educação é a conversão que concede ao homem a liberdade de contemplar a verdade, o desvelado dos entes, o seu ser, a sua essência eidética, a ideia. É por isso que Heidegger denomina esse estado pedagógico como um “deter-se no constante”, constante como aquilo que se apresenta, e permanece estável ao olhar eidético, ou seja, a ideia. Essa *sophia* conquistada a cada vez que se contempla a ideia – deve-se contemplá-la recorrentemente, pois ela não é vista e adquirida de uma vez por todas, como já assinalado – torna-se o “padrão de medida” da caverna, pois só o estável e constante pode servir de critério sólido para avaliar o que é incerto e variável. Se um padrão de medida fosse mutável, que segurança se teria no juízo que dele provém? Heidegger elucida a natureza dessa *sophia* como o “desejo de ultrapassar o que imediatamente se apresenta e alcançar amparo no constante que se mostra por si mesmo.”⁷⁵⁰ Ora, como se tem visto, a essência do ser é a ideia, o aspecto constante do que se retém no desvelado da clareira. Por isso, “essa *sophia* é em si uma predileção e uma amizade (*philia*) pelas ‘ideias’, que garantem o desvelado.”⁷⁵¹

Desse modo, a educação é um processo contínuo e jamais plenamente realizado, exatamente porque o homem sempre habita a caverna, mesmo que dela se tenha “libertado”. A perseverança e a constância acima aludidas, consoante a consolidação do caráter filosófico, dizem respeito a essa necessidade e coragem de preservar o olhar fixo nas ideias e não se deixar confundir com as opiniões sensíveis que absorvem os prisioneiros da caverna. É por isso que Heidegger afirma que a essência da *paideia* consiste em “libertar e consolidar os homens

⁷⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. p. 228. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁴⁹ Ibidem.

⁷⁵⁰ Ibid., p. 246.

⁷⁵¹ Ibidem.

para a constância clara do olhar essencial.⁷⁵² Portanto, para realizar a forma perfeita, o paradigma de filósofo, deve-se, antes de tudo contemplar as ideias, agindo num mundo determinado por elas⁷⁵³.

A alegoria da caverna - que Heidegger chama de “concretização plástica” de uma “experiência fundamental” de ordem existencial e filosófica – é também exemplar e edificante, porque é da natureza da formação paidêutica conformar o homem a um “paradigma normatizador”⁷⁵⁴, que, nesse caso, é o filósofo socrático, o qual se liberta da caverna e alcança a ideia suprema do bem. Formação é “conformação prévia a uma visão normatizadora, que se chama justo por isto de paradigma”, ao mesmo tempo, formação também significa “cunhagem e guia por meio de uma imagem”⁷⁵⁵. Ora, a alegoria da caverna é a imagem sensível dessa “postura fundamental” almejada pela formação filosófica, a liberdade do ser-aí em contato com as ideias. É por isso que a educação franqueia o “olhar essencial”, pois “apanha e transforma a própria alma na totalidade, alocando o homem antes de tudo em seu lugar essencial e com ele acostumando-o.”⁷⁵⁶ Esse lugar essencial é a clareira, em que a verdade pode se dar, como encontro do ser – que se desvela no horizonte eidético da luz – e ser-aí – que o descobre pela liberdade e transcendência do olhar eidético.

O mais importante para Heidegger, o que lhe parece ter consequências verdadeiramente decisivas para a história da filosofia ocidental, é que esse “olhar essencial” voltado para as ideias transforma a essência da verdade como desvelamento para o “olhar reto”⁷⁵⁷. O que surge, nesse primeiro início, é a correção da vista que se fixa no que é “mais ente do que as sombras”, isto é, os entes sensíveis. Heidegger traduz do seguinte modo essa noção central de sua leitura da alegoria da caverna: “voltado, porém, ao que é mais ente, se-lhe-ia outorgado olhar de maneira mais reta” (*Rep.* 515d 3-4). Em Platão, afirma-se a primazia da *idea* e do *idein* frente à *altheia*; nele, a verdade torna-se *orthotes*, “a retidão do notar e enunciar”. Segundo

⁷⁵² HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. p. 241. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁵³ *Ibidem*.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, 229.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

Heidegger, “o notar iguala-se àquilo que deve ser visto”, resultando em uma *homoiosis*, “uma concordância do conhecimento com a coisa mesma”⁷⁵⁸.

Ou seja, a ênfase não é mais no processo de desvelamento da coisa mesma (*aletheia*), do modo como ela vem ao encontro do homem; ao contrário, a prioridade agora reside no olhar corrigido à essência, que passa a ser considerada estaticamente como *idea*, como aspecto fixo e pronto para ser visualizado pelo olhar eidético. A verdade não é mais desvelamento, porém correção – como explicado ao longo deste capítulo. O acontecimento essencial, do ponto de vista da história do seer, que se dá com essa mutação platônica é o que Heidegger chama de “processo tácito do assenhorar-se da *idea* sobre a *aletheia*”⁷⁵⁹. Tácito porque, como afirma Heidegger no primeiro parágrafo do ensaio, a “*doutrina* de um pensador é o não-dito em seu dizer”⁷⁶⁰, ou seja, embora não se encontre expressa essa transição, é possível aferi-la pela ambiguidade de que se reveste o sentido de *aletheia* na alegoria: como *desvelamento (aletheia)* - ela é um traço fundamental do ser que se desvela – e, também, como *retidão do olhar (orthotes, homoiosis)*, ela “torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente.”⁷⁶¹

A consequência de Platão ter “localizado” a verdade na visão eidética é, para dizê-lo em termos da teoria moderna do conhecimento, a primazia da epistemologia sobre a ontologia. É o “enunciar judicativo” que será o *locus* da verdade e da falsidade; a veracidade será menos da própria coisa – consoante um modelo de realismo ontológico - do que do juízo que a exprime – conforme um modelo de adequação epistemológica. Segundo Heidegger, essa determinação essencial da verdade como *adequação* e *homoiosis* baliza todo o pensamento ocidental, de Aristóteles a S.Tomás, de Descartes a Nietzsche. Na verdade, a mudança que culmina com a inversão nietzschiana se realiza na determinação do próprio ser do ente, no modo como o se apresenta o que se desvela, o ser, agora considerado como o aspecto exterior e visual, a ex-posição da *idea* para um olhar retificado capaz de alcançá-lo. Ora, a ideia ainda preserva algo da essência originária da verdade, na medida em que não é, ela mesma, a representação judicativa, mas o que a torna possível, o que a fundamenta.

A ideia é “o resplandecer (mostrar-se)” que se refere ainda ao processo de desvelamento do ser do ente; ao mesmo tempo – e é isso que lhe confere a ambiguidade sublinhada

⁷⁵⁸HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. p. 242. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁵⁹Ibidem.

⁷⁶⁰ Ibid., p.215.

⁷⁶¹Ibid., p. 243.

por Heidegger -, a ideia é o aspecto visual que se a-presenta e ex-põe para uma visualização retificada, corrigida para direção dessa ideia. Portanto, a ideia é prova do desvelamento em que a essência de um ente vem à tona e, simultaneamente, o aspecto visual fixo que se mostra a um olhar reto, corretamente “posicionado”. Como se observa, trata-se de uma mudança ontológica, que concerne à determinação do ser do ente e que tem como consequência a instauração da compreensão metafísica do ser do ente, agora experimentado como aquilo que está “além” (*met'ekeina*) do que é considerado sombra e cópia. Em poucas palavras, “*aaletheia* põe-se sob o jugo da *idea*”⁷⁶², como se depreende também da explanação do capítulo anterior.

Para Heidegger, essa dominância ontológica da ideia é o fundamento do humanismo metafísico que se inaugura com Platão. A *paideia* humanista ocidental é baseada no “esforço em favor do ser-homem e a localização [de hegemonia] do homem no meio do ente”⁷⁶³, que domina a metafísica. Como explica Heidegger, traça-se um círculo que determina a essência deontológica do homem, como ser que deve conquistar a sua natureza:

Isto acontece pela cunhagem de uma postura ‘ética’, como redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como aperfeiçoamento da razão, como cuidado da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo ou como acoplamento adequado de um ou de todos esses ‘humanismos’. A cada vez traça-se um círculo determinado metafisicamente ao redor do homem...⁷⁶⁴

Do ponto de vista da história do seer, base de toda a meditação confrontativa de Heidegger com Platão, o mais importante é que essa “decisão” a respeito da essência da verdade não foi tomada pelo homem. Pela destinação epocal do ser, o homem foi colocado no centro do ser, neutralizando, assim, a essência originária da verdade. Mas isso ocorre à revelia do homem, pois não foi ele quem se projetou no interior da clareira a fim de dominá-la. Não foi Platão ou os gregos que fizeram isso. O primeiro início da filosofia é uma destinação histórica da *epoché* do seer. Os gregos apenas testemunham essa viragem histórica do próprio seer. E essa *decisão do seer*, que se deixa confundir com a entidade do ente, domina o próprio homem, que não pode superá-la por um ato de inteligência ou vontade. O homem está submetido à metafísica humanista – e seus correlatos de formação filosófica e liberdade existencial - que lhe foi imposta. A alegoria da caverna condiciona a “história da humanidade cunhada pelo Ocidente”, segundo a qual “o homem pensa na perspectiva da essência da verdade como a

⁷⁶²HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. Ibid., p.242. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁶³Ibid., p. 247.

⁷⁶⁴Ibid., p. 248.

retidão do representar de todo o ente segundo ‘ideias’ e avalia todo o real segundo valores”⁷⁶⁵. Importa menos saber quais as ideias e valores são instituídos do que reconhecer essa forma de determinação metafísica da realidade do mundo, que é visualizado em ideias suprassensíveis e é sopesado por valores. É o destino do Ocidente que foi decidido com essa viragem ocorrida em Platão – a qual não é dele, de sua autoria, mas do ocorrida no interior da história destinal do ser que nele ecoa:

O desvelamento concebido platonicamente continua subjugado à referência à visualização, à notação, ao pensamento e à enunciação. Seguir essa referência significa abandonar a essência do desvelamento. Não há nenhuma tentativa de fundamentar a essência do desvelamento na ‘razão’, no ‘espírito’, no ‘pensamento’, no ‘logos’, em qualquer espécie de ‘subjetividade’ que possa algum dia salvar a essência do desvelamento. Isto porque aquilo que aqui deve ser fundamentado ainda nem sequer foi questionado suficientemente.⁷⁶⁶

A intenção geral de Heidegger por Platão não é de modo algum de fazer história da filosofia ou propiciar o cultivo humanista do espírito clássico. O que está em jogo, de forma condensada nesse pequeno texto heideggeriano, é a história do ser, a compreensão da história da metafísica instaurada pela tradição platônica do primeiro início.

Nesse contexto, Heidegger enfatiza que o pensamento de Platão não é “histórico” no sentido de pertencer ao conjunto de acontecimentos marcantes do passado, mas é “atualidade histórica” que continua a irrigar o solo em que se movimenta a filosofia ocidental, pois é voz do acontecimento apropriativo do ser, que nunca é “passado” no sentido de ser acabado, mas sempre presente e vigente como destino epocal da história ontológica. A consequência do Ocidente ainda depende daquele gesto inaugural da metafísica, “ainda inabalável e tudo dominando”⁷⁶⁷, o que a torna absolutamente imprescindível num momento em que a necessidade de superá-la é iminente, urgente, isto é, quando o salto ao outro início se impõe diante do nihilismo que comporta o esgotamento final do platonismo metafísico. Desse modo, a essencialização histórica da verdade em Platão não pode ser simplesmente inventariada historiograficamente, como uma concepção doutrinária passada, pertencente à arqueologia das ideias filosóficas, ou do repertório helênico da cultura clássica, porque: “Aquela mudança da essência da verdade está presente e atual como aquela realidade fundamental - de há muito firmada e, por

⁷⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. p.249. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.248.

isto, ainda inabalável e tudo dominando – da história universal planetária que se desenvolve em sua mais nova modernidade.”⁷⁶⁸

Esse gesto inaugural do seer evocado por Platão impede o questionamento do ser, em si mesmo considerado, o questionamento da diferença ontológica, porque o próprio seer enviou-se alienado e retraído, permitindo ser confundido com a entidade do ente, a ideia como presença constante. Ou seja, o próprio seer, retraindo-se e escondendo-se, desvelou-se como *idea*, subjugando o fenômeno originário da *aletheia* como eclosão e desabrochar espontâneo da *physis* à correção do juízo que se adequa, retifica à *idea* (*orthotes, homoiosis, adequatio*). Todo esforço especulativo de Heidegger direciona-se para a evidenciação do caráter impensado desse primeiro início, mediante um salto que proceda ao outro início não-metafísico do pensamento. Para tanto, é necessário explicitar o impensado no já-pensado, sendo o texto platônico de fundamental importância como *locus* em que essa mudança essencial e epocal da verdade do seer foi registrada. Desse modo, o objetivo da meditação histórica, no contexto da viragem ao pensamento histórico-ontológico do seer, é demonstrar a necessidade de o seer vir a ser questionado não somente como a entidade-idea do ente, mas pela primeira e única vez em seu próprio ser, isto é, no abismo de sua diferença.

Heidegger conclui esse texto-chave assim: “E visto que essa necessidade [de pensar a diferença ontológica] é iminente, a essência inicial da verdade ainda repousa em seu início velado.”⁷⁶⁹ O caráter velado desse início é a *physis* que é mais originária à consolidação posterior da verdade como *idea*. Por isso, Heidegger recorre aos pensadores originários, para escutar essa destinação originária do seer que foi velada no primeiro início da filosofia com Platão. Mas a riqueza de Platão se dá no fato de a sua obra registrar a *passagem*, permitindo não só a visão prospectiva do que lhe sucedeu, mas, também, a visada retrospectiva do que a antecedeu. Estudando Parmênides e Heráclito, Heidegger não perde Platão de vista. Ao contrário, é mais uma vez o ateniense que atrai a meditação histórica do seer, pois o outro início é arrancado do impensado no primeiro início. Sem o esquecimento e a retração do seer (*lethe*), a verdade (*aletheia*) não pode eclodir (*physis*), essencializando uma *épocahistórica*.

⁷⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade. p.248. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 215-250.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 250.

3.7 História essencial da verdade do seer: o dizer mítico da *lethe*

No semestre invernal de 1942-1943, dois anos depois da composição do ensaio decisivo ‘A teoria platônica da verdade’, Heidegger ministra um curso denominado *Parmênides*. Em dois parágrafos centrais deste curso (§§6 e 7), Heidegger centraliza a discussão em torno do mito de Er, constante do Livro X d’*A República* de Platão, no que concerne à questão do desvelamento (*aletheia*) e do velamento-esquecimento (*lethe*). Tal como explicitado ao longo do curso, o mito de Er condensa os elementos centrais da meditação histórico-ontológica de Heidegger sobre a verdade: o desabrochar da *physis*, o desencobrimento do olhar eidético (*idea*), a retração inerente à destinação histórica do seer (*lethe*) e a clareira (*Lichtung*) como espaço-tempo de mostração dos entes (*aletheia*).

Em consonância com a natureza agônica e conflitiva da compreensão da verdade como clareira, que não elide a escuridão que a rodeia, a intuição central do curso é a de que não se pode compreender a essência da verdade (*aletheia*) sem a sua contra-essência, a não-verdade (*lethe*). A *lethe* configura-se como o esquecimento da verdade oriundo do retraimento e auto-encobrimento do seer que se dá no ato mesmo de a verdade se desvelar como clareira. No primeiro parágrafo do curso, Heidegger sintetiza essa intuição fundamental: “Na essência da verdade como do des-encobrimento vige uma espécie de luta com o encobrimento e com o retraimento.”⁷⁷⁰ Em seguida, o autor reforça que “‘verdade’ não é jamais, ‘em si’, apreensível por si, mas necessita ser ganha na luta. O desencobrimento é conseguido do encobrimento, em luta agônica com ele.”⁷⁷¹ Essa essência agônica da verdade diz respeito à verdade desvelante-ocultante da essenciação do seer. Com efeito, toda a meditação histórica heideggeriana concerne à ambiguidade essencial da *a-letheia*, que revela o “aclaramento ocultante” do acontecimento apropriativo do seer, conforme fórmula lapidar de *Contribuições*⁷⁷².

Essa ambiguidade fundamental e constitutiva é registrada de maneira única no mito de Er, que complementa e desenvolve a reflexão sobre a essência da verdade realizada a partir da alegoria da caverna. Nesse mito final d’*A República*, a mútua pertença da verdade (*aletheia*) e encobrimento (*lethe*) é exposta de modo essencial, *epocal*, permitindo a experiência da verdade originária, mediante o salto ao impensado do outro início. Só assim se pode “experimen-

⁷⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.30 (§1,b).

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 35 (§2,a).

⁷⁷² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.284 (§227: *Acerca da essência da verdade*).

tar” a verdade do seer ele mesmo, “a luta que acontece na essência da verdade”⁷⁷³, para além da reificação da tradição metafísica do primeiro início. Como diz Heidegger: “Todo empenho de pensar a *a-letheia* de modo adequado, mesmo a distancia, decai para a futilidade, quando não ousamos tentar pensar a *lethe*, para a qual a *aletheia* provavelmente remete.”⁷⁷⁴ Ou seja, pensar a verdade como *lethe* é uma provocação do próprio seer que se envia retraído no acontecimento apropriativo que instaura o espaço-tempo da clareira enquanto “aclaramento ocultante”.

Para entender a complexidade dessa questão – o pensamento do acontecimento apropriativo do seer enquanto clareira da *aletheia* que preserva antagonisticamente o encobrimento que a constitui -, convém remontar à discussão desenvolvida no primeiro capítulo e acompanhar os dois elementos fundamentais do parágrafo introdutório do curso *Parmênides*. Nele, explica-se por que a intuição da essência conflitante da verdade como des-encobrimento não diz respeito 1. a uma hipótese historiográfica e 2. a uma hipótese filológica. Além disso, é necessário compreender a dimensão histórico-essencial da palavra fundamental do mito, com que o seer ganha voz e expõe, assim, a sua natureza alethética, é dizer, desvelante-ocultada.

Autora de obra imprescindível sobre esse tema, Zarader lembra que a “exatidão histórica, ou mesmo filológica” importa menos do que “a verdade da origem”, pois a intenção de Heidegger é “clarificar *aquilo a partir do qual* eles [os filósofos originários] falavam e pensavam”⁷⁷⁵. Para tanto, ele delinea o “espaço de inteligibilidade dos nossos próprios conceitos, dos nossos próprios pensamentos – numa palavra, da nossa própria história, já que esta foi inaugurada por essas palavras, e por nenhuma outras.”⁷⁷⁶

A essência conflitiva da verdade não pode ser pensada ou compreendida do ponto de vista historiográfico, da ciência histórica, em que vige a metafísica da verdade como correção. O curso sobre Parmênides se insere, de modo intenso, na fala essencial do pensamento do acontecimento apropriativo, no qual o próprio pensamento é mobilizado pelo seer e o ecoa verbalmente. Para além de uma fala representativa e objetiva, a fala do acontecimento apropriativo aponta, mostra e experimenta a clareira da verdade, em meio ao obscurecimento que lhe pertence. Como adverte Heidegger em ‘Tempo e ser’: “não se trata de ouvir uma série de

⁷⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.35 (§2,a).

⁷⁷⁴ Ibid., p.27 (§1,b).

⁷⁷⁵ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Trad. J. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p.106.

⁷⁷⁶ Ibidem.

frases que enunciam algo; o que importa é acompanhar a marcha de um mostrar”⁷⁷⁷. Só assim se pode superar a metafísica do juízo enunciativo e predicativo que pressupõe o predomínio da fundamentação do ser a partir do ente.

Com efeito, as primeiras palavras das preleções nomeiam os pensadores originários, Parmênides e Heráclito, considerados “pensadores essenciais”, uma vez que lograram pensar e experimentar o verdadeiro em sua essência, numa “co-pertença única no início do pensar ocidental”⁷⁷⁸. Ora, esse verdadeiro é exatamente a *aletheia* do seer, que só pode ser experimentada em meio ao acontecimento apropriativo (*Ereignis*), a partir da meditação histórica sobre o inicial (*Anfängliche*). O pensado nesse pensar essencial é sempre *histórico*, mas não no sentido de ser cronologicamente delimitável ou organizável na descrição científica dos fatos passados, num intento historiográfico qualquer. A história essencial é refratária a toda redução científicista dos eventos que a constituem, ao pensamento calculador que pretende manipulá-los e sistematizá-los. O início visado pelo pensar essencial é *histórico* porque “precede e antecipa toda a história sucessiva”⁷⁷⁹. O início não se dá em um determinado momento temporal e se esvai, como um fato fugidio sem significação posterior. O início instaura uma época pela destinação epocal do seer.

Por isso, o início é o que vem por último, só sendo pensável no termo do processo histórico que consuma a sua destinação retraída. No início, o princípio aparece de modo oculto, vindo a manifestar-se historicamente, mesmo que seja sob a forma invertida de seu esquecimento. A intensificação do esquecimento-retração (*lehte*) é atributo essencial da verdade (*aletheia*) do seer. Ou seja, só o futuro pode delimitar o que, desde o princípio, permanece latente e velado. Como diz Heidegger em ‘Carta sobre o humanismo’, “o advento do ente repousa no destino do ser”⁷⁸⁰. Pensar o início, o princípio (*arché*), é confrontar-se com a coisa mesma do pensamento a partir das palavras fundamentais que verbalizam o seer que se envia na configuração de uma época histórica. Os pensadores essenciais, portanto, confrontam-se com a origem epocal e ontológica da história do seer, denominando-se “pensadores originários” (*anfängliche Denker*)⁷⁸¹.

⁷⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. ‘Tempo e ser’. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.260.

⁷⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.13 (§1,a).

⁷⁷⁹ Ibid., p. 14 (§1,a).

⁷⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 343.

Normalmente denominados “pré-socráticos” ou “pré-platônicos” por uma historiografia que os considera antecâmara (anteaurora) de Platão e Aristóteles, esses pensadores são Anaximandro, Parmênides e Heráclito. A confrontação com a coisa mesma do pensamento, com a destinação histórico-epocal do seer, exige a meditação histórica em diálogo com esses pensadores originários. Só assim pode-se realizar a meditação história do seer, pois só nas suas palavras fundamentais o início encontra-se latejante e é pensado de modo radical, originário. Por essa razão, Heidegger dedica um curso a Parmênides, em seguida um a Heráclito⁷⁸² e um alentado ensaio sobre Anaximandro⁷⁸³, além de inúmeras referências esparsas ao longo nas obras depois da viragem de seu pensamento.

No contexto da história essencial do seer, interessa-lhe escutar as palavras fundamentais desses pensadores originários, principalmente a noção de *physis* e *logos* em Heráclito, *aletheia* em Parmênides e *khreon* em Anaximandro. É a confrontação histórica com essas palavras fundamentais que permite pensar o que é efetivamente pensado por esses pensadores, uma vez que o distanciamento em relação a eles não se deu somente do ponto de vista cronológico, mas, primordialmente, do ponto de vista filosófico. Isto é, a tradição metafísica que se interpôs entre o pensamento do presente e o pensamento originário impede uma confrontação adequada com essas palavras, que devem ser perscrutadas mediante o procedimento da *destruição* da história conceitual tradicional que as neutraliza.

Com efeito, com o retorno meditativo aos pensadores originários, Heidegger perfaz o projeto de destruição da história da ontologia, imergindo na tradução originária nas palavras fundamentais que ecoam o acontecimento apropriativo do seer como *physis* e *logos*, e da verdade do seer como *aletheia*. O binômio destruição e tradução franqueia o acesso à experiência do primeiro início do pensamento ocidental, assim como a compreensão da mudança na essência da verdade operada em Platão e Aristóteles. Como assinala Benedito Nunes, a destruição – projeto de *Ser e tempo* que, redimensionado pela temporalidade do ser, se completa no segundo Heidegger - é um “meio de desobstruir a tradição, para reconquistar as fontes originárias que ela encobre ou disfarça”⁷⁸⁴. Ao neutralizar a semântica consolidada da tradição, a

⁷⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.14 (§1,a).

⁷⁸² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do *logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

⁷⁸³ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

⁷⁸⁴ “A ‘destruição’ da História da Ontologia, que suspende a vigência da tradição cristalizada, encontra nesse veio a fonte da historicidade autêntica, de que emerge, em contraposição ao curso histórico-filosófico das dou-

destruição aponta para uma tradução originária, que acompanhe o eco do seer na língua traduzida, uma vez que o pensamento depositado nas palavras essenciais é reatualizável hermenêuticamente quando a fonte de que ele provém for novamente mobilizada, isto é, o próprio acontecimento do seer⁷⁸⁵. Ou seja, o caráter poético dessas palavras essenciais precisa ser recuperado na língua em que elas são hoje recuperadas e repensadas, mas com base no mesmo acontecimento que caracterizou o primeiro início do pensamento. Pois “o que é pensado” precisa “vir à fala”, e isso se dá quando a palavra é falada em um “dito” (*Spruch*), que lhe confere dimensão ontológica. Por sua vez, o “dito” provém da convocação (*Anspruch*) da palavra realizadora do pensamento. Como explicado no primeiro capítulo, é o próprio seer que convoca e provoca o pensamento ontológico essencial. Por ser “exigência do ser”, “o ‘saber’ essencial não domina sobre o que lhe é dado saber, mas é tocado por ele.”⁷⁸⁶.

Heidegger entaiza sobremaneira esse aspecto receptivo e auditivo do pensamento essencial, a fim de se afastar do “conhecimento de dominação” e “objetivação” da ciência moderna, “um assalto técnico ao ente” que intervém na realidade em vista de uma orientação ativa, produtiva, operosa e comercial⁷⁸⁷. O apoderamento técnico da ciência moderna - derivação remota da tradição metafísica do primeiro início platônico da filosofia - impede o saber essencial que se volta para o fundamento do ente, o ser.

Como o ser convoca o pensamento do “dito” das palavras essenciais, a meditação histórica é inseparável da tradução poético-hermenêutica dos pensadores originários. O caráter hermenêutico aqui significa exatamente que “a tradução adjunta já contém uma interpretação do texto”⁷⁸⁸. Essa observação decisiva vale igualmente para a tradução comentada de Heidegger do mito de Er nesse mesmo curso sobre Parmênides, assim como procede no texto ‘A teoria platônica da verdade’, em que o não-dito precisa vir à tona a partir do que é dito no texto⁷⁸⁹. Esse procedimento implica a paráfrase e a tradução de uma palavra por uma locução ou oração.

trinas e sistemas, o momento inicial, principativo, de uma *História do ser*.” NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992, p. 214, 216.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 216.

⁷⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.16 (§1,a).

⁷⁸⁷ Ibid., p. 16-17.

⁷⁸⁸ Ibid., p. 16.

⁷⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘A teoria platônica da verdade’. p. 215 ss. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P. Giachini; E. Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.215-250.

Tal como delineado no item 1.8, o pensamento essencial se volta ao *início* (*Anfang*), que é a origem, o princípio de todo acontecimento histórico⁷⁹⁰. Trata-se da *arché*, do princípio que permanece vigente ao longo do processo histórico desencadeado, e não o começo (*Beginn*)⁷⁹¹ que se esvai e é superado tão logo a marcha do tempo se afasta dele. O pensamento essencial desenvolvido na confrontação com os pensadores originários visa ao *histórico*, que é o próprio *seer*. “O ser é a origem”⁷⁹², é o que é efetivamente pensado pelos pensadores originários. O pensamento essencial é, portanto, o pensamento do ser. O pensar essencial é a confrontação com a história do *seer* do qual o pensador originário emerge, “diz sua palavra e, assim, funda um lugar para a verdade no interior de uma humanidade histórica.”⁷⁹³ Ao pensar o *seer*, o pensador originário o acolhe, retrai-se diante da convocação dele e verbaliza a essência do seu acontecimento que a ambos – ser e pensador - apropria. O pensador originário “não ‘toma’ a origem como um pesquisador ‘agarra’ uma coisa”, tampouco a considera uma “construção autoproduzida pelo pensamento”, para produzir algo ou agir de certa maneira⁷⁹⁴. A origem ontológica (o *seer*) não depende do pensador originário, mas, ao contrário, a origem o *origina*. É o pensador originário que é *originado* (*An-gefangenen*) pelo princípio (*Anfang*)⁷⁹⁵. Ser *originado* pelo *seer* é retrair-se diante dele e deixar-se apropriar por ele em meio ao acontecimento apropriativo. É isso que Heidegger quer dizer ao afirmar que o pensador é alcançado, “colhido” pelo ser e para dentro do ser, reunido a partir do ser⁷⁹⁶.

O pensamento originário nos é distante, remoto demais para ser alcançado com uma simples consulta a um manual de história da filosofia que elucide o pensamento de Heráclito, Parmênides e Heidegger. Tampouco pode-se alcançá-lo mediante a tradução filológica dos fragmentos legados por eles, a fim de atualizá-los diretamente ao contexto contemporâneo. Para se confrontar com os pensadores originários é necessário compreender a *tradição* que os liga até nós. Tradição é transmissão, herança, passagem sucessiva do pensamento à geração posterior. Ainda que seja dinâmica, a tradição filosófica consolida-se em formas e estruturas

⁷⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Trad. L.Nahodil. Lisboa: Piaget, 2004. p.11.

⁷⁹¹ Em consonância com o primeiro capítulo, traduz-se *Anfang* por “início” e *Beginn*, por “começo”, diferente do tradutor brasileiro, S.M. Wrublewski.

⁷⁹² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.21 (§1,1).

⁷⁹³ *Ibidem*.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

⁷⁹⁶ *Ibidem*.

mais ou menos fixas, estabilizadas por palavras que registram modos de abertura histórica do ente na totalidade. Essa abertura provém do acontecimento apropriativo do seer que configura uma *época histórica*. Portanto, para chegar até o pensamento originário deve-se considerar a intermediação histórica da tradição, que encerra uma “*mudança essencial da verdade*”⁷⁹⁷. Como já visto, essa mudança essencial se dá na obra de Platão, sendo especificamente observável na alegoria da caverna. Essa camada tradicional que obstrui o caminho ao pensamento originário deve ser *destruída*, para liberar a convocação do seer retraído nas palavras fundamentais.

Desse modo, a meditação histórica do pensamento originário é *histórico*, não num sentido historiográfico, que elenca conceitos variados de verdades e os analisa conforme um critério de correção ou incorreção, o qual, por sua vez, já se baseia na vigência de uma essência da verdade. A meditação heideggeriana é *histórica* porque fundamenta-se na essência do próprio ser, que essencializa a verdade. Com efeito, Heidegger afirma que: “História ‘é’ a transformação da essência da verdade”⁷⁹⁸. Isso porque a história essencial (*Geschichte*) é acontecimento (*Geschehen*): destino, envio do seer (*Geschicht*). O seer *se* destina no tempo, essencializando a verdade temporalmente. A verdade de essência como *história*, destinação do ser. Esse envio do seer é *epocal*, porque ele se envia retraído, suspenso, ocultado. A história é, então, a transformação epocal da essência da verdade. Essa é a formulação precisa de Heidegger: “‘A história’, concebida essencialmente, isto é, *pensada em termos do fundamento da essência do próprio ser*, é a transformação da essência da verdade.”⁷⁹⁹. Ora, o envio retraído do ser que abre o ente na totalidade é sempre anterior a todo acontecimento factual, que aparentemente condiciona o curso da história quando o tempo é objetivado pela historiografia. Formada pelos eventos “e realizações, os dados (*Sachen*) e ações (*Taten*), em uma palavra, os fatos (*Tatsachen*)”⁸⁰⁰, a historiografia é a objetivação, leia-se, entificação do tempo. Volta-se ao ente, e não ao ser que o desvela. A historiografia é ontologicamente inessencial e passa ao largo do acontecimento apropriativo que fundamenta a possibilidade mesma de referir-se à correção discursiva dos fatos descritos e narrados.

No contexto dessa fala essencial, a palavra *mítica* desponta como modalidade primordial do pensamento originário. Heidegger considera a permanência do mito na filosofia platô-

⁷⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 85 (§3, 3).

⁷⁹⁸ Ibidem.

⁷⁹⁹ Ibidem.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 86.

nica um dado extremamente relevante, que o caracteriza como pensador da transição, ainda arraigado no pensamento originário que ecoa poeticamente a voz do ser em palavras essenciais, como *lethe*. Por plasmar e configurar o seer, o acontecimento apropriativo da *aletheia* só pode ser pensado a partir das palavras fundamentais. Nesse sentido, despontam os fragmentos poéticos de Parmênides, Heráclito e Anaximandro, assim como a alegoria da caverna e o mito de Er de Platão, os quais registram a dimensão poética da verdade do seer.

O mito conserva a “recordação do pensar primordial”, uma vez que a palavra mítica só pode ser dita e ouvida “em sua forma propriamente essencial”⁸⁰¹. Por isso, só o mito pode tratar do “lá”, da dimensão escatológica do que se passa depois da morte terrena, do lugar daimônico em que se revela a *aletheia*. Heidegger se esforça para afastar as representações hebraico-cristãs de céu, inferno, limbo e purgatório, uma vez que a concepção grega de “aqui” e “lá”, que estruturam os “lugares” do mito de Er, são diferentes “em forma” e “existência”, consoante um modo de experiência diversa do ser. Como se verá no próximo item, esses lugares não são transcendentais, não estando o “lá” em um plano religioso ou metafísico diverso, “acima” da terra de modo religioso. O extraordinário desponta no ordinário, é uma forma diversa de iluminá-lo, de revelá-lo, ao mesmo tempo de encobri-lo. Só o mito pode falar a *verdade* do desvelamento desse plano *extraordinário*, que os gregos chamavam *divino*.

O fato de a verdade ser uma deusa no poema de Parmênides responde exatamente à vinculação ao mítico e ao divino. Não se trata de mero recurso poético-alegórico de personificação de um conceito abstrato, uma espécie de hipostasiação filosófica⁸⁰², mas de convocação do próprio ser. Com efeito, a dimensão do divino presente na fala essencial de Parmênides e Platão indica o lugar essencial em que o pensador originário se encontra ao deixar-se apelar e convocar pelo seer. Esse lugar é o *daimonios topos*.

Referindo-se às invocações à “musa” no princípio dos poemas homéricos - ao refletir sobre o princípio de essencialização da poesia enquanto “preservação originária do ser” (*Mnemosyne*) -, Heidegger afirma que: “O poeta não invoca a deusa, o poeta, antes mesmo de dizer a primeira palavra, já é convocado e posto sob o apelo do ser e assim um salvador do ser diante do retraimento ‘demoníaco’ do encobrimento.”⁸⁰³ Ou seja, o mítico nunca é uma invenção poética, uma atividade de criação (*poiesis*), nem pode ser o resultado de uma busca intelectual. A palavra mítica sempre é uma “resposta” ao apelo do seer que se apropria do ser-

⁸⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 143 (§6,c).

⁸⁰² Cf. *ibid* p. 19 (§1, a).

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 183 (§7, 1).

aí do homem como o seu local de essência verbal. Como dizer fundamental e essencial, a saga mítica de Er, portanto, é a resposta “à palavra que o próprio ser dirige à essência do homem e somente assim aponta para as veredas de uma busca e investigação no âmbito do que se lhe descobriu previamente.”⁸⁰⁴

Para que o homem possa ser o local de verbalização do seer, é necessário que seja dotado de *logos*, que seja essencialmente caracterizado como *zoo logon echon*, expressão aristotélica cuja tradução essencial de Heidegger é: “o ente que emerge no nomear e dizer, e que, no dizer, mantém sua essência.”⁸⁰⁵ O homem mantém a sua essência ao nomear o seer, porque esse é o modo como ser e ser-aí se essencializam em meio ao acontecimento apropriativo (clareira). Ao nomear o seer, o homem reside na clareira do desvelamento. Pensado a partir da essência do desencobrimento, “o encobrimento que se retrai [o seer] é aquilo que, em grau mais elevado, acorda, afina e sintoniza a essência do homem com a conservação e a fidelidade.”⁸⁰⁶

O acontecimento do seer – que apropria o ser do homem e se essencializa na verbalização das palavras fundamentais pronunciadas pelo homem – é o “encobrir-se que retrai e se retrai”⁸⁰⁷. Segundo Heidegger, a essência do homem, tal como pensada pelos gregos, é determinada a partir da relação com o “ser auto-emergente”, que se retrai no apelo silencioso ao homem. A resposta do homem, de que depende a sua essência, é a *palavra*, enquanto “ação de deixar aparecer o ser, nomeando-o segundo a vigência da palavra.”⁸⁰⁸ O que está em questão aqui, para Heidegger, é o poder apofântico do *logos*, pois “o nome, como a primeira palavra, deixa o que é designado aparecer na sua presença primordial.”⁸⁰⁹ A essência do homem depende do acolhimento do seer em meio ao acontecimento verbal de nomeação ontológica com que o ser se essencializa historicamente. Diz Heidegger: “A palavra como ação de nomear o ser, o *muthos*, nomeia-o no seu ver primordial a partir do interior e no seu brilhar”⁸¹⁰, ou seja, quando se põe no espaço de desencobrimento da *aletheia*.

⁸⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 184.

⁸⁰⁵ Ibid., p. 162 (§6, f).

⁸⁰⁶ Ibid p. 184 (§7, 1).

⁸⁰⁷ Ibidem.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 162.

⁸⁰⁹ Ibidem.

⁸¹⁰ Ibidem.

Esse espaço é denominado *daimonios topos*, porque, nele, o *divino* se desvela, ou seja, o âmbito extraordinário da realidade ordinária é desvendado pelo olhar desvendador. E o único modo adequado de verbalizar o desvendamento do seer – que sempre se retrai e se vela no abismo da sua diferença – é o mito. O *mítico*, portanto, é o *divino* (*to theion, to daimonion*), que verbaliza a essência do ser que aparece desvendado na clareira (*aletheia*). A essência do seer é determinada com base no desvendamento, “por isso o *divino*, como a ação de aparecer, e como o que é percebido no aparecer, é o que há que ser dito e o que é dito na saga.”⁸¹¹

Como se pode perceber, a essência do homem depende do envio desvendado e retraído do seer na clareira, que é o espaço *daimônico* de aparição do extraordinário. O ser que se desvende é o *divino*, o *extraordinário*, que apela a essência do homem para que seja essencializado na palavra que o nomeia primordialmente. Situado no interior do espaço *daimônico* do extraordinário (clareira), o homem nomeia o *divino* do seer que se desvende na palavra fundamental do acontecimento apropriativo. A essência do homem diz respeito à sua capacidade de responder ao apelo verbal do seer, de torna-lo palavra ontofântica, mediante a palavra fundamental do mito sobre o *divino*, o *extraordinário*. Essa essencialização só pode se dar no interior da clareira, do espaço *daimônico* em que o seer se envia retraído, como *lethe*. Nesse sentido, a essência do ser provoca a essência da divindade e da humanidade. Argumenta Heidegger:

É por isso, então, que o homem na experiência grega, e somente ele, em sua essência e de acordo com a essência da *aletheia*, é aquele que diz o *divino*. Porque é assim, isso somente pode ser entendido e pensado com base na essência da *aletheia*, na medida em que esta vige de antemão através da essência do próprio ser, através da essência da divindade e da essência da humanidade, e através da essência da relação do ser com o homem e do homem com os entes.⁸¹²

O mito de Er, portanto, não é uma invenção criativa ou alegórica de Platão, mas é a imersão do pensamento do acontecimento apropriativo do seer, que se dá no dinamismo antagônico de *aletheia* e *lethe*. Com efeito, “o *muthos* da *lethe*, aliás silenciado, ainda está em vigor”, de modo que o mito platônico da *lethe* “continua sendo pensamento *em*, e não apenas um pensamento ‘sobre’ a *lethe*.”⁸¹³. Esse mito “é um ‘dizer pensante’ que invoca a verdade do ser como *aletheia*, ‘preserva e resguarda o desvendamento originário da *lethe*’”⁸¹⁴. O silenci-

⁸¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.162.

⁸¹² Ibidem

⁸¹³ Ibid., p.185.

⁸¹⁴ Ibidem.

amento do mito se dá com a sua subjugação pelo *logos* metafísico-representativo, hegemônico na tradição do primeiro início. Essa é o traço mais saliente do esquecimento do ser.

Heidegger identifica, no mito de Er, a mudança epocal na essência da verdade, do ser e do homem, característica do primeiro início da metafísica. Se o mito evidencia a correlação essencial entre *aletheia* e *lethe*, em Platão ainda vigora a experiência fundamental da verdade como desvelamento – que resulta em uma compreensão específica da essência do esquecimento com retraimento do próprio seer (*lethe*). Por outro lado, no mesmo mito a noção de verdade está em vias de ser transformada em uma noção “metafísica” e antropocêntrica de *correção*, uma vez que *lethe* passa a ser considerada, também, como ato psicológico de esquecimento humano. A mudança é, simultaneamente, na essência da verdade e na essência do homem que a recebe num ato de desvelamento ou a projeta num ato de representação correta, adequada, retificada. Mas a *aletheia*-adequação provém essencialmente da *aletheia*-desvelamento, de modo que a *lethe*-esquecimento é a derivação metafísica da *lethe*-autoencobrimento-do-seer. Trata-se de uma consequência epocal do próprio envio retraído do seer que provoca a nomeação mítica com que se realiza a essência do homem. Isso significa que “a história da Grécia se inclina para a completude das possibilidades de sua essência”⁸¹⁵, pois, como explica Heidegger, “a *lethe* já não é experimentada puramente num e por um acontecimento de apropriação de um envio, mas pelo comportamento e atitude do homem, pensados no sentido do ‘esquecimento’ posterior”.⁸¹⁶

Com a insurgência do pensamento metafísico, memória e esquecimento perdem a sua dimensão propriamente ontológica, de acompanhamento do acontecimento do seer que se manifesta (retenção da memória) e se esquia no retraimento (caindo em esquecimento). Se o esquecimento for compreendido de modo autenticamente ontológico, a memória também recupera sua dimensão essencial, pois a *aletheia* é “preservação e conservação do que se salva da perda”⁸¹⁷, isto é, do seer que é lembrado, que é trazido à memória, que não se deixa se encobrir no olvido. “Desencobrimento e conservação, *aletheia* e *menemai*, vigem e reinam juntos.”⁸¹⁸ Nesse contexto, memória e esquecimento tornam-se a essência do homem; é por isso que o princípio de essencialização da poesia, enquanto *Mnemosyne*, é “a salvação originária

⁸¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p.187 (§7, Recapitulação 2).

⁸¹⁶ *Ibidem*.

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

da liberdade e a preservação originária do ser”⁸¹⁹. A liberdade é a essência do homem, é a preservação do espaço extraordinário da clareira em que o ser se descobre. A retenção desse espaço divino, em que o homem verbaliza o ser, constitui salvação originária da liberdade do homem. Essa é a “conexão essencial entre ser e descobrimento, entre descobrimento e salvação contra o encoberto, entre salvação e preservação, entre ser e palavra, entre palavra e saga, entre saga e poesia, entre poesia e pensamento”⁸²⁰. O descobrimento do ser depende da disposição livre do homem de deixar-se apropriar pelo ser em meio ao acontecimento alethético. Com isso, o homem preserva o ser no descoberto da clareira, nomeando-o essencialmente na palavra pensante do mito. Do mesmo modo, o homem salva o ser do descoberto que o circunda essencialmente (*lethe*), preservando-o na palavra mítica que o essencializa. É por isso que o mito de *lethe* “preserva e resguarda o desvelamento originário da *lethe*”⁸²¹e, ao mesmo tempo, nos ajuda a pensar a *aletheia* do ser.

Segundo Heidegger, a razão do uso de mitos em Platão, motivo de incessante controvérsia entre os estudiosos de filosofia antiga, se dá exatamente pela necessidade de o pensamento metafísico inicial preservar a recordação do pensamento primordial (*mítico*). Essa é a ligação de Platão a Parmênides, ao mesmo tempo em que Platão se vincula a Aristóteles, que lhe segue os passos do pensamento metafísico, excluindo o mito da filosofia. Platão é o interstício entre o mítico e o metafísico, ocupando, portanto, um papel epocal absolutamente incomparável na história do primeiro início da filosofia ocidental.

Como “essência do *logos*”, do ser que vem à fala, a palavra mítica “pode ser dita e ouvida somente em sua forma propriamente essencial”⁸²². Ou seja, o mito resiste ao desgaste semântico, à corrosão de sentido que o uso instrumental cotidiano promove às palavras em geral. Correspondente à natureza da *aletheia* (*Ereignis*), o mito é uma proteção da palavra do ser, ocultando-a. O mito não abandona a palavra essencial que profere no “vazio do mero entretenimento e do palavrório sem compromisso”⁸²³, em que ela é dissipada e reificada em meio às vicissitudes do pensamento metafísico do ente e das ciências ônticas em geral. Imune à entificação, a palavra do mito alberga o ser que se retrai da curiosidade barulhenta, da ver-

⁸¹⁹HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 183.

⁸²⁰ Ibidem.

⁸²¹ Ibid., p. 185.

⁸²² Ibid., p. 144.

⁸²³ Ibidem.

borragia prosaica da maquinação técnica, isto é “resiste à importunidade da explanação ordinária”⁸²⁴. O mito conserva o extraordinário da intromissão alienadora da fala ordinária que tudo acachapa à sua bitola instrumental e entificada.

Por essa razão, deve-se recorrer à própria palavra de Platão, deixá-la falar. Isto é, não se pode aliená-lo em uma doutrina platônica posterior. Nesse sentido, Heidegger demonstra preocupação em pensar Platão de modo autenticamente “grego”, sem confundi-lo com qualquer projeção “platonista” posterior⁸²⁵. Na confrontação com a coisa do pensamento da meditação histórica, Heidegger confronta-se com a palavra mítica fundamental de Platão (*aletheia*), para remontar a experiência originário do acontecimento do seer que ela essencializa.

Conforme o pensamento do acontecimento apropriativo da verdade do seer, o mito é a palavra essencial do seer, pois “unicamente na palavra o ser se revela”⁸²⁶. A palavra mítica acompanha o movimento que caracteriza o acontecimento histórico-epocal do seer, isto é de encobrimento e desencobrimento. Em virtude disso, quando o seer se manifesta na palavra mítica, ele também se esconde nela. A palavra mítica do pensamento originário guarda correspondência a essa característica evasiva e retraída do seer, motivo pelo qual é irreduzível a qualquer paráfrase interpretativa que a traduza a uma forma científica e enunciativa. A palavra mítica do seer é intraduzível. Nela, “o ser ‘vem’ ‘à palavra’ em um sentido eminente”⁸²⁷, como explica Heidegger referindo-se ao âmbito extraordinário, o lugar daimônico do “lá”, de que provém o relato de Er:

Segundo a vigência originária e integradora de todo encobrimento e desencobrimento, a palavra é de igual e originária essência que o desencobrimento e encobrimento. A essência própria da palavra é que ela deixa os entes aparecerem no seu ser e preserva o que aparece, isto é, o descoberto como tal. O ser se manifesta, primordialmente, na palavra.⁸²⁸

Nesse passo da argumentação, Heidegger divisa das três etapas que constituem a “história essencial escondida do Ocidente”⁸²⁹. Essencial aqui diz respeito ao acontecimento apropriativo que essencializa a história do primeiro início, com base no envio retraído do seer que desvela o ente na totalidade. Essa história é escondida, porque o ser sempre se vela ao mani-

⁸²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008 p. 144.

⁸²⁵ Cf. *ibid.*, p.138, 142 (§6, b).

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 145 (§6, d).

⁸²⁷ *Ibid.*, p.114 (§5, 1).

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ *Ibidem*.

festar-se em tudo o que é. Como *aletheia*, o seer sempre permanece oculto (*lehte*) em meio à clareira de que desponta. O caráter velado e escondido concerna à dimensão epocal, em que o seer se doa retraído e velado na abertura alethética da verdade. A delimitação do ocidente é menos geográfica do que filosófica, pois o Ocidente é o destino epocal da metafísica platônica do primeiro início, em que o seer se enviou alienado e foi confundido com a entidade do ente, sendo esquecido desde o começo, para ser abandonado no niilismo consumado do fim de filosofia. Essa delimitação histórica é essencial também porque se estriba na relação essencial entre ser e palavra, no modo como o ser é essencializado e verbalizado nas *épocas* históricas (que, como já visto, não são eras cronologicamente delimitáveis, mas momentos ontológicos de destinação e essenciação do seer).

O primeiro início dessa história intitula-se “*ser e palavra*”, em que o próprio ser se faz palavra, isto é, se deixa emergir verbalmente. A conjunção aditiva “e” deve ser entendida de modo essencial, como a relação em que o ser se torna palavra para trazer a sua essência ao espaço luminoso de mostração da verdade (*aletheia*). Esse primeiro momento, porém, é sucedido pela época da metafísica, inaugurada por Platão e Aristóteles, denominada “*ser e ratio*”. Deve-se notar que a verdade como descobrimento ainda se faz presente em Platão e Aristóteles, que estão no limiar do primeiro início da metafísica, mas essa noção genuína de *aletheia* se perde por completo quando, na fase romana da metafísica ocidental, a verdade se tornará *rectitudo*⁸³⁰.

Nessa segunda fase da história essencial do Ocidente, a palavra mítica, ontológica e essencial se torna *logos* no sentido de asserção, para, posteriormente, desdobrar-se em *ratio*, razão e espírito. É dessa redução metafísica do *logos* que surgem tanto o “irracional” – categoria na qual se insere o mítico – e o “vivencial” – como o anterior ao racionalizado conceitualmente, que alimenta, por exemplo, a reflexão sobre o artístico e o poético na modernidade.

Denominada “*ser e tempo*”, a terceira fase é o momento da pertença da palavra ao ser, porque o tempo é o “nome prévio [*Vorname*] para o *fundamento* primordial da palavra”⁸³¹. Marcada pelo salto ao impensado do primeiro início, a noção de “ser e tempo” alude o acontecimento apropriativo do seer, em que “o próprio ser envia uma experiência mais originária para a humanidade ocidental”, ou seja, o início mais originário(outro início) que desponta do primeiro início. Desse modo, percebe-se o arco que liga o termo ao princípio: o essencialmente histórico da história epocal só se revela no fim, pois a destinação que a perfaz recupera o

⁸³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 79 (§3, d).

⁸³¹ *Ibid.*, p.115.

princípio fundamental de que proveio. Com isso, apenas na terceira fase, “ser e tempo”, o ser se faz palavra no sentido essencial do termo, como *aletheia* do *Ereignis*, como essência verbal do seer na palavra.

É importante reforçar a importância que Heidegger confere à forma com que os gregos trataram da *lethe*, porque essa forma revela sua essência mesma e comprova a experiência efetiva que os gregos tiveram dela. Esse discurso sobre a *lethe*, não toma a forma de um tratado científico, composto por assertivas organizadas em premissas e conclusões lógicas, uma vez que não se trata de um *objeto* delimitável em um conceito, de um *ente* exposto no desvelamento, mas, ao contrário, algo que se retrai e esconde no velamento. O único discurso (*logos*) capaz de apreendê-lo é o essencial, aquele que o desvela ao mesmo tempo que o vela, que o descobre respeitando o inelutável encobrimento, que pertence à sua natureza mais íntima. Em poucas palavras, um discurso que, na sua fala, preserve o silêncio. Esse discurso é, propriamente, o mito (*muthos*), sem o qual a *lethe* jamais poderia ser intuída.

O mitonão é de modo algum um modo primitivo, pré-científico de pensamento, que deve ser superado pela razão discursiva e proposicional. Mito e *lethe* complementam-se mutuamente, de modo que a interpretação da fala como assertiva lógico-proposicional torna a experiência da *lethe* inacessível por trás de uma concepção de inverdade como incorreção. O que aqui está em jogo para Heidegger é a impossibilidade de objetificar a *lethe* e a *aletheia*, de torná-las objetos manipuláveis por conceitos, estabilizados e fixos diante dos olhos neutralizados de um cientista que se assegura das suas assertivas pelo método autorreferido da razão. Nesse sentido, “quando *aletheia* e *lethe* são mencionadas explicitamente no âmbito da fala reflexiva dos gregos, lá essa fala tem o modo da saga primordial e é *muthos*.”⁸³²

Isso quer dizer que os gregos não tematizaram essas palavras fundamentais na forma de um tratado científico conceitual, em linguagem unívoca, uma vez que essa forma é incapaz de registrar o dinamismo ambivalente que as essencializa. Reduzir *aletheia* a um conceito implica dispensar a possibilidade mesma de compreendê-la, uma vez que toda presentificação e toda conceituação já se dão no interior de uma abertura prévia que delimita as possibilidades visuais, o modo como os entes emergem e se revelam na totalidade, assim como os homens podem contemplá-los e verbalizá-los. Heidegger diz que os gregos não chegaram a pensar de modo explícito a essência e o fundamento da essência de *aletheia* e *lethe*. Explicitar significa conceituar, discorrer dialeticamente, submeter o ente à análise lógica. A essência da *aletheia* resiste a esse reducionismo metafísico, porque a sua essência é anterior à cristalização

⁸³² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 129.(§5, c, Recapitulação 2)

metafísica da *idea*, como presença constante à vista, estável para o olhar eidético. Segundo Heidegger, “os gregos pensam, poetizam e ‘agem’ *no interior* da essência da *aletheia* e *lethe*, mas eles não pensam e poetizam *sobre* essa essência e eles não a ‘manuseiam’. Para os gregos, é suficiente ser tocado e circundado pela própria *aletheia*.”⁸³³ Com as palavras míticas, a experiência originária da *aletheia* pode ser experimentada, mas não como um conceito racional que descreve as características ônticas de um ente presente à vista, como uma *idea*.

Heidegger reconhece que a potência vertitativa, desveladora do mito foi neutralizada na modernidade, com a prevalência da noção romana de verdade como *rectitudo*. Com a hegemonia desta noção de verdade como *adequatio(homoiosis)*, o *logos* metafísico sobrepõe-se ao mito e, no máximo, pode extrair dele uma compreensão alegórica da realidade. Mas o que importa sublinhar é a relação hierárquica que os distingue. Esse processo da *mitologia*, que pressupõe a superioridade do *logos* sobre o mito e implica a oposição entre eles, impede por completo a compreensão do *mítico*, do falar essencial que se desvela na palavra originária do mito. Quando *logos* e *muthos* são associados para a composição da palavra mitologia, “ambas perdem sua essência primordial”, pois esse *logos* entificante da tradição metafísica é totalmente inapto para a apreensão da verdade que emerge do mito, em sua irreduzível alteridade e singularidade poética. Heidegger compara esse procedimento como equivalente a tirar água com a ajuda da peneira, pois “‘o mítico’ – o *muth-ico* [o caráter do *muthos*, *muthos-hafte*] - é o descobrir e o encobrir [*Entbergen und Verbergen*] salvaguardados na palavra que revela e oculta a manifestação primordial da essência fundamental do próprio ser.”⁸³⁴ Ou seja, o dizer mítico é a linguagem que acompanha o movimento próprio ao acontecimento alethético do *seer*, de simultâneo encobrimento e desencobrimento, irreduzível à proposição lógico-metafísica que estabiliza definitivamente em um conceito *correto* e *adequado* o fenômeno.

Embora Heidegger mencione a literalidade da tradução de *aletheia* como desencobrimento, deve-se observar que não se trata de uma hipótese filológica levada às últimas consequências filosóficas. Com efeito, Heidegger observa que traduzir não se reduz, de modo algum, a algo externo, “técnico-filológico”, da transposição de uma linguagem para o interior de outra. Traduzir já é interpretar, mas a interpretação só se dá com a escuta da palavra *traduzida*⁸³⁵, a qual exprime, na linguagem em que foi transposta, a *coisa* do pensamento, o próprio ser que veio à fala na linguagem do pensador originário. Essa mesma experiência de verbali-

⁸³³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 129. (§5, c, Recapitulação 2).

⁸³⁴ Ibid., p. 106 (§4, Recapitulação).

⁸³⁵ Ibid., p. 23 (§1, 1).

zação do seer é que fundamenta a tradução originária, que é guiada por uma interpretação ontológica que lhe permite “falar por si mesma”⁸³⁶.

Ao traduzir e comentar as palavras do poema de Parmênides e o mito de Er de Platão, Heidegger não se detém em uma “clarificação formal dos fragmentos e dos versos individuais”⁸³⁷, mas *pensa* a própria essência da verdade do ser, ele mesmo. Isto é, o filósofo não está diante de um objeto filológico a ser analiticamente traduzido e explicitado por uma técnica interpretativa qualquer, filológica ou historiográfica. Ao ocupar-se com as palavras fundamentais, o pensamento histórico-ontológico não se ocupa com “meras palavras”, mas efetivamente com o “dito” (*Spruch*), com o “que a palavra diz”⁸³⁸. Assim começa o *pensamento do seer* a partir das palavras. O interesse pelas palavras fundamentais não é um interesse gramatical ou literal. As palavras fundamentais não são um *objeto* de conhecimento científico. Esse é o sentido da afirmação de Heidegger: “Na atenção com o ‘literal’ parece que tomamos a palavra a sério. No entanto, desrespeitamos as palavras, na medida em que somente temos interesses pelas ‘palavras’.”⁸³⁹ Se não se pensa o ser *nas* e *pelas* palavras fundamentais, o seu alcance ontológico é neutralizado em nome de um cientificismo filológico tão censurável quanto à reificação ordinária das palavras utilizadas como “um meio de troca e um instrumento de comunicação ao lado de outros”⁸⁴⁰.

No contexto da meditação histórica, a tradução de uma palavra fundamental se volta não à letra, mas à coisa do pensamento (o ser) que a configura. Como visto no item 1.6., a tradução é transposição da experiência apropriativa do pensamento do ser, não da simples palavra que a registra. Por isso, em ‘O dito de Anaximandro’, em que se analisa o fragmento desse outro pensador originário e essencial do ser, Heidegger assevera que: “Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sache*] das próprias coisas. [...] é a própria coisa que, na tradução de uma língua [*Sprache*] para outra, deve ser traduzida.”⁸⁴¹

⁸³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 24 (§1, 1).

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 31 (§1, 2).

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 32 (§1, 2).

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 31 (§1, 2).

⁸⁴¹ HEIDEGGER, Martin. ‘O Dito de Anaximandro’, pp. 371-440, trad. J.Constâncio. In: *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. pp. 372-373.

Desse modo, para compreender o sentido autêntico de uma palavra, mesmo que ela seja da nossa própria língua, é necessário experimentá-la, vivê-la por meio de um processo de tradução originária. Não há aqui duas situações, a original e a derivada, mas um só processo de essênciação do seer que emerge à fala. No âmbito da tradução originária, não se transpõem as palavras de uma língua a outra, em busca de correspondências semânticas ou contextos linguísticos afins. A palavra *transposta* deve colocar o ser-aí no âmbito e no modo da experiência que trouxe o seer à fala na palavra fundamental de Parmênides e Platão, *aletheia*. “Falar e dizer é, em si, um traduzir”, assinala Heidegger⁸⁴². Mesmo um diálogo realizado em uma língua comum, ou um solilóquio, comporta um traduzir originário do próprio seer que emerge à fala, pois, “constantemente, já estamos traduzindo nossa própria língua, a língua materna, para sua palavra própria, genuína”⁸⁴³, isto é, a palavra *do seer*. A tradução originária é o advento verbal do próprio seer que emerge em meio ao acontecimento apropriativo.

Desse modo, a tradução de uma palavra originária não resulta em uma variante linguística correspondente em outro vernáculo, mas deve ressoar o acontecimento originário de que provém a palavra originária. A palavra descobrimento (*Unverborgenheit*), tanto quanto a palavra *clareira* (*Lichtung*), não são traduções filológicas, que podem ser aferidas por critérios de adequação linguística. Isso se dá exatamente porque o critério de *adequação* pertence ao âmbito posterior da lógica, que é o modo metafísico, característico do primeiro início, de lidar com a linguagem. O pensar essencial desenvolvido por Heidegger antecede ao impensado desse primeiro início, ao pensamento originário dos pensadores do seer. Nesse contexto hermenêutico, não se pode impor às palavras que eles testemunham a lógica da correição metafísica, que pertence a um momento derivado da história essencial da verdade, momento esse que impede a efetiva compreensão de sua origem, da sua proveniência da verdade como desvelamento encobridor.

Ou seja, todo o alcance filológico da meditação histórica heideggeriana deve ser focado sob o aspecto dessa tradução originária, irredutível à delimitação linguístico-metafísica, que pressupõe a simples adequação da palavra ao ente, e não a voz do próprio seer que se plasma na palavra. Com efeito, para efetuar a tradução originária é necessário ouvir a voz do ser e plasmá-la na palavra que a configura. E isso a partir da “*transposição* de todo o nosso ser

⁸⁴² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 28 (§1, b).

⁸⁴³ *Ibidem*.

para dentro do âmbito de uma verdade transformada”⁸⁴⁴, qual seja, a verdade do próprio seer (e não a verdade reificada do ente, pensada como correção). “Somente se já nos deixamos apropriar por esta *transposição*, nos encontramos no cuidado da palavra”⁸⁴⁵. O ser-aí é o pastor do seer, precisa abrigá-lo na vigilância da escuta para que possa traduzi-lo originariamente, deixando-o falar por si mesmo nas palavras originárias. Essas palavras são caminhos para a *transposição* da experiência da verdade do seer.

Como visto no primeiro capítulo (item 1.4), em que se analisa a viragem do pensamento heideggeriano a partir do importante texto ‘Carta sobre o humanismo’, a ek-sistência do homem é o “estar postado na clareira do ser”⁸⁴⁶, pois é a abertura eksistencial do ser-aí à interpelação do ser que essencializa a essência do homem. O homem *é* na medida em que ek-siste, expõe-se à clareira do ser. O que está em jogo é a reciprocidade entre ser e ser-aí, cuja unidade advém do acontecimento apropriativo que a ambos apropria. Por isso, diz Heidegger: “é só quando a clareira do ser acontece apropriativamente, que sobrevém o ser ao homem.”⁸⁴⁷. Ao doar-se ao homem, o ser se apropria do homem. Nisso consiste a essência do homem, em poder receber o envio do ser.

Com efeito, no curso sobre Parmênides, Heidegger explica que: “Se a essência do homem se funda no fato de que ele é aquele ente para o qual o ser, ele próprio, se revela, então a destinação (*Zu-schickung*) essencial e a essência ‘do destinar-se’ é o desocultamento do ser.”⁸⁴⁸ Em consonância com a história essencial, o desocultamento do ser é a essência da verdade, isto é, a destinação desocultante e epocal do seer configura a essenciação da história, que é a essenciação temporal da verdade (*aletheia*). Assim conclui Heidegger o raciocínio que articula as noções de ser, essência, verdade e história:

Se, no entanto, o desocultamento é a essência da verdade, e se, segundo a transformação cada vez nova desta essência da verdade, a destinação doser também se transforma, então *a essência ‘da história’ é a transformação da essência da verdade.*”⁸⁴⁹

⁸⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 28 (§1, b).

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 336.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 349.

⁸⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 85-86 (§3, 3).

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 86 (§3, 3).

Enviando-se epocalmente, o ser se oferece ao pensar ontológico na linguagem das palavras fundamentais que o essencializam. O ser sempre mora na linguagem. Apropriado pelo seer, o ser do homem também reside nessa linguagem⁸⁵⁰, custodiada pela pelos poetas e os pensadores. A linguagem essencial das palavras fundamentais é a tradução originária da experiência do seer realizada pela abertura à clareira do acontecimento apropriativo. Por existirem no aberto da clareira do ser, poetas e pensadores logram ressoá-lo nas palavras fundamentais que o preservam. Essa é a essência verbalizante da tradução originária de *aletheia* que está em questão no curso que trata de um pensador-poeta originário, Parmênides, assim como do resquício dessa fala originária no mito de Er de Platão. O pensamento essencial é, portanto, tradução originária, que se dá com a escuta dos pensadores originários, em confrontação histórica com eles.

O que está em jogo na investigação heideggeriana é a “pesquisa em relação aos significados fundamentais” das palavras que verbalizam o seer. A noção de “significado fundamental das palavras” é o que lhe é originário (*ist ihr Anfängliches*), que não aparece no início, mas somente no fim, no cumprimento do arco histórico da destinação epocal do seer. Como explica Heidegger, esse significado fundamental “nunca se mostra como uma formação separada, um exemplar que poderíamos representar como algo em si mesmo”, pois “vige escondido em todos os modos de dizer da respectiva palavra fundamental.”⁸⁵¹

Ou seja, como envio retraído do seer à palavra que o verbaliza e essencializa, o significado fundamental de uma palavra é encoberto ao longo da história pelas cristalizações da tradição metafísica que a desvirtua. Por isso, perdeu-se o sentido originário da contra-essência de *aletheia* como *lethe*, encobrimento, preterido pela noção de *pseudos*, como se verá a seguir. Mas isso se deu não só por conta do seu uso impróprio, mas principalmente porque esse significado já se apresentou, desde sempre, velado, auto-ocultado. Mas o que significa o “originário” que permanece velado mas que desponta somente no fim?

Ora, como explica Sallis, o originário na linguagem não é senão o mundo, a *aletheia*, o local aberto da auto-mostração⁸⁵². É esse espaço da clareira da verdade que deve iluminar o

⁸⁵⁰“A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam.” HEIDEGGER, Martin. ‘Carta sobre o humanismo’. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 326.

⁸⁵¹HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 41 (§2, b).

⁸⁵²SALLIS, John. ‘Le sens à la dérive’, p. 273. In: *Délimitations. La phenomenology et la fin de la métaphysique*. Tradução M. de Beistegui. Paris: Aubier, 1990. pp. 261-274.

sentido fundamental da palavra, e esse espaço é marcado pela ambiguidade constitutiva do claro-escuro, da iluminação ocultante, do ocultamento desvelante. Disposto na luz da *aletheia*, a palavra fundamental conquista sua dimensão originária pelo reconhecimento da sua contra-essência, que sempre emerge quando se medita essencialmente sobre a verdade do seer, ele mesmo, encoberto na palavra fundamental. O sentido fundamental da *aletheia*, perseguido por Heidegger ao longo do curso, só é plenamente compreendido a partir do mito de Er, em que a sua contra-essência (*lehte*) a elucida no que tem de originário, sua inelutável ambivalência, consoante o acontecimento apropriativo de seer que a configura.

Por isso, a pergunta pela essência da verdade – que, como já explicado, se inverte como pergunta pela verdade da essência⁸⁵³ - não se dá pela mera modificação de um conceito lógico-metafísico, mas pelo “salto ao essenciar-se da verdade”, em que o ser humano é fundado pelo *ser-aí* (*Da-sein*) como o fundamento requerido pelo seer ele mesmo, para sua própria verdade⁸⁵⁴. Na quarta fuga de *Contribuições*, denominada ‘A fundação’), Heidegger dedica uma série de parágrafos – enfeixados na seção de letra “c” – sobre a essência da verdade, vinculando-a ao acontecimento apropriativo do seer.

Nesse contexto, a única possibilidade de apreender a *lethe* da *aletheia* é deixar-se apropriar pelo acontecimento histórico de destinação epocal do seer. No interior da clareira (*Lichtung*), desponta a “ambiguidade essencial” do “ocultamento clarificante do acontecimento” do seer: “o ocultamento mesmo tanto mais claro, transluzindo a profundidade da ocultação”⁸⁵⁵. A causa da pergunta pela verdade é o próprio seer, que requisita o homem como fundamento do *ser-aí*⁸⁵⁶. Este fundamento é, na verdade, o próprio acontecimento como essenciar-se do seer⁸⁵⁷. Somente quando o *ser-aí* está na clareira, ele pode experimentar o ocultar-se do seer, já que a verdade nunca é um “sistema” composto por proposições, a ser logicamente deduzidas. Com efeito, no começo de *Contribuições*, Heidegger antecipa toda a problemática da linguagem pós-metafísica do pensamento em transição ao outro início, ressaltando que o “mal uso das palavras fundamentais” acarretou “a destruição da autêntica referência à pala-

⁸⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘A essência da verdade’, p.213. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.189-214.

⁸⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p.273 (§213): ‘Do que se trata a pergunta pela verdade’.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 284 (§227: ‘Acerca da essência da verdade’).

⁸⁵⁶ *Ibidem*.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 279. (§222: ‘Verdade’).

vra”⁸⁵⁸, que é a referência ao acontecimento apropriativo de essencialização do seer, que se verbaliza na ambiguidade constitutiva da clareira. Ora, para instaurar esse pensamento transitório, já não se trata mais de tratar *de* ou *sobre* um tema, nem de representar algo objetivo, como a ciência linguística intenta realizar, considerando a linguagem um objeto científico a ser analisado com uma técnica adequada. A insurgência do salto implica a transformação do homem, de animal racional – como na tradição metafísica do primeiro início - a ser-aí, o que significa: deixar o homem ser apropriado e se apropriar do acontecimento histórico e verbal do seer⁸⁵⁹.

Assim, é com o acontecimento apropriativo que se pode experimentar historicamente o caráter originário da *aletheia* que é a dissimulação do verdadeiro e suas variações⁸⁶⁰. O verdadeiro (*aletheia*) da clareira é, ao mesmo tempo, o não-verdadeiro (*lethe*). Mas não se trata de dois fenômenos paralelos e conjugados. A contra-essência é a própria essência do seer, pois ambos, clareira e ocultamento, são a verdade, ela mesma⁸⁶¹. Ou seja, “o negativo pertence intrinsecamente à verdade, mas de modo algum como carência, mas como resistência, como o ocultar-se que vem à clareira como tal.”⁸⁶²

Portanto, a verdade não é nunca algo estático, presente à vista, permanente. Ao contrário, a essência da verdade implica uma contenda fundamental contra o velamento que a constitui. A verdade (desvelamento) não se opõe à não-verdade (velamento) como em uma antítese inconciliável. O velamento (*lethe*) pertence à essência do desvelamento (*aletheia*). Nisso consiste a essência de *combate* (*agon*) identificada por Heidegger na dinâmica da claridade-obscuridade, subida-descida, prisão-liberdade que caracteriza a alegoria da caverna. Como explica Sallis, a verdade é sempre arrastada, arrebatada da não-verdade a que pertence e à qual retorna indelevelmente⁸⁶³. O desvelamento nunca é definitivo: o prisioneiro nunca torna-se libertado para sempre e de uma vez por todas, mas precisa retornar ao velamento da caverna. Ou seja, a essência verdade da verdade encerra *relação de oposições* (“*gegensätzliche*

⁸⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*. 2ª ed. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011. p. 21 (‘O título público: Contribuições à filosofia e o título essencial: sobre o acontecimento apropriativo [Ereignis]’)

⁸⁵⁹ Cf. *ibidem*.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 278 (§220: ‘A pergunta pela verdade’).

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 281 (§225: ‘A essência da verdade’).

⁸⁶² *Ibidem*, p. 286 (§228. ‘A essência da verdade é a não-verdade’).

⁸⁶³ SALLIS, John. ‘Le sens à la dérive’, p. 270. In: *Délimitations. La phenomenology et la fin de la métaphysique*. Tradução M. de Beistegui. Paris: Aubier, 1990. pp. 261-274.

Beziehungen”). Portanto, deve-se ir ao encontro da contra-essência (*Gegenwesen*) da *aletheia*, para que o seu sentido fundamental venha à tona. Sem essa contra-essência (*lethe*), toda reflexão sobre a verdade será parcial e limitada.

A questão das palavras fundamentais é elucidada com propriedade quando contextualizado o pensamento do acontecimento apropriativo. Percebe-se facilmente que as palavras ontológicas não têm uma espécie de “significado fundamental puro”, que se perdeu com o tempo, podendo ser recuperado por uma potência filosófica determinada. As ciências da linguagem, como a filologia, que investigam, historiográfica e etimologicamente, a suposta significação original de uma palavra, identificando as suas derivações posteriores, baseiam-se na tradição metafísica da *lógica*, que reduz a linguagem a uma teoria de preposições, em que as preposições são formadas de palavras, e as palavras designam conceitos, sendo os conceitos o conteúdo real do que é significado pelas palavras. As derivações significativas seriam as particularizações do caráter geral do conteúdo significativo fundamental da palavra.

O fato de a intuição heideggeriana partir de uma elucidação filológica acerca da composição da palavra grega *a-letheia*, valeu-lhe a importante e conhecida ressalva crítica de Friedländer, publicada em 1964⁸⁶⁴. O eminente filólogo alemão não se opõe à tradução heideggeriana de *aletheia* como des-velamento, ou des-encobrimento, identificando essa acepção em Parmênides e Heráclito, assim como em Homero e Hesíodo. Na verdade, em Platão e nesses filósofos pré-socráticos, convivem as duas possibilidades semânticas da palavra, *desvelamento e correção da percepção e do juízo*, exatamente a noção originária ontológica e a noção derivada metafísica, segundo a meditação histórica de Heidegger. Por isso, Friedländer contraria a interpretação de que, em Platão, e somente nele, se opera uma mutação interna da essência da verdade, pela qual a verdade e o ser são subjugados à ideia, que passa a ser a noção metafísica e filosófica por excelência.

O que conquista indiscutível primazia n’*A República* de Platão é a ideia do bem, o princípio anhipotético que é a fonte ontológica da essência eidética dos entes e a fonte epistemológica da capacidade noética dos homens. As ideias como tais permanecem em relação íntima às coisas sensíveis que delas participam, sendo “vistas” num ato intelectual de apreensão eidética, o que permite a veracidade do juízo. Ora, a verdade é tanto da ideia contemplada – do ente que se desvela seu ser-ideia –, quanto do juízo que a exprime corretamente. Segundo Friedländer, isso não acarreta qualquer contradição. Ao contrário, há uma complementariedade semântica de origem filosófica. Platão sempre se apropria de termos arcaicos como esse –

⁸⁶⁴ Cf. FRIEDLÄNDER, P. “Aletheia. Un confronto critico dell’autore con se stesso e con Martin Heidegger”, p. 251-261. In: *Platone*. Tradução A. Le Moli; Introdução G.Reale. Milano: Bompiani, 2004.

a exemplo do *eros* n' *OBanquete*-, para compreender suas múltiplas dimensões filosóficas. A dimensão epistemológica da verdade não elide, de modo algum, a base ontológica de que provém.

Friedländer explica que essas duas acepções distintas e irreduzíveis da verdade – desvelamento e correção - podem ser sintetizadas de três modos: a verdade do dizer e do pensamento (*logos* e *noein*), a verdade do ser (*on* e *physis*) e a verdade da existência humana do filósofo libertado-libertador (*bios*). Essa triplicidade de acepções torna o conceito variado e polissêmico, mas não necessariamente ambíguo. Por outro lado, essa equivocidade constitutiva é explorada por Heidegger para refletir sobre a transição histórica em questão no primeiro início. Isso porque a ambiguidade só surge quando se reconhece o caráter originário e dominante de um dos sentidos em detrimento dos outros, que se tornam derivados e desviantes. Mas, conforme Friedländer, essa precedência não pode ser aferida do ponto de vista filológico, não havendo qualquer evidencia textual nos diálogos platônicos que a comprovem. Ao contrário, é a convivência equilibrada desses sentidos no texto platônico o que o torna rico e capaz de articular, harmonicamente, as dimensões ontológicas e epistemológicas sob a potência filosófica da ideia do bem.

Por essa razão, Friedländer prefere falar de “bilateralidade” entre “realidade desvelada do ser” e “precisão do ver”, ou seja, de uma conexão reciprocamente intercambiável. Isso significa exatamente a fundação da epistemologia baseada na ideia do bem que garante o vínculo entre a visão e o visto, entre o conhecimento e a ideia. Por sua vez, Heidegger enfatiza a *sujeição* da *aletheia* pela *idea*, descurando o jogo de *união* presente no texto. Para Friedländer, “Platão não corrompeu, como supõe Heidegger, o conceito de *aletheia*, mas o precisou, colocou em um sistema e elevou.”⁸⁶⁵

Nas edições posteriores de sua obra – designadamente na terceira edição alemã (1964) e na segunda inglesa (1969) -, Friedländer reconhece que a dimensão de desvelamento, apontada por Heidegger, está presente desde os escritos arcaicos da Grécia antiga e que, portanto, a sua crítica a Heidegger foi injustificada. Nada obstante, reconhecer que a noção de desvelamento estava presente desde os primórdios da literatura grega não significa abonar a hipótese heideggeriana de que houve uma transição, especificamente na obra de Platão, para a noção de adequação. Ao contrário, como mencionado acima, há uma bilateralidade, um equilíbrio das duas noções – desvelamento e adequação – em jogo desde o começo.

⁸⁶⁵FRIEDLÄNDER, P. “Aletheia. Un confronto critico dell'autore con se stesso e con Martin Heidegger”, p. 261. In: *Platone*. Tradução A. Le Moli; Introdução G.Reale. Milano: Bompiani, 2004.pp. 251-261

Por sua vez, Heidegger identifica nessa ambiguidade exatamente a essência conflitiva da *aletheia*. Como se pode perceber, essa crítica filológica não ataca o ponto central do pensamento heideggeriano, a essência autoconflitiva da verdade, consoante o acontecimento apropriativo do seer que a caracteriza. Como nota Sallis, a ressalva de Friedländer incorre na ingenuidade das distinções metafísicas – como realidade, ser, epistemologia contraposta à ontologia, e assim por diante –, distinções essas *destruídas* pela meditação histórica⁸⁶⁶. Além disso, no texto ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, escrito depois da crítica de Friedländer, Heidegger considera que sua insistência obstinada em traduzir *aletheia* por desvelamento não se dá por “amor à etimologia”, mas pela atenção à coisa mesma do pensamento (*die Sache des Denkens*), que se impõe no momento terminal da filosofia. Ou seja, a questão da clareira, o único elemento em que ser e pensar podem se dar em seu comum-pertencer⁸⁶⁷. Como explica Heidegger, “A *aletheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores.”⁸⁶⁸ Daí a necessidade de recorrer aos pensadores originários para experimentar, nas suas palavras fundamentais, a verbalização do seer como clareira, em sua essência autoconflitiva.

O que interessa a Heidegger não é a correção etimológica do nome que designa o fenômeno da verdade, mas aquilo que o constitui, o espaço de mostraçõem em que esse fenômeno pode imergir. A esse espaço aberto, Heidegger denomina clareira (*Lichtung*), que é um acontecimento histórico anterior a qualquer cristalização linguística e registro historiográfico. A palavra fundamental não um conceito, “um *nome* capaz de *plasmear* (constituir) uma noção”⁸⁶⁹; não instaura uma experiência, ela é resultado de um acontecimento apropriativo anterior que se essencializa verbalmente. A cristalização posterior da voz do seer em uma palavra conceitualizada, reificada e instrumentalizada impede a experiência originária de que ela provém.

⁸⁶⁶ SALLIS, John. ‘Le sens à la dérive’, p. 287. In: *Délimitations. La phenomenology et la fin de la métaphysique*. Tradução M. de Beistegui. Paris: Aubier, 1990. pp. 261-274.

⁸⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.79. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 65-81.

⁸⁶⁸ *Ibidem*.

⁸⁶⁹ PINHEIRO, Paulo. ‘Sobre a noção de *aletheia* em Platão (a tradução heideggeriana)’. p.59-60. In: *O que nos faz pensar*. n.11, abril de 1997. Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. pp. 45-64.

Tanto quanto Platão ironiza a pretensão etimológica no diálogo *Crátilo*⁸⁷⁰, Heidegger busca algo anterior à palavra, a experiência que a nomeia, e não que é nomeada por ela, como a verdade-adequação do logos metafísico supõe. A compreensão da verdade como *Lichtung* promove o passo de volta em direção à abertura ontológica em que o fenômeno da correção lógico-veritativa pode se dar. Ora, a experiência do primeiro início, da verdade como *orthotes*, como retitude da representação e enunciação (a hegemonização da *idea* sobre a *aletheia*), se dá exatamente pelo fato de o homem habitar, ekstáticamente, no aberto da clareira, na qual ele se faz presente, sem questionar-se, porém, o que garante a presentificação dos entes visados. A clareira, que garante a presença dos entes iluminados, não é considerada: ela mesma se oculta ao desvelar o ente na totalidade. A verdade do seer retrai-se em nome do ente iluminado, permitindo a presentificação do ente, mas retraindo-se no abismo de sua diferença. Esse ocultar-se, o velamento é, propriamente, a *lethe* da *aletheia*, o fato de a verdade ser equivocadamente desviada à presença do ente, pela retração do seer que se vela e se retrai na abertura mesma do ente na totalidade. Note-se, porém, que a pertença da *lethe* a *aletheia* é essencial e não adventícia. Não se trata de uma dialética de opostos que se complementam bilateralmente. Não se trata de um “puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Aletheia*”⁸⁷¹. Nesse sentido, indaga Heidegger: “E não impera neste ocultar-se da clareira da presença até mesmo um proteger e conservar, único âmbito no qual o desvelamento pode ser garantido, podendo só assim manifestar-se, em sua presença, aquilo que se apresenta?”⁸⁷²

Com a crítica de Friedländer, Heidegger revisa sua intuição inicial, explicando, no texto ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’ (1966), que “não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a passagem do desvelamento para a retitude.”⁸⁷³. Isso porque, nem mesmo os gregos chegaram a experimentar efetivamente o acontecimento apropriativo do seer, a verdade como *clareira*. O próprio ser se enviou retraído, de modo que “a *Aletheia*, o desvelamento no sentido da clareira da presença, foi imediatamente e apenas experimentada como *orthotes*.”⁸⁷⁴ A clareira enquanto o espaço-tempo que franqueia a

⁸⁷⁰ Cf. PINHEIRO, Paulo. ‘Sobre a noção de aletheia em Platão (a tradução heideggeriana)’. p.59-60. In: *O que nos faz pensar*. n.11, abril de 1997. Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. pp. 45-64.: interessante aproximação de Heidegger e Platão na pesquisa de algo anterior e constitutivo ao ato de nomear, a onto-logia que antecede qualquer logo-logia.

⁸⁷¹ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.80. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.pp. 65-81

⁸⁷² Ibidem.

⁸⁷³ Ibidem.

presença e a presentificação no pensar e dizer, desde sempre foi apreendida como adequação, como concordância entre o representar e o que se presenta. Ou seja, segundo essa reformulação da noção heideggeriana de *aletheia*, não houve a transição no primeiro início platônico da verdade-desvelamento da *physis* originária para a verdade-correção da *idea* metafísica.

A seguir, a tensão se volta à discussão sobre Platão no curso sobre Parmênides, em que a verdade como clareira é analisada com referência à alegoria da caverna, no desenrolar histórico de compreensão acerca da luz desvelante-ocultante que permite a essencialização da presença, do ver e do ser visto.

3.8 *Aletheia e Lethe; Physis e Ereignis*

Como já introduzido no item anterior, a questão primordial do curso *Parmênides* é a essência da verdade e sua mutação (*Wandel*), que deve ser pensada a partir da sua contra-essência (*lethe* ou *pseudos*). No contexto da história essencial do seer, Heidegger delinea quatro momentos ou direções fundamentais que a tradução da palavra *aletheia* como desocobrimiento indica.

Em primeiro lugar, pode-se enfatizar a noção de *encobrimiento*, o qual é suspenso pelo prefixo *des*. Nessa primeira noção, escreve-se *des-encobrimiento*, sublinhando a segunda palavra do termo, a fim de conceber o encobrimiento como a essência primordial da verdade. Num segundo momento, enfatiza-se o prefixo privativo *des*, que indica que a verdade é extraída a partir do encobrimiento e com ele está em permanente e inexorável luta. Ou seja, “a essência primordial da verdade é conflitante”⁸⁷⁵, permanecendo a “luta”, o *agon* sempre em questão. Esses dois momentos indicam o caráter agônico, a impossibilidade de pensar a *aletheia* sem a *lethe* de que ela provém, que é suspensa para que ela possa emergir. Isto é, a verdade está inserida na ambiguidade dialética de opostos mutuamente implicados, sendo a verdade irreduzível a qualquer um desses polos sem a interação simbiótica com o outro.

No terceiro momento, porém, opera-se uma *transformação* radical, quando “a ‘não-verdade’ [*a-letheia*] é identificada com ‘falsidade’ [*pseudos*], a qual, entendida como incorreção, forma o contrário de ‘correção’.”⁸⁷⁶ Com isso, instauram-se os polos antiéticos de verda-

⁸⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. ‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’, p.80. In: *Heidegger – Os pensadores*. Trad. E.Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.pp. 65-81.

⁸⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 47 (§2, Recapitulação).

⁸⁷⁶ *Ibidem*.

de e falsidade (*aletheia kai pseudos, vertias et falsitas*). Quando a verdade se transforma em correção, a não-verdade torna-se incorreção. Essa oposição falseia a essência originária da verdade, restringindo-a à representação errônea de um sujeito que deve “corrigir” seu pensamento ou fala a fim de “verificá-lo”, isto é, “retificá-lo” e “adequá-lo”.

A hegemonia da verdade como correção, presente no pensamento moderno, simplesmente obstrui a compreensão originária da verdade como desencobrimento. Além da não-verdade tornar-se *pseudos*, Heidegger observa a mudança, igualmente significativa, da perda da dimensão ontológica da *lethe*, que se reduz a um simples fenômeno psicológico de esquecimento. Essa mudança já é prefigurada em Platão, no mito de Er. O que importa, para Heidegger, é destruir essa camada posterior da tradição – que associa *lethe* a *pseudos* e a esquecimento – para saltar ao impensado do primeiro início, em que a verdade desponta como clareira, o quarto momento da história essencial da *aletheia*.

Essa divisão em quatro momentos é programática no que concerne à intenção do curso ministrado por Heidegger: compreender a essência originária da verdade como *a-letheia* a partir do seu oposto genuíno, ou seja, *lethes*, imperfeitamente traduzido por esquecimento. Heidegger percebe que a consideração do *falso* como sendo o oposto da verdade já a toma num sentido secundário, derivado, o de correção. É preciso, então, afastar essa noção derivativa e inautêntica de inverdade como *falsidade*, recuperando o sentido originário de inverdade como *encobrimento*. É só considerando a não-verdade como encobrimento que a verdade pode ser realmente tida como *des-encobrimento*. É dessa realidade testemunhada na palavra fundamental *aletheia* que Heidegger parte para a compreensão da experiência fundamental plasmada na língua grega: *verdade* se diz *a-letheia*, que pertence à raiz *lath*, que significa “encobrir”.

Heidegger se pergunta por que, então, se traduz uma palavra como *lanthonomai*, que é derivada dessa raiz, por “esquecer”? É que o homem moderno “esqueceu a essência do esquecimento”, não somente porque sua vida seja “inconstante” (marcada pela *Fluchtigkeit*), mas porque o próprio esquecimento, em sua essência, “se retrai e se encobre”⁸⁷⁷. Mas o esquecimento decisivo para Heidegger é o esquecimento do ser, pensado nele mesmo, em sua verdade intrínseca: “a verdade do ser e, não somente, como toda a metafísica, que considera o ente com respeito ao seu ser.”⁸⁷⁸

⁸⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 50 (§2, Recapitulação).

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

Além de o seer ser esquecido pelo homem – o seer é o objeto do esquecimento –, o seer ele mesmo se faz esquecer, porque ele se retrai. Segundo Heidegger, o que se esquece na cristalização da metafísica platônica é o próprio encobrimento (de que resulta o esquecimento) do seer. O esquecimento psicológico que o homem tem do ser é resultado do retraimento ontológico que o próprio ser se impõe. O ser nunca se revela integralmente, consoante a essência mesma da *aletheia*⁸⁷⁹. É por isso que Heidegger diz que, sem uma experiência da essência do esquecimento enquanto retraimento do ser, não se pode experimentar a essência da *aletheia*, que concerne ao acontecimento apropriativo do seer. O mais comum é confundi-la com o esquecimento psicológico, que pode ser superado pela simples lembrança que corrija a inadequação de um juízo impreciso porque baseado na vagueza da lembrança humana. Quando Heidegger fala do “esquecimento do esquecimento”, ele refere-se ao esquecimento humano do encobrimento do seer. Mas a causa disso, como se verá a seguir, não é a falibilidade do intelecto ou da memória humana, mas a própria retração do seer que caracteriza o acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

O esquecimento do ser é o retraimento do seer, a retração do próprio seer que desvela o ente na totalidade, esvaindo-se no abismo de sua diferença. Para que a experiência da lembrança do ser irrompa e se torne necessária, é “necessário, antes de tudo, uma experiência da essência do esquecimento. E os gregos experimentaram o esquecimento como um evento que passava pelo encobrimento”.⁸⁸⁰ Essa noção fundamental de esquecimento como *acontecimento do seer*, como essência originária da inverdade que franqueia a lembrança do ser, conduz Heidegger à obra platônica, ao que ele considera ser o núcleo do Mito de Er, no livro X d’*A República*. Mais uma vez, Heidegger o pensa a partir da experiência do *Ereignis*, palavra central do seu pensamento depois da viragem.

Acima, falou-se que compreender *pseudos* como *falsidade* implica considerar a verdade oposta a ele como sendo a verdade-correção, e não a verdade como desvelamento. Porém, Heidegger argumenta que o sentido originário de *pseudos* ainda relaciona-se diretamente à experiência da verdade como desvelamento, porque significa velamento, encobrimento, e não apenas falsidade como oposição diametral de adequação. Para demonstrá-lo, Heidegger evoca a palavra “pseudônimo”, a qual não significa simplesmente “nome falso”, mas o nome que *encobre* a verdade natureza de um autor, mas é que capaz de revelá-lo a quem o conheça, ou revelar um aspecto essencial da sua natureza, antes encoberto. “Esse nome simplesmente en-

⁸⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 50 (§2, Recapitulação).

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

cobre algo que não deve de modo algum aparecer”⁸⁸¹. Além de um nome falso e fictício, o pseudônimo é um nome insidioso, que revela algo ao esconder o nome do autor. Ou seja, o significado de *pseudos*, na expressão ‘pseudônimo’, não é precisamente “falso”, pois “temos aqui um encobrimento que, ao mesmo tempo, desvela algo recôndito”⁸⁸² Heidegger identifica, filosoficamente, na palavra grega *pseudos* grego a noção de encobrir e velar ou retrain, e, simultaneamente, de “deixar aparecer”. Assim, diz Heidegger: “*Pseudos* pertence ao âmbito essencial da ação de encobrir, sendo um modo, portanto, de velar. Mas o encobrimento implícito no *pseudos* é sempre, ao mesmo tempo, um desvelar, um mostrar e fazer aparecer.”⁸⁸³

Ora, como se pode perceber, mesmo a noção derivada e aparentemente enganadora de inverdade como *pseudos* conserva a essência originária da verdade como desvelamento. Apoiando-se nos testemunhos de Homero e Hesíodo, Heidegger conceitua *pseudos* como um “encobrimento dissimulador” (*ver-setellendes*), que “desloca” e “desfigura, sendo o seu oposto, *to a-pseudes*, exatamente o não-dissimulador”, “o que livra toda dissimulação [*Enthehlende*]”⁸⁸⁴. Nota-se, portanto, que a essência do *a-pseudes* é determinada em referência ao *alethes*, ao “descoberto” (*Unverborgen*)⁸⁸⁵. Desse modo, Heidegger consegue articular as duas maneiras gregas de conceber a inverdade – *lethes* e *pseudos* – à experiência originária da verdade como desvelamento (*a-letheia*). Se mesmo a noção de *pseudos* ainda remete ao descobrimento que revela ao encobrir, ao falsear, então o que causou a compreensão atual de inverdade como falsidade?

É nesse momento que se observa uma relevante questão no pensamento de Heidegger sobre a essência da verdade: a percepção de que a alteração radical dessa essência se deu na passagem do mundo grego ao mundo romano, alteração essa que se plasmou na tradução, na conversão da palavra grega *aletheia* para *veritas*, e seus correlatos antitéticos, *pseudos* e *falsum*. Em contraste com o seu argumento do curso *Da essência da verdade*, de 1931-1932, Heidegger agora acredita que foi essa tradução romana que obscureceu em definitivo o sentido originário de verdade como desvelamento. Segundo Heidegger, a origem etimológica latina de “falso” é “cair e está relacionada com a palavra grega *sphalon*, isto é, levar à queda,

⁸⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 52 (§3 ,a).

⁸⁸² Ibidem.

⁸⁸³ Ibidem.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 56.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 56.

fazer cair de modo titubeante”.⁸⁸⁶ O decisivo nessa tradução-interpretação é a dimensão filosófica da experiência romana do império, que se torna linguisticamente normativa na compreensão da realidade como tal.

No sentido estrito e original, *imperium*, noção que expressa a essência da experiência romana, significa “comando”, a cujo âmbito pertence o “direito” romano: “O comando é a razão essencial da dominação do *iustum*, compreendido no latim como ‘ser no direito’ e ‘ter direito’.”⁸⁸⁷ Essa alteração faz com que a *iustitia* seja inteiramente diferente do fundamento da noção grega de *diké*, que surge da *aletheia*. A essência do direito passa a ser a *juris-dição* - literalmente dizer o direito, o justo -, a ordenação imperativa do correto a partir da medida da lei. A essência dessa imperatividade é o dizer, o enunciar que, para os romanos, não consiste mais no desvelamento ou na manifestação do ente em si, como se dá para gregos. Imperar é julgar (o *judicium*) que avalia, que mensura a partir de critérios ditados, ordenados e decretados. Nessa perspectiva, o *imperium* é o que se sustenta imponentemente - o que se impõe, o que comanda sobrelevando-se por cima dos que domina. Em sentido contrário, o *falsum* - participio do verbo *fallere*, que significa “cair, trazer para baixo” - é o que é experimentado como o “truque” que derruba, que leva à ruína como subterfúgio enganador: “o *falsum* é o que engana de modo pérfido: ‘o falso’.”⁸⁸⁸

Correlativamente, a verdade não é mais o que era para Platão e Aristóteles, uma “correspondência”, mas um “regrar-se por” (*ein Sichrichten nach*). Dizer o verdadeiro é julgar corretamente, conforme o direito (*jus*). Como sintetiza Boutot, “a verdade consiste na justiça ou na retidão da *ratio* que se rege pelo justo. A verdade não é mais *homoiosis*, mas *rectitudo* e *justitia*.”⁸⁸⁹ Essa determinação da verdade, extraída da experiência romana fundamental do império, é agora a alteração fundamental da verdade e do ser, aos olhos de Heidegger. O decisivo não é mais, portanto, como no curso *Da essência da verdade*, a alteração ocorrida no interior do mundo grego, com o nascimento da metafísica platônica, mas uma mudança entre as culturas grega e romana, mas precisamente com a latinização da cultura grega. Essa mudança é essencial porque é *histórica*, diz respeito ao modo como a verdade “se torna presen-

⁸⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 65 (§3 ,b).

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 67-68.

⁸⁸⁹ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987. p. 209.

ça”, para além dos modos de objetivação historiográfica⁸⁹⁰. Foi essa concepção romana que determinou as posteriores concepções de verdade na história do pensamento ocidental.

Ao conceber a verdade como *rectitudo*, os romanos preparam a determinação moderna e cartesiana da verdade como certeza. “Para aceder ao verdadeiro enquanto o direito e o justo – explica Boutot –, o homem deve se assegurar e ter certeza do bom uso (*usus rectus*) de sua razão. O verdadeiro torna-se o correto.”⁸⁹¹ Herdeira direta dessa tradição romano-cartesiana de verdade é a “justiça” da vontade de poder de Nietzsche, com que se perfaz o círculo da *justitia* romana como capacidade de império, de imposição, de determinação da verdade. O importante para Heidegger, entretanto, é que essa determinação de verdade como *rectitudo* obscurece por completo o desvelamento ainda claramente perceptível na palavra platônico-aristotélica *homoiosis*, o que corresponde dizer que “o *falsum* latino é algo estranho para o *pseudos* grego.”⁸⁹² A ruptura no conceito de verdade não é mais, como em *Da essência da verdade* e *A teoria platônica da verdade*, de Parmênides e Heráclito a Platão e Aristóteles, o que confere a ambiguidade nas filosofias desses pensadores de transição, mas da Grécia a Roma. É a latinização da experiência originária dos gregos que torna a verdade como *aletheia* imperceptível, assim como se torna inevitável o esquecimento do ser.

Isso não significa que Heidegger tenha abandonado a intuição de que uma transformação decisiva se deu em Platão e Aristóteles, porém o que os caracteriza é a presença ainda marcante das palavras fundamentais do pensamento originário do ser. Ao enfatizar a mudança latina, Heidegger valoriza a continuidade da experiência originária nas filosofias de Platão e Aristóteles. A *homoiosis* presente nesses filósofos determinantes relaciona-se mais à essência originária da *aletheia* do que ao juízo que a exprime.

Nesse contexto, Heidegger enfatiza a importância da noção de “comportamento revelador” do homem que se atém “ao descoberto e permanece numa concordância com ele”⁸⁹³. A *homoiosis* aristotélica não é mais simplesmente o juízo correto, mas o “ater-se de modo revelador ao descoberto num falar que deixa aparecer”⁸⁹⁴. Nessa definição da dimensão *alethética*,

⁸⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2008. p.70.

⁸⁹¹ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987. p. 209.

⁸⁹² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2008. p.69.

⁸⁹³ *Ibid.*, p.78 (§3, d).

desveladora da verdade, notam-se os seguintes elementos: 1. o homem atém-se *de modo revelador*, 2. o descoberto que se dá a ele e 3.o falar apofântico, *delótico* que manifesta, que faz aparecer.

Há uma clara expansão na compreensão heideggeriana da verdade em Platão e Aristóteles à medida em que se ressalta a perda dessa dimensão desveladora na experiência romana imperial. Por isso, Heidegger prefere sublinhar a *continuidade*, reservando a *ruptura* à experiência romana: “Essa correspondência reveladora se atém e se realiza ainda completamente no espaço essencial da *aletheia* enquanto desencobrimento”⁸⁹⁵. A noção de *homoiosis* acarreta a “igualitarização do dizer revelador com o ente que se mostra e se deixa descobrir.”⁸⁹⁶

Prefigurada por Platão e Aristóteles, essa dimensão “representativa” da *homoiosis* – que equipara o logos apofântico ao fenômeno do desvelamento – é essencialmente assimilada pela *rectitudo* romana, segundo a qual “a correção de uma asserção é o conformar-se com um direito corretamente instituído e firmemente estabelecido”⁸⁹⁷. Essa assimilação é chamada por Heidegger de *adequatio*, noção medieval, herdeira da conversão romana da *homoiosis* grega em *rectitudo* imperial. O que se perde na transformação romana é a dimensão de *desvelamento*, mas a dimensão de *adequação* é preservada.

Como recapitulação, pode-se condensar o núcleo do pensamento de Heidegger no curso *Parmênides*, articulando os três passos decisivos explicados: 1. a *aletheia* originária, 2.a *homoiosis* derivada porém preservadora do sentido originário de *aletheia* e 3. a perda latina da essência originária da *aletheia* em nome da *rectitudo* que fundamenta a metafísica ocidental. De Platão a Nietzsche, a metafísica é dominada pelo acontecimento apropriativo que essencializou a verdade como *correção*. Ao tornar-se *rectitudo*, a *homoiosis* grega desvincula-se do âmbito da *aletheia*, desencobrimento, vínculo esse ainda presente em Platão e Aristóteles.⁸⁹⁸ O motivo fundamental de se ouvir a verbalização ontológica das palavras fundamentais de Platão e Aristóteles é o eco das reminiscências do pensamento originário do seer nelas plasmadas.

⁸⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditora Universitária São Francisco, 2008. p.78 (§3, d).

⁸⁹⁵ Ibidem.

⁸⁹⁶ Ibidem.

⁸⁹⁷ Ibid., p. 79 (§3, d).

⁸⁹⁸ Ibidem.

Como desenvolvido no item 1.2., Heidegger compreende a metafísica como pensamento representativo, porque o conceito metafísico de verdade como correção fundamenta-se na *ratio* do homem. Trata-se do “auto-ajustar-se calculativo da *ratio*”, que determina o futuro “caráter tecnológico do moderno, isto é, da técnica de máquinas”⁸⁹⁹. Esse caráter advém diretamente da experiência imperial de domínio, que “surge da verdade como correção no sentido do auto-ajustar-se indicador, garantia da segurança da dominação.”⁹⁰⁰ Nisso se fundamenta efetivamente a metafísica cartesiana da modernidade, voltada ao “correto uso da razão, à “capacidade de julgar”, em que “a questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e autoassegurado da *ratio*.”⁹⁰¹ Nesse contexto, o decisivo aos olhos de Heidegger é que: “A essência do falar e do proferir asserções já é, há muito tempo, não mais o *logos* grego, isto é, *apophainesthai*, o deixar aparecer do desencoberto. A essência do falar é agora o *iudicium* romano, dizer o reto, isto é, ater-se, com certeza, ao que é reto.”⁹⁰²

A culminância desse processo metafísico, o de subjugação do ente ao juízo que o encerra, se dá com Nietzsche, por ser o último metafísico, aquele que inverte o platonismo, sem poder efetivamente superá-lo e abandoná-lo. Para Nietzsche, que se insere totalmente na experiência romana de verdade, a justiça é a *adequação* ao “decreto da vontade de poder”, é conformação, retificação ao real e à verdade, isto é, ao *império* da vontade de poder.⁹⁰³

O impasse epocal em que Heidegger se sente imerso é o da (im)possibilidade de ter novamente a experiência da essência da verdade como *aletheia*, o que significa a irrupção da necessidade de se pensar a questão do ser em si mesmo. O que obstrui essa possibilidade é que a concepção romana de verdade domina a *história* do Ocidente desde sua insurgência. Essa hegemonia não é facilmente contornável; ela configura um “enorme bastião” metafísico que exclui a *aletheia* do círculo que agora se esgota, mas nem por isso permite a compreensão e a experiência da essência originária da verdade como desvelamento. Diante dessa clausura, da coerção metafísica que a *veritas* como *rectitudo* imperial provoca na interpretação da verdade, Heidegger se indaga:

Como podemos ainda experimentar a *aletheia*, ela mesma, em sua própria essência primordial? Se isso nos é negado, como então podemos ver, no interior dos confins

⁸⁹⁹HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Univeritária São Francisco, 2008. p.79.

⁹⁰⁰ Ibidem.

⁹⁰¹ Ibid., p. 81.

⁹⁰² Ibidem.

⁹⁰³ Ibid., p. 82.

da dominação de *veritas* e *rectitudo*, que esse domínio da *veritas*, ele mesmo está fundado na região de essência da *aletheia*, e constantemente se refere a ela, mesmo não tomando conhecimento ou recordando-se dela?⁹⁰⁴

A resposta a essa pergunta passa pela compreensão da não-verdade originária pensada como *lethes*, a “contra-essencialização” (*das wechselweise Gegenwesen*) da *aletheia*-desvelamento, ou seja, a não-verdade como encobrimento, como retraimento. Compreender a essência de *lethes* é um grande desafio, pois os gregos a *experimentaram* mas não a *exprimiram* claramente. Mas isso diz respeito, conforme explicado acima, à própria natureza da *lethes*, que, ao esquivar-se e retrair-se, não se deixa elucidar por completo em um conceito inequívoco. A palavra do seer sempre plasma a sua ambiguidade e retraimento originários. O máximo que se pode alcançar a respeito dela é um “silêncio essencial”, que, calando, aponte para a sua natureza encoberta. O fato de os gregos terem silenciado e não refletido diretamente sobre *lethes* e seu correlato *aletheia* demonstra o quão enraizados eles estavam no seu solo, o quanto eles viveram no interior dela. No uso do mito que expõe o essencial pelo silêncio, Platão soube retratar a verdade epocal e histórica do seer.

Narrado no livro X da *República*, omito de Erconclui o diálogo platônico sobre a pólis tratando da essência da *lethe*, que é a essência contrária de *aletheia*. Não se trata de outra essência que se contrapõe dialeticamente à essência da *aletheia*, mas a contra-essência que constitui a sua essencialidade dual e agônica. A história narra a experiência do guerreiro Er que, depois de ter completado a sua vida “aqui” na terra, conta o que se passa “lá”, depois da morte. Juntamente com muitos outros homens, Er foi conduzido por um longo caminho que se deve percorrer antes de experimentar novamente a vida na terra, assim como foi obrigado a tomar a decisão fundamental antes desse retorno ao plano terrestre. É nessa travessia que se encontra, no seu lugar mais extremo, a planície de *lethes* (cuja tradução convencional, repensada por Heidegger, é esquecimento). Os homens que passaram por essa planície, pela experiência de presenciar o que se passa com eles depois que morrem, esquecem-se do que viram e viveram, por serem obrigados a beber do rio Ameles⁹⁰⁵. Ao filósofo é dada a prudência (*phronesis*) de beber na medida certa, de modo a não se esquecer do essencial que contemplou.

Nessa descrição sumária, notam-se os elementos fundamentais destacados por Heidegger: 1. o caráter extraordinário do “local” em que se dá essa viagem (*daimon topos*), 2. o

⁹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 84.

⁹⁰⁵ Para uma caracterização geral do mito e seus fundamentos religiosos cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª ed. Trad. H. Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 167 e ss. Para uma leitura global do mito e sua relação com a totalidade d’*A República* cf. BARACCHI, C. *Of myth, life and war in Plato’s Republic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

esquecimento a que são submetidos os viajantes (*anamnesis*), consoante 3. o rio da despreocupação (*Ameles*) de cujas águas devem beber e 4. a prudência (*phronesis*) do filósofo ao beber com medida desse rio.

Heidegger dedica atenção considerável à compreensão do local para onde Er vai depois de sua morte: um *daimonios topos*, um lugar “demoníaco”. Esse lugar - que não se relaciona com nada de diabólico, como o inferno da tradição hebraico-cristã - não está nem na terra, nem no céu, é um lugar “extra-ordinário” (*das Um-geheure*), “dos deuses”. Nessa localidade, encontram-se os que vêm de cima e os que vêm de baixo, é uma intercessão entre o sobretérreano e o subterrâneo; entretanto, não é a terra. Os homens encontram-se nesse “local” antes de atravessarem uma nova viagem mortal sobre a terra. De algum modo, portanto, esse local antecede e transcende a experiência do homem sobre a terra sem com ela se confundir.

“Extra-ordinário” aqui não é o espetacular, o exagerado, o excêntrico, o impressionante ou excitante, mas o “simples que brilha no ordinário, que não surge do ordinário, mas que, no entanto, aparece de antemão em tudo o que é ordinário. [...] está baseado no deixar os entes virem ao seu brilho, na autoapresentação, em grego: *daio*”⁹⁰⁶. Ou seja, o extra-ordinário não é pensado como o não-natural, ou como super-natural, mas como o que é “mais natural” no sentido de *physis*. Como nota Gonzalez, todo o aprofundamento de Heidegger sobre a noção de lugar extraordinário (*topos tis daimonios*) corresponde à sua reflexão a respeito da *physis*: Se esses entes que existem naturalmente (*physei*) são “o ordinário”, então a *physis* é o extra-ordinário de que o ordinário emerge e a partir do qual é desvelado⁹⁰⁷. Portanto, antes de continuar a elucidação do sentido do *daimon*, convém aprofundar essa noção de *physis*, a partir de três textos fundamentais do pensamento tardio de Heidegger, *Acontecimento apropriativo*, ‘A essência e o conceito de *physis* em Aristóteles (Física B,1)’ e ‘Aletheia (Heráclito, fragmento 16)’.

A questão da *physis* é decisiva no pensamento do acontecimento apropriativo, tendo sido tratada acima, no item 2.4., o qual discute a relação essencial de ser e aparência, aquém da *cisão metafísica* (*chorismós*) que os divorcia radicalmente. *Physis* é a palavra fundamental do pensamento originário, é a *aletheia do seer* enquanto *Ereignis*. Sem ela, não se pode compreender o alcance filosófico da mutação essencial da *aletheia* no primeiro início da filosofia.

⁹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 154 (§6, Recapitulação 2).

⁹⁰⁷ GONZALEZ, Francisco. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009. p. 236.

Com efeito, em *Acontecimento apropriativo* - escrito póstumo de 1941-1942, contemporâneo ao curso *Parmênides* -, Heidegger esclarece que o pensamento rememorante do primeiro início precisa recuperar “a inicialidade do ser junto à *physis* e retirar em primeiro lugar essa *physis* da falsa interpretação até aqui”⁹⁰⁸. A falsa interpretação da *physis* a que Heidegger se refere é a interpretação que lhe deu Platão, cindindo o ser da sua aparência e rebaixando ontologicamente esta aparência como gerado de mera opinião (*doxa*). Platão estabiliza o dinamismo epocal e histórico da *physis* com a cristalização da entidade do ente, a *idea*, a partir da qual a verdade deve ser *corrigida e adequada*.

Do mesmo modo, Platão separa o ser do devir, impedindo qualquer compreensão *histórica* da *physis*, a “apresentação emergente” do ser que é ‘devir’⁹⁰⁹. Ser é devir porque é “emergência, desvelamento, mostrar-se”, não há ser sem aparência deveniente⁹¹⁰. “A *doxa* é apresentação do que se apresenta, a *emergência* entregue a si mesma, que impera e penetra sobre tudo o que se apresenta tomado por si. A *doxa* é a *physis* (mas a *essência* da *physis* é a *aletheia*).”⁹¹¹ O pensamento originário é anterior e refratário ao *chorismos* platônico, pois não se pode instaurar uma cisão no que é essencialmente uno, ser e aparência: “*Tudo aquilo que emerge* ganha necessariamente a *essência da doxa*.” É essa aparência (*doxa*) que caracteriza o acontecimento do ser, a *essenciação* que *presentifica*, apresenta o ente na toalidade. Todo ser é emergente, pertence essencialmente à *aletheia*. O aspecto (*idea*) aparente (*doxa*) dessa apresentação que desponta *aletheologicamente* será cristalizada e estabilizada por Platão como a entidade do ente.

Ora, Heidegger argumenta que, no primeiro início do pensamento (não confundi-lo com o primeiro início da filosofia metafísica), “a *doxa* é a aparência mais imediata da *physis-aletheia*”⁹¹², cuja emergência apresenta o ente, isso é, faz o ente aparecer. “O ente mesmo é considerado aquilo que se mostra”⁹¹³, que vem ao desvelado do espaço aberto pela clareira. A aparição do ente na *doxa* será tomada como mera “aparência” por Platão, que precisará estabilizar o perfil do aspecto daquilo que aparece em uma hipóstase substantiva denominada *idea*,

⁹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Focense, 2013. p.11.

⁹⁰⁹ Ibid., p.24.

⁹¹⁰ Ibid., p. 33.

⁹¹¹ Ibid., p. 36.

⁹¹² Ibid., p. 74.

⁹¹³ Ibidem.

como aquilo que é eterno e imutável, irreduzível ao devir e à aparência enganadora e ilusória que as percepções sensíveis podem causar. Heidegger articula, portanto, *doxa* e *idea*: “por intermédio da *doxa*, o ser (*physis*) se transforma em *idea*. Uma vez que agora só se continua apreendendo o ser a partir do ente e não mais como inicialmente o ente a partir do ser.”⁹¹⁴ Lembrada em meio ao salto ao outro início, a experiência originária do seer revela-o como *aletheia-physis*, em que “o encobrimento mesmo se encobre, de tal modo que a pura emergência aparece e a emergência se mostra como se fosse pura presença.”⁹¹⁵

Mais uma vez, Heidegger enfatiza o fato de a metafísica não ser um erro de pensadores como Platão e Aristóteles, mas o autovelamento do seer que esconde a sua natureza encobridora e se deixa confundir com o ente que desvela na totalidade “como se fosse pura presença”. Ao doar o ente na totalidade, ao deixá-lo emergir no espaço aberto da clareira, o seer, ele mesmo, se retira. A permanência da aparência do ente na totalidade converte a *doxa* da emergência sempre transitória da *physis* em *idea* metafísica, eterna e imutável. A metafísica esquece o processo de emergência de que provém toda a entidade fixada como *idea*. A *aletheia* da *physis*, portanto, é anterior e mais originária do que a fixação eidética da entidade do ente em um aspecto definitivo. É isso que Heidegger quer dizer quando afirma que: “A *dotação de constância* no fixado é sempre e a cada vez em si isolamento, delimitação, particularização, um arrancar da apresentação essenciante.”⁹¹⁶ Isso significa a objetivação do ser do ente, a consideração do ser como um objeto a ser contraposto a um sujeito. Essa delimitação e particularização é o estabelecimento da *idea* do ser, do “elemento objetivo” que é “a estrutura fundamental da verdade do ente no sentido da metafísica.”⁹¹⁷

Da mesma forma, ao estudar o conceito de *physis* em Aristóteles, Heidegger percebe a fixação do dinamismo emergente da *physis* na entidade, na *ousia*, como “aquilo que caracteri-

⁹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 74.

⁹¹⁵ Ibidem.

⁹¹⁶ Ibid., p. 77.

⁹¹⁷ Ibidem. Cf. também p. 15: “O *ente* só é um ente que se encontra contraposto e um objeto *possíveis (anti)* perante alguém, porque ele se essencia no aberto do ser. Precisamente onde se dá um ‘contraposto’ essencia-se algo mais originário, a clareira do *entre*. [...] precisamente lá onde o ente se transforma em algo objetivamente contraposto, isso só acontece porque o ser do ente não é mais ao mesmo tempo dignificado, mas é considerado como puramente decidido, a saber, como o certo, como o que é fletido na reflexão e, assim, assegurado de maneira retesada. Essa não dignificação do ser aponta, sob o modo do esquecimento do ser, para um modo próprio da verdade do ente, verdade essa que atesta com maior razão a essenciação do ser, isto é, o desencobrimento do aberto.”

za um ente como tal, precisamente o ser.”⁹¹⁸ O mesmo processo observado em Platão, vale para a Aristóteles, com quem compõe o primeiro início da filosofia enquanto metafísica. O decisivo nesse momento epocal da história do seer é que a constância da emergência configurou-se em estado. Para a (meta)física aristotélica, ser significa “presença”, “postar-se em si”, *hypostasis (substantia)*, ou mesmo “encontrar-se defronte”, *hypokeimenon (subjectum)*⁹¹⁹. Ambas as noções provêm da noção originária de *physis* como “aquilo que se apresenta a partir de si, o apresentar-se”⁹²⁰, como o que “não é meramente algo dado, nem sequer e sobretudo aquilo que se esgota na constância, mas o ganhar a presença no sentido do vir à florescência no desvelado, do colocar-se no aberto”⁹²¹. Neste texto central que marca a viragem na confrontação com Aristóteles, Heidegger articula a verdade do ser a partir da *physis* heraclítica: “Ser é o desvelar-se que se vela – *physis* em sentido inicial. O desocultar-se é emergir no desvelamento; e isto significa abrigar primeiramente o desvelamento como tal na essência: desocultação significa *a-letheia*”⁹²². Se a essência do ser é *aletheia*, enquanto desocultar-se, vir à tona no desvelado (*physis*), ela é, também, predileção pela ocultação, por esconder-se, abrigar-se e retrair-se (*krypstesthai*). A essenciação do seer consiste na união do desocultar-se e do esconder-se no acontecimento mesmo dessa desocultação ocultante (*Ereignis*).

Como se pode perceber, a presença de Heráclito é determinante para a compreensão do *destino* ulterior da *physis* grega. De fato, esse texto sobre Aristóteles conclui com uma reflexão sobre o fragmento de Heráclito: *physis krypstesthai philei*. Ora, o pensamento da *physis* só pode ser conquistado mediante o confronto com os pensadores originários, cujos fragmentos falam “apenas da *physis*”⁹²³. Ou seja, a análise de Platão e Aristóteles não pode jamais vir desacompanhada do confronto com Anaximandro, Parmênides e Heráclito, pois estes autores ecoam, mais originariamente, a voz do seer que se destinou nos primórdios do pensamento, antes da consolidação da filosofia metafísica que dele se afasta, esquecendo-se do ser e sendo responsável pelo conseqüente abandono do ser na época do niilismo consumado da metafísica moderna da vontade.

⁹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. ‘A essência e o conceito de *physis* em Aristóteles (Física B,1)’ . p. 272. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 251-314.

⁹¹⁹ Ibid., p. 273.

⁹²⁰ Ibidem.

⁹²¹ Ibid., p. 285.

⁹²² Ibid., p. 314.

⁹²³ Ibid., p. 313.

A *physis* é a essenciação epocal do seer, a palavra fundamental do acontecimento apropriativo do pensamento originário, deturpado e apequenado com o primeiro início da filosofia, a metafísica eidética de Platão. Faz-se necessário, portanto, pensar novamente o impensado dos pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito – para atender ao apelo apropriativo do acontecimento alethético do seer. Ao responder a esse apelo do seer, o homem é, junto com ele, apropriado em meio ao acontecimento histórico da verdade: “o homem é a-colhido pelo ‘ser’, [...] como incluído para o ser (tudo a partir da *aletheia* como o ‘mesmo’).”⁹²⁴ A essência do homem depende disso, essência essa que Heidegger denomina, justamente, “*essência apropriativamente acontecencial do homem*”⁹²⁵, já que o homem é apropriado em meio a esse acontecimento *histórico-verbal* de essenciação do seer em palavras fundamentais.

Heidegger afirma que “Ser lembrado disso [da história epocal da verdade do seer] já é o acontecimento da apropriação.”⁹²⁶ É por isso que pensamento rememorativo só pode ser antecipativo do outro início porvir, a partir do salto no impensado do primeiro início. Essa é uma experiência de deixar-se apropriar-se pelo requisição apelativa do seer que emerge no seu acontecimento de essenciação histórica: “Experimentar esse acontecimento significa, sem apoio e sem sustentação no ente, suportar o ser, o fato de que ele se clareia, de que a clareira se essência, em sua cesura abissalmente fundadora, sem ser um dizer.”⁹²⁷ Sem apoio no ente, não há nenhuma estabilidade eidética para retificar o dizer representativo. O pensamento rememorante afasta-se do “dizer” porque se desprende do “ente”, o qual é representado metafisicamente conforme se *adeque* à *idea* do ente. No pensamento antecipativo rememorante que experimenta a história do seer por imergir no acontecimento apropriativo de que ela provém, é o ser mesmo e sua essenciação que protagonizam essa experiência pensante, “não ‘nós’ e um quem qualquer”⁹²⁸.

Assim, a falsa interpretação platônica impede que se aceda à *physis* originária, expressão primordial da *aletheia* do ser que se encobre ao se desvelar na totalidade da clareira. A meditação histórica visa à libertação da *physis* e da *aletheia* “dos grilhões da metafísica”, para

⁹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 73.

⁹²⁵ Ibidem.

⁹²⁶ Ibid., p. 63.

⁹²⁷ Ibid., p. 73.

⁹²⁸ Ibid., p. 30.

alcançar “a inicialidade do início e sua historicidade”⁹²⁹. Essa inicialidade é a originariedade, a essenciação da verdade do seer, que se doa e se subtrai nesse dom, isto é, se vela no desvelado. Liberados mediante o salto para o outro início, os grilhões da metafísica constituem os conceitos petrificados pela tradição do primeiro início platônico da filosofia que impedem a experiência originária do acontecimento do seer em sua verdade essencializante: “A apresentação *precisa* ser experimentada *alehteologicamente*, e *não* metafisicamente a partir do que é constante e do que se encontra presente à vista”⁹³⁰ Ou seja, nada que seja *ente* – como a entidade constante da *idea* - pode servir de base para a experiência do seer. Com efeito, é a hegemonia da *idea* que reduz a *physis* à constância ôntica da “natureza”, cujas leis regulares e previsíveis configuram o objeto científico da pesquisa exploratória da técnica moderna. No interior do pensamento metafísico, é o ente que dá a medida do ser, por isso, a abertura prévia do ente, a clareira da *aletheia*, cai no impensado e inquestionado⁹³¹. É a repetição da questão do seer, a partir da destruição da histórica do primeiro início da ontologia, que permite o pensamento histórico do seer, que é a confrontação com coisa mesma do pensamento.

Ora, Heidegger ressalta que o primeiro início “só aparece em seu acontecimento inicial na transição para o outro início.”⁹³² Ou seja, sem o salto para o outro início, o acontecimento histórico do seer, que marca o primeiro início, não pode despontar em sua essencialidade originária. Em seguida, continua Heidegger no mesmo ponto de *Acontecimento apropriativo*: “Essa transição é experimentada na vivência do acabamento da metafísica. Isso, porém, só acontece apropriativamente no saber de sua essência histórica.”⁹³³ A superação da metafísica em jogo no pensamento da história do seer é essencialmente *transversão*, “que gira a metafísica para o interior da coroa da viragem”⁹³⁴, isto é, que a insere na dinâmica do acontecimento de que ela provém, sem nunca ter tido consciência disso. A transversão é a consideração do seer que determina a essência da verdade metafísica. E essa consideração é, segundo Heidegger, uma “veneração da dignidade do seer” que acontece apropriativamente⁹³⁵. Superação

⁹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p.12.

⁹³⁰ Ibid., p. 38.

⁹³¹ Ibid., p.61.

⁹³² Ibid., p. 74.

⁹³³ Ibidem.

⁹³⁴ Ibid., p. 53.

⁹³⁵ Ibidem.

aqui não implica rebaixamento, derrubada, afastamento ou degradação. Superação “não é o triunfo de uma inteligência melhor e de uma inteligência superior, mas um acontecimento apropriativo do próprio seer.”⁹³⁶ Por isso, a confrontação histórica com o primeiro início mostra-se completamente alheia a um registro historiográfico que elenca as ideias dos filósofos, a modo de uma historiografia dos conceitos, ou das visões de mundo. Tudo depende da *aletheia*, do envio destinamental do seer (*Ereignis*), “a emergência que se essencia nela e a clareira assim produzida no desvelado: a *physis*.”⁹³⁷

Na verdade, como já visto no primeiro capítulo, o pensamento histórico-ontológico não dialoga com os pensadores, mas com a coisa mesma do pensamento, com o próprio seer que se essencia verbalizando-se nas palavras fundamentais que o ressoam⁹³⁸. Isso porque as filosofias dos grandes pensadores são o reflexo do seer que se destina epocalmente, e não o resultado de suas inteligências individuais. A ontologia não é a produção da mente filosófica de homens iluminados, tampouco o progressivo desvendar das leis científicas que regem a natureza. Não. Os pensadores acompanham, com um gesto acolhedor, o que emerge (*physis*) no acontecimento apropriativo de essenciação da verdade do seer (*aletheia*). Heidegger sintetiza essa noção, ao dizer: “porque o pensamento dos pensadores só pensa com vistas àquilo que já ‘veio à tona’ e, portanto, se essencia constantemente *no que já veio à tona* antes de todos os resultados e de tudo o que é produtivo. O vir à tona mesmo é a *aletheia*, o ser.”⁹³⁹ Por isso, o pensamento originário rechaça a historiografia que sistematiza artificialmente os conceitos e os seus respectivos autores como se o pensar dependesse da erudição das ideias filosóficas. Pensar não é organizar “resultados” de pensamento anteriores, mas imergir no “espaço do qual a cada vez tudo provém – *aletheia*”⁹⁴⁰

Em consonância com esse pensamento, Heidegger afirma, no texto ‘Aletheia (Heráclito, fragmento 16)’, que as observações traçadas “não levam a nenhum resultado. Elas acenam

⁹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 53.

⁹³⁷ p. 54.

⁹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 79 e ss., que tratam da importante noção de “ressonância”, “o primeiro e mais imediato aceno do outro início”, que “mostra a metafísica como o caso intermediário entre o domínio do ente e sua verdade”, quando a metafísica é experimentada em termos de história do seer.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

para o acontecimento apropriador”⁹⁴¹. Esse é um texto decisivo para a elucidação da natureza ambígua e agônica da *aletheia*, exatamente porque enfatiza a sua contra-essência (*lethe*). O esquecimento que constitui a *lethe* provém do retraimento do *seer*, é o “destino do encobrimento”⁹⁴². A *physis* é “surgência”, “emergência” enquanto desencobrimento, mas que não pode ser fixada definitivamente, pois é essencialmente composta pelo encobrimento. Segundo Heidegger, o desencobrimento e o encobrimento que constituem a essência de *aletheia* e *lethe* não são “dois acontecimentos distintos e reunidos por uma simples ordem sucessiva”, mas “um e o mesmo acontecimento”⁹⁴³, porque o surgir da *physis* tende a uma retração. Tanto quanto o pensamento de Anaximandro e Parmênides, o pensamento originário de Heráclito é imprescindível para a compreensão do *Ereignis*. Pensado no sentido verbal da essenciação da *aletheia-lethe*, o *seer* é simultaneamente *physis* (surgir, descobrir-se) e *krypstesthai* (encobrimento), é a *philia* que os une reciprocamente em uma unidade indissolúvel e sincrônica. Todo descobrir-se do ser é um encobrimento de si mesmo. Heidegger explica que:

physis e *krypstesthai* não estão separados um do outro. Um tende para o outro numa reciprocidade. São o mesmo. É somente nessa tendência que um favorece ao outro o seu vigor próprio. Esse favorecimento recíproco é o vigor essencial de *philein* e *philia*. A plenitude vigorosa da *physis* reside nesse tender um para o outro de surgir e encobrir-se.⁹⁴⁴

Nesse contexto, a compreensão do lugar demoníaco enquanto *physis* está ligada à noção de *aletheia* e de ser, tal como Heidegger desenvolve nos outros textos estudados acima. Ora, voltando à argumentação baseada no curso *Parmênides*, o que permite a eclosão da verdade nos entes é o ser; é o ser que “deixa os entes virem ao seu brilho”⁹⁴⁵. A relação entre *daimon*, ser e verdade começa a ficar clara, no contexto do desvelamento da essência do ente que eclode no extra-ordinário da experiência corrente dos entes. Não se trata de uma transcendência religiosa, de uma visão mística da experiência depois da morte. Não há nada de escatológico na leitura heideggeriana do mito de Er; ao contrário, há uma tentativa de compreendê-lo no âmbito da experiência da verdade como *aletheia*, como clareira, como abertura do ente na totalidade pela transparência da luz em que o ente emerge no desvelado. Experimentado em sua essência, o “lugar daimônico” reluz no ordinário e se apresenta como o ser

⁹⁴¹ HEIDEGGER, M. ‘*Aletheia* (Heráclito, fragmento 16)’, p. 231. In: *Ensaio e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Vozes, 2008. pp.227-249.

⁹⁴² Ibid., p. 233.

⁹⁴³ Ibid., p. 238.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 240.

⁹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 154 (§6, Recapitulação 2).

dos próprios entes expostos à clareira. Nesse sentido, a essência da *aletheia* é o descobrimento, a emergência do ser que eclode originariamente. Como diz Heidegger, “na medida em que o ser vige a partir da *aletheia*, pertence a ele o emergir autodesvelante. Nós denominamos isso a ação de auto-iluminar-se e a iluminação, a clareira.”⁹⁴⁶

Com isso, a leitura heideggeriana do mito de Er afasta qualquer “transcendência”, qualquer possibilidade de considerá-lo para além da experiência corrente – ainda que não seja cotidiana no sentido da decadência no impessoal. O extra-ordinário do lugar demoníaco é a dimensão abrangente e pervasiva *deste* mundo, o mundo do “aqui”. Para Heidegger, não há o *outro* mundo, o “lá” é uma dimensão do “aqui”. O extra-ordinário, de que emerge, brilhando, o ordinário e no qual o ordinário está enraizado para poder “ser”, está sempre presente. O lugar demoníaco é onde o ente tem seu ser desvelado, onde é visto como desvelado a partir da emergência da verdade que, nele, se dá. O que brilha e se expõe no *daimonios topos* é o extra-ordinário do ser, ele mesmo, a *physis*. Em outras palavras, é a essenciação do ser do ente que se oferece à vista do homem, o lugar onde o desvelamento da *aletheia* se faz presente. O tema central que move Heidegger, nesse curso, é a *aletheia*. Ele chega a sugerir que, ao nomear a deusa *Aletheia*, Parmênides alude a esse *daimonios topos*. Esse *daimonios topos* é o ente extra-ordinário na auto-mostração do seu ser, auto-emergência da *physis* e auto-desvelamento da *aletheia*. Em poucas palavras, a clareira do acontecimento apropriativo do seer.

O *daimonios topos* é o local de *lethe*, do esquecimento que se esquece de si mesmo, o completo retraimento-encobrimento do seer. Ora, a *lethe* surge no horizonte especulativo como a oposição originária, a contra-essência da *aletheia*, em polo diametralmente oposto à *physis*, como eclosão do manifesto. Na passagem 621a d’A *República*, Platão indica claramente que a planície de *lethe* não tem árvores ou o qualquer outra coisa que a terra possa gerar, e o verbo utilizado por Platão aqui é *phuei*. A *lethe* não permite que nada emerja (*phuei*) do velamento, do interior da terra; como retraimento e oclusão, a *lethe* é o oposto da auto-emergência da *physis*, é por isso que Heidegger denomina a *lethe* a contra-essência (*das Gegenwesen*) da *physis*. Isso demonstra a ambivalência da essenciação do seer, que, como *physis*, permite a presentificação do ente, mas, ao retrair-se simultaneamente, priva e obscurece o horizonte aberto pela clareira. A clareira comporta escuridão. Não é uma zona de iluminação plena e definitiva, é muito mais uma área eclipsada, cuja luz atravessa as trevas, com elas se confundindo.

⁹⁴⁶HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universtária São Francisco, 2008. p. 155 (§6, Recapitulação 2).

Por essa razão, o mito de Er deve ser lido em consonância com a alegoria da caverna⁹⁴⁷, pois a *lethe* é impensável sem a *aletheia*, e ambas ganham sentido na noção central de clareira do seer. No diálogo que trata da essência da *polis*, “lugar originário da essência do homem histórico”, onde “os entes se deixam, no todo, desencobrir e encobrir”⁹⁴⁸, a *aletheia* sempre comporta um retraimento (*lehte*). Com efeito, a alegoria da caverna, que tem como tema a essência da verdade como *clareira*, pois trata da dissimulação, do encobrimento e do descobrimento. A partir da alegoria da caverna, Heidegger articula as noções de aberto da clareira e da luz, *aletheia* e *physis*:

A luz é o esplendor determinante, o brilhar e o aparecer [*physis*]. ‘A luz’, em sentido eminente, brilha como luz do sol. Com base na ‘alegoria da caverna’ de Platão, podemos aferir imediatamente a conexão entre sol, luz, desencobrimento e desvelamento, por um lado, e entre escuridão, sombras, encobrimento e caverna, por outro.⁹⁴⁹

Num circunlóquio virtuoso, Heidegger reforça a intuição fundamental do curso: a unidade originária e essencial dos polos antagônicos intrinsecamente vinculados na noção de *aletheia*. Trata-se de uma compreensão heraclítica, de “co-pertinência”: *a-letheia* e *lethe* pertencem-se reciprocamente, por isso habitam o mesmo espaço essencial e presença e retraimento do ser. *Aletheia* é a verdade do seer (clareira), pensado como acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

Desse modo, Heidegger afirma que, “onde a co-pertinência é de essência, a passagem de um para o outro é sempre ‘repentina’, o que, cada vez, só se dá num átimo e a partir de um instante”⁹⁵⁰. Ou seja, não há mediação ou trânsito, “uma vez que ambas, em si mesmas, se pertencem reciprocamente de modo imediato.”⁹⁵¹ O distante da *lethe* vem à presença no mesmo campo demoníaco e extra-ordinário da *aletheia*, e vem à presença subitamente, não como “nada”, como nadificação ou aniquilação, mas como prevalência do retraimento do próprio seer que se destina velado, latente. O seer não pode jamais privar-se do encobrimento com que se essência, característico do acontecimento apropriativo. O desvelamento só pode se dar porque há uma tendência de as coisas se velarem, se encobrirem no esquecimento do ser ocasionado pela *lethe*. Essa é a implicação mútua de *aletheia* e *lethe* que Heidegger evidencia.

⁹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditora Universitária São Francisco, 2008. p. 135 (§6, b).

⁹⁴⁸ Ibidem.

⁹⁴⁹ Ibid., p. 207 (§7, b).

⁹⁵⁰ Ibid., p. 180 (§7, b).

⁹⁵¹ Ibidem.

Estamos diante de duas dimensões constitutivas do mesmo lugar, e não de lugares diferentes. Por pertencer à essência da *a-letheia*, a *lethe* não é simplesmente excluída e superada quando se dá o desvelamento. O desvelamento precisa do esquecimento e do encobrimento para poder se dar, sempre e cada vez renovadamente. Como já dito acima, o *desvelar* é um *revelar*.

A *aletheia* precisa da *lethe*, e só a linguagem essencial do mito pode *mostrar* essa realidade ambígua, pois “o *muthos* não tira um desencoberto do encobrimento, mas fala a partir do âmbito onde surge a unidade originária da essência de ambas, onde mora o originário”⁹⁵². Como explicado no item anterior, o originário é o acontecimento apropriativo do *seer*, a essência da verdade como *aletheia*.

É nesse contexto que surge a questão da *anamnesis*. Já que a relação com o ser dos entes é um *salvar* e *preservar* o desvelamento contra a ameaçadora, constante e repentina insurgência do velamento-esquecimento, esse ato de *reter a verdade desvelada* é considerado *anamnesis*. *Anamnesis* é pensar, de modo grego, a *referência ao ser do ente*. Essa palavra-chave do pensamento platônico é normalmente traduzida como “lembrança” ou “recordação”. Nada obstante, Heidegger ressalta que essas traduções induzem ao erro de psicologizar a filosofia grega, como se a lembrança do ser em questão fosse lembrar-se de algo esquecido, um mero ato psicológico de recuperação de uma informação ou uma imagem perdida no interior da consciência de um sujeito.

A *anamnesis* em questão não diz respeito à lembrança de entes como um número, um nome, uma rua, um autor, uma frase, uma fase da infância, uma cena da adolescência, e assim por diante. A memória platônica é a memória de uma visão essencial, intrinsecamente ligada à natureza eidética, visual da *idea*. *Anamnesis* é todo apreender autêntico, todo vir à presença de uma ideia a uma visão intelectual. O ser de um ente só pode ser conhecido eideticamente, isto é, pela *anamnesis*. Toda ideia está velada por *lethes*, pelo esquecimento essencial do ser dos entes. Esse esquecimento significa que o ser se vela, se retrai e, por isso, permanece esquecido. O modo de lembrá-lo não é esforçando-se por recuperar no fundo da memória subjetiva uma informação perdida – como algo visto há muito tempo atrás que permanece latente na memória, podendo ser provocado pela associação de algo relacionado -, mas de salvá-lo e conservá-lo dessa evasão da *lethe*. E isso se dá pela resistência da contemplação da ideia. A essência da *anamnesis* é a luta e mútua pertença de *aletheia* e *lethe*, inserida no interior da *idea* que eclode e resplandece no ente.

⁹⁵² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universtária São Francisco, 2008.p.181.

Segundo Heidegger, como a *lethe* pertence à essência da *aletheia*, o des-encobrimento que configura a *aletheia* não pode reduzir-se ao simples alijamento do encobrimento. A *anamnesis* não é uma memória estática - como a de Funes, o memorioso, no conto de Jorge Luis Borges -, que simplesmente recupera informações passadas e as impede de cair no esquecimento definitivo, no vão escuro da mente humana. Ao contrário, a noção de *aletheia*, correlata à noção de *physis*, comporta um dinamismo incessante. Como o retraimento do que aparece é um modo necessário à preservação e à retenção do des-encoberto⁹⁵³. Sem essa retenção do seer, não haveria a necessidade de preservá-lo e conservá-lo na clareira do desencoberto. Como elucida Heidegger, “Tal conservação do desencoberto acontece e se dá com pureza e transparência da essência, quando o homem se empenha livremente pela conquista do desencoberto, de modo ininterrupto e ao longo de toda a viagem mortal sobre a terra.”⁹⁵⁴

A *anamnesis* é essa preservação do que é pensado e conservado no desencoberto pela contemplação eidética do ser do ente. Como visto acima, a essência do ente é seu ser eidético, aquilo que, no ente, permanece desvelado. O olhar eidético fixa a atenção na essência imutável do ente. O ente é o que se mostra, e “ao mostrar-se, chega ao desencobrimento”⁹⁵⁵. O ser do ente é o que se apresenta à visão eidética, o que desabrocha como o aspecto essencial do ente, seu perfil, isto é seu *eidōs*. Nesse contexto, *anamnesis*, *idea*, *physis* e *aletheia* são indissociáveis:

eidōs é o ‘perfil’ em que, inserindo-se, uma coisa vige e vigora desencoberta, em que ela é. E *idea* diz a visão e a vista que uma coisa oferece, a feição em que e com que encara o homem. Pensando no sentido que Platão pensou, o desencobrimento acontece [*aletheia*] e se dá em sua propriedade como *idea* e *eidōs*. É nelas e por elas que o ente, a saber, o vigente, vige em seu vigor [*physis*]. A *idea* é a feição com que e em que o ente, desencoberto-se cada vez, encara o homem. A *idea* é a vigência do vigente: o ser do ente. Todavia, porque a *aletheia* é a suspensão da *lethe*, por isso o desencoberto há de ser preservado no desencobrimento e nele conservado e resguardado. O homem só pode comportar-se com o ente, com o desencoberto, por continuamente remeter-se ao desencobrimento do desencoberto, isto é, por pensar a *idea* e o *eidōs*, e desse modo resguardar o ente de retrair-se para o encobrimento.⁹⁵⁶

Heidegger destaca o fato de Platão ser um pensador de transição, mas que, mesmo assim, conserva o originário nas palavras essenciais da sua filosofia. A filosofia de Platão pode ser interpretada tanto em vista dos pensadores originários que o antecederam, quanto em vista da tradição posterior, principalmente a da modernidade subjetivista. Nesse caso, com a trans-

⁹⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 179 (§7, b).

⁹⁵⁴ Ibidem.

⁹⁵⁵ Ibidem.

⁹⁵⁶ Ibid., p.178-179.

formação da essência da verdade em Platão – quando a verdade se torna a correção do juízo, uma propriedade da visão e da fala humana -, isso acarreta a mudança da essência da *anamnesis*, que se torna puramente psicológica, quando pensada “*apenas* a partir do que veio depois, falando modernamente, a partir do ‘sujeito’”⁹⁵⁷. Quando a verdade se torna adequação (*homiosis*), a *lethe* e o seu contrário essencial, a *anamnesis*, também se transformam, tornando-se, assim, estados subjetivos, respectivamente, de esquecimento e lembrança: “O acontecimento que retrai o próprio do encobrimento se transpõe e transforma no comportamento humano de esquecer e esquecimento. Igualmente, o que se *contrapõe* e *contraria* a *lethe* torna-se uma recuperação e retomada da parte do homem.”⁹⁵⁸ Heidegger assinala essa transformação essencial ressaltando o caráter de *acontecimento* do *próprio*, isto é, do *seer*. Permanecer retido no desvelado é acontecimento do próprio *seer* e não da memória humana que o preserva. A faculdade psíquica do homem que vê no desvelado é derivada da verdade (*aletheiai*) do acontecimento apropriativo do *seer* (*Ereignis*). A psicologização moderna da ontologia epifânica da *physis* originária baseia-se na subjetivação da *idea*.

Quando se pergunta pela noção originária de *psiché*, percebe-se o quanto ela está intimamente relacionada à noção de *physis* – de mostração do ser do ente no desvelado - e o quanto ela está distante da faculdade de representação do sujeito moderno. Segundo Heidegger, *psiché*, cuja tradução convencional é “alma”, significa “a essência do que é vivo”, “o fundamento e o modo de uma relação com os entes”⁹⁵⁹ Essa relação com os entes e consigo mesma, exige, da *psiché*, a palavra com que ela possa receber o desvelamento do *seer*. Sem o logos, a “coisa vivente” não entretém qualquer relação com o descoberto do ser (*aletheia*), à maneira das plantas e dos animais. Só a alma dotada de logos habita o espaço daimônico de desvelamento do *seer*, que é, como explicado acima, “o extra-ordinário como o ser que brilha em cada coisa ordinária”, “a emergência e o encobrimento que mora em todos os entes emergentes, isto é, o próprio ser”⁹⁶⁰. O extraordinário do *daimonion* não é o que transcende e se afasta do ordinário, mas o “mais natural” no sentido originário da *physis*, isto é, “de onde todo ordinário emerge, no que todo ordinário está suspenso”⁹⁶¹ Somente quando se compreende a

⁹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 179.

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 145 (§6, d)

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 149.

essência da *aletheia*, pode-se compreender a essência simples da ação de mostrar-se (*daio*) do que se mostra no espaço de mostração daimônico. Nesse sentido, os entes cujo ser se re-vela são os *daimones*, “que acenam, são aqueles que são assim como são, *somente* no âmbito essencial do desencobrimento e do auto-descobrir-se do próprio ser. Noite e dia têm sua essência a partir do que encobre e do que se desencobre, e é auto-iluminante.”⁹⁶²

A noção do *daimonion* concerne ao modo grego originário de compreender o *divino* e o olhar que o recebe contemplativamente. Nesse sentido, desponta a noção de “*thean*”, “ver” (*blicken*), que é o “oferecer o vislumbre, ou seja, o vislumbre do ser dos entes”. Ou seja, “esse vislumbrar que mostra o próprio ser não é algo humano, mas pertence à essência do próprio ser como pertencendo à aparência no descoberto.”⁹⁶³ Com essa noção, mais uma vez, Heidegger distancia-se da noção moderna de representação, em que o homem experimenta o ver como atividade subjetiva, “desde si”, em termos de um ego que se contrapõe a um objeto, instaurando-o intelectualmente no ato mesmo de representá-lo. Diferentemente, o pensamento originário pensa o ser e a essência a partir da noção de *physis*, como autodescobrir-se e auto-mostração. Pensada a partir da *aletheia* da *physis*, o ver é o modo fundamental de acolhimento do aparecer da essência que emerge no vigor de sua presentificação, de sua saída do desvelado.

Somente no interior desse pensamento originário é que se pode compreender a radicalidade da palavra fundamental de Platão, *idea*. Com essa palavra, pensa-se o ser a partir da “vista” (*Anblick*) do “perfil” (*Aussehen*) daquilo que se mostra a si mesmo, em sua essência eidética, em sua “fisionomia” (*Gesicht*) ontológica. “O ser – *idea* – é o que em todos os entes mostra a si mesmo e o que a partir dele brilha através deles; esta é a razão precisa pela qual o homem pode apreender os entes como tais.”⁹⁶⁴ É a *idea* (ser) do ente que desponta no desvelado da clareira (*aletheia*). Essa *idea* que se mostra, o extraordinário que brilha em todo ordinário, o que emerge para a presença, é o *divino* (*teion*), o descoberto do ser. Diferente do universo da religião cristã, “os deuses gregos se originam da ‘essência’ (‘vigência’) e o ser se

⁹⁶² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditadora Universitária São Francisco, 2008. p.149.

⁹⁶³ Ibid., p.151.

⁹⁶⁴ Ibidem.

‘essencializa’ (‘vige’)⁹⁶⁵. O *divino* é determinado pela essência do ser, pela “irrupção do próprio ser na emergência de sua essência.”⁹⁶⁶

Esse despontar teofântico do ser precisa ser acolhido por uma visão eidética do homem, que se abre à luz da clareira e se insere no aberto da verdade. O ser emerge a um olhar eidético que pode acolhê-lo e contemplá-lo, colocando-se no espaço de mostraçã o e desvelamento da clareira. Por isso, a contemplação do ser essencia o ser do homem que o acolhe e se desvela em meio ao acontecimento alethético que a ambos apropria. Nesse sentido, Heidegger explica que: “o homem, ele próprio, é esse ser que tem a característica, o que o distingue, de ser tocado pelo próprio ser, de tal maneira que no mostrar-se do homem, no seu ver e na sua vista, o próprio extraordinário, o deus, aparece.”⁹⁶⁷ Em seguida, Heidegger condensa, ainda, a verbalização essencianate do ser com o mito (saga): “Essa ‘exigência’ do divino, fundada no próprio ser, é acolhida pelo próprio homem no dito e na saga, porque a ação de descobrir o desencoberto e de resgatar o descoberto toma lugar apenas e somente na linguagem.”⁹⁶⁸

No fim do mito, Sócrates assevera que o mito foi salvo do esquecimento (*lethe*), porque Er não tomou da água do rio *Ameles*. E Sócrates acrescenta uma informação decisiva para a dimensão edificante e pedagógica do diálogo: é esse mito lembrado, não-esquecido que pode nos salvar (*República*, 621b). A história de Er é, então, ela mesma, uma *anamnesis*, uma lembrança do esquecimento originário a que homem está submetido. Essa lembrança do esquecimento, o desvelamento do que vela e encobre é o que capacita o filósofo a passar pelo rio *Ameles* sem beber de suas águas de esquecimento ao ponto de esquecer-se do esquecimento. Para Heidegger, essa travessia consciente e filosófica da planície de *lethe* pelo rio *Ameles* significa o *cuidado* de lembrar-se do que causa a amnésia e de como ela é autoimune, pois os que se esquecem sequer sabem o que devem lembrar. Do ponto de vista do mito, isso é expresso pelo saber beber na medida correta do rio *Ameles*, cujas águas provocam o esquecimento.

Heidegger pensa esse problema a partir do significado originário, colhido de uma hermenêutica etimológica, do nome do rio que atravessa a planície de *Lethe*, *A-meles* – sem-cuidado. Heidegger atenta para diferenciar a planície de *lethe* e o rio *Ameles* que a atravessa.

⁹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditora Universitária São Francisco, 2008.p. 160.

⁹⁶⁶ Ibidem.

⁹⁶⁷ Ibidem.

⁹⁶⁸ Ibid., p. 165.

A *lethe* é a planície, o prado, o lugar da estada, “que, na condição e como desencobrimento do ente, envolve e rege a viagem mortal do homem.”⁹⁶⁹ Por sua vez, o rio é a “única coisa que pode preencher o vazio e o ermo do campo do encobrimento, que tudo retrai”⁹⁷⁰, por constituir sua água a essência do campo. Por isso, só se pode atravessar o campo pelo seu rio, ou seja, imergindo na sua natureza evasiva e dispersiva, de modo que esse próprio ato de esquecimento causado pela bebida é esquecido. O homem que se entrega ao descuido do esquecimento sequer sabe do quê deve lembrar. Ao interpretar essa passagem, Heidegger retoma o paradoxo socrático de que é preciso saber da ignorância (conhecimento formal), antes de poder saber alguma coisa de positivo (conhecimento substancial). Antes de saber a respeito de um conteúdo específico, é necessário reconhecer, formalmente, a necessidade de conhecer algo. Do mesmo modo, é preciso saber-se esquecido, lembrar-se do esquecimento, para entrar no processo de lembrança, o qual caracteriza o cuidado do filósofo que contempla a ideia, o desvelado do ser que fulge no ente. É assim que Heidegger interpreta a “travessia devida”, como bebida na “medida certa”, na “porção destinada”⁹⁷¹. A essência do homem só será salva se, e na medida em que, ele se colocar à escuta da saga do encobrimento, isto é, do mito de *lethe* que o relembra daquilo que não pode se esquecer: do acontecimento apropriativo do seer que se desvela no aberto da clareira (*aletheia*), retraindo-se e fazendo-se esquecer (*lethe*). “Pois somente assim é que [o homem] poderá seguir aquilo que o descobrimento do descoberto e o próprio desencobrimento em si exige e requer de sua essência.”⁹⁷² Ou seja, a essência do homem é deixar-se apropriar pelo acontecimento do seer que se desvela em meio a um apelo verbal ao homem.

O cuidado que impede o esquecimento é o cuidado com o desvelamento, com a retenção e preservação do descoberto do ente, seu ser. Ora, sabe-se que esse ser é esquivo, que se retrai no velamento do esquecimento; porém, o filósofo que tem sempre presente esse dado constitutivo de realidade “cuida” de contemplá-lo sem cessar, sabendo que isso diz respeito à sua liberdade, à sua essência que é a sua existência. Como sintetiza Gonzalez, o cuidado é trazer o ser ao desvelamento e mantê-lo descoberto⁹⁷³. O rio *Ameles* provoca a despreocupa-

⁹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditora Universitária São Francisco, 2008. p.180.

⁹⁷⁰ Ibidem.

⁹⁷¹ Ibid., p. 182.

⁹⁷² Ibidem.

⁹⁷³ GONZALEZ, Francisco. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.p. 243.

ção que permite o retraimento do ser ele mesmo. Mas esse cuidado não garante a ausência total de retração do ser. Não há jamais um estado de lembrança completa, de desvelamento absoluto, de verdade definitiva, de luz que elimine a escuridão. A verdade (*aletheia*) sempre se dá no aberto da clareira, circunda pela cesura da escuridão. Tanto quanto o desvelamento co-pertence ao encobrimento, preocupação e despreocupação convivem numa relação de implicação mútua e insuperável, exatamente porque, segundo o mito de Er, beber, em alguma medida, das águas desse rio é condição necessária para ingressar na vida novamente.

Deve-se esquecer de algo, não se pode reter o conhecimento completo e perfeito nessa vida mortal, o que é condizente com a natureza filosófica e aproximativa dos diálogos de Platão. Todo cuidado em preservar o ser desvelado requer certa medida de despreocupação em deixá-lo encobrir-se novamente. A ausência de cuidado significa não cuidar da verdade do desvelamento, permitindo que a *lethe* prevaleça retraindo e encobrindo o ser. Nesse caso, a própria *lethe* cuida do ser, velando-o. Ou seja, Heidegger pensa em uma inversão constante do cuidado, tanto da verdade quanto do esquecimento. Sempre há um cuidado, o qual, a depender do ângulo focado, será descuidado também do lado oposto. O que não existe é uma superação definitiva dessa dualidade constitutiva de verdade e esquecimento. Dito de modo simples, toda lembrança pressupõe um esquecimento que jamais é superado por completo, mas que a cerca e ameaça a todo instante, constituindo-a essencialmente.

Agora, pode-se compreender adequadamente o significado de beber na “medida exata” da água do esquecimento. Ora, o mito só foi salvo porque Er teve o cuidado de retê-lo em sua memória e contá-lo. Er não se esqueceu dele, porque reteve história no desvelado e não a deixou esvaír-se, encobrindo-se e velando o ser que ela desvela, ou melhor, o ser que, nela, se desvela. Como Diotima, por cuja boca Sócrates narra a alegoria de Eros no *Banquete*, Er é o símbolo do filósofo memorialista, não porque não se esquece de nada, mas porque não se esquece do essencial, da ideia. Enquanto todos bebem para além da medida, o filósofo bebe “na medida”, precisamente porque é dotado de percepção, de *phronesis*. Percepção que vê por dentro, que “constitui o visível e o desencoberto”, é a *phronesis* que delimita, a cada vez, a medida certa do esquecimento. Esse conhecimento phronético da medida não é um conhecimento teórico definitivo, que, uma vez apreendido, conserva-se intacto na memória estática de um erudito bem “informado”.

Segundo Heidegger, a *phronesis* é a vida filosófica, é a própria filosofia, entendida como “ter a visão do e para o essencial”⁹⁷⁴. O essencial é o desvelado do ente, o ser, a ideia, a

⁹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: ditora Universitária São Francisco, 2008. p. 173 (§7, a).

verdade do desencobrimento. Ora, o não-esquecimento do ser é que “salva” o homem do esquecimento de quem ele é, do esquecimento da liberdade que é a sua. Salvar o fenômeno, o que aparece, é “reter e resguardar no desencobrimento o que se mostra, na condição em que se mostra e tal *como* se mostra, a saber, preservá-lo contra o encobrimento e deslocamento corruptor.”⁹⁷⁵ Isso, só a filosofia pode fazer, se compreendida existencialmente como visão eidética do essencial: “Filosofia é o estar interpelado e desafiado pelo próprio ser. A filosofia já é em si mesma o modo fundamental de ser em que o homem no meio dos entes se comporta e até ao ser.”⁹⁷⁶

Heidegger discerne radicalmente a filosofia autêntica da ocupação com a filosofia, da atividade intelectual que trata de filosofia, que se interessa por questões filosóficas. Filosofia não é erudição, não é tomar conhecimento de doutrinas filosóficas, mas viver com os olhos voltados ao desencobrimento, acontecimento do seer. “Com atenção ao apelo que o ser faz ao homem, a ‘filosofia’ é primordialmente o cuidado do ser e nunca uma questão de ‘cultura’ e conhecimento.”⁹⁷⁷ Ou seja, a filosofia não é “mera ocupação profissional do pensamento com conceitos gerais”⁹⁷⁸ que permanece na epiderme intelectual de quem, ao praticá-la, não presencia o acontecimento de nada de essencial, ou seja, que não se depara com o acontecimento do próprio seer. Por isso, Heidegger afirma que: “Os despossuídos e destituídos da filosofia são os ‘desprovidos de visão e percepção’”⁹⁷⁹, pois podem até voltar-se a assuntos filosóficos e lerem os filósofos, mas não vêem, a partir do diálogo com o pensamento, o seer que está em jogo. Ao contrário, os destituídos da filosofia, permanecem no âmbito movediço do devir, sem reter o desvelamento sub-reptício do seer, entregando-se e abandonando-se “ao que a cada instante aparece e com igual velocidade também desaparece. Acham-se dedicados ao esvair-se e encobrir-se do ente, do que é e está sendo. Bebem além da medida da água do rio ‘Sem-cuidado’”⁹⁸⁰ São os “descuidados”, desmemoriados, que se sentem confortáveis na ausência de pensamento ontológico, não sentido falta da questão essencial sobre a clareira.

⁹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M. Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 173-174.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

⁹⁷⁸ *Ibidem*.

⁹⁷⁹ *Ibidem*.

⁹⁸⁰ *Ibidem*.

Para Heidegger, o diálogo platônico que trata dessa essência *phronética* da filosofia é *A República*, (*Politeia*), pois “um diálogo centrado no pensar fala sempre do ser dos entes”⁹⁸¹. Isso quer dizer que a investigação platônica sempre é primordialmente ontológica. Portanto, *politeia* é a reflexão sobre o ser da pólis, a sua essência, a “constituição” da cidade em suas relações estruturais e no interior da totalidade. Por ser ontológica, e não ôntica, essa *politeia* filosófica e essencial não existe em nenhum “lugar: no âmbito dos entes, como se fosse uma de suas partes”⁹⁸². Ou seja, essa cidade não existe no sentido de poder ser identificada em um lugar qualquer da terra, numa ilha ou numa país distante, como se fosse uma “utopia” de quem imagina projetivamente um não-lugar ideal – ideal no sentido da imaginação das melhores possibilidades da sociedade humana, e não na ordem eidética das ideias platônicas. Tampouco essa *politeia* é um mito a ser interpretado alegoricamente a fim de extrair essa ou aquela verdade. Para Heidegger, ao contrário, a *politeia* platônica “é precisamente o *topos* para todos os entes”, “o *topos* determinado metafisicamente *da essência da polis*. A *Politéia* de Platão é uma recordação do essencial e não um plano para o factual.”⁹⁸³

Como “abóbada essencial do homem histórico”, a *polis* é o “onde” a que pertence o homem dotado de logos: este local metafísico é o lugar a partir do qual cada ordem política é ordenada ao homem, a partir do desvelamento do ser. O homem não é o protagonista político da *polis*, ao contrário, ele acompanha o movimento do ser que, *nela*, se dá. Contra todo tipo de humanismo antropocêntrico, Heidegger assevera que todas as dimensões essenciais da filosofia são dependentes do ser e de seu desvelamento, que atua como uma força centrípeta que tudo centraliza e domina. “A essência da *polis*, e isso significa *politeia*, ela mesma, não é determinada ou determinável ‘politicamente’.”⁹⁸⁴ Contra toda a tradição que se habitou a considerar os gregos o povo político por excelência, Heidegger os considera essencialmente impolíticos, “porque sua humanidade é primordial e exclusivamente determinada a partir do próprio ser, isto é, a partir da [reunião e a conservação da] *aletheia*”⁹⁸⁵.

⁹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2008. p. 139 (§6, 1).

⁹⁸² Ibidem.

⁹⁸³ Ibid., p.140.

⁹⁸⁴ Ibidem.

⁹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2008. p. 141 (§6, 1).

Embora o próprio Heidegger declare ser *Ereignis* a palavra diretriz de seu pensamento depois da viragem⁹⁸⁶, pode-se incluir ao lado dela a noção de *aletheia*, que constitui a própria essenciação do acontecimento apropriativo do seer, a partir do que tudo *se dá* e muito *se vela*.

⁹⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, p. 329. In: *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp.326-376.

CONCLUSÃO

Desde o século XIX, muitos pensadores sentenciaram o fim da filosofia, atividade intelectual que teria esgotado sua capacidade de explicar o mundo. A ocasião do fim remete ao início, de modo que a natureza e a identidade da filosofia se torna uma questão recorrente, agora que ela se encontra ameaçada de sucumbir em proveito da hegemonia exclusiva da forma científica de pensamento. Nesse contexto, a história da filosofia foi reescrita várias vezes, sendo o seu prólogo e o epílogo motivo de grande controversia. Muitos reconsideraram o papel de Platão e Aristóteles como os iniciadores da filosofia, voltando-se para os primeiros pensadores e poetas, como Parmênides e Heráclito, para perceber o que aconteceu na Grécia, pela primeira vez, quando o *logos* interrogou ser. Da mesma forma, questionou-se se a filosofia acabara mesmo com Hegel ou Nietzsche. Ainda estamos no epílogo da filosofia, em pleno século XXI? Por que ela teve as suas forças exauridas? Trata-se de uma corrosão interna ou um ataque exterior da ciência que a condenou a uma contemplação estéril porque incapaz de ombrear com o avanço técnico-científico? Ainda se faz filosofia hoje em dia? Em que termos? Independente das respostas que se esboçam a essas perguntas, nenhuma delas pode prescindir o vulto de Heidegger, o filósofo mais influente do século XX e cujo questionamento alcançou um nível de radicalidade poucas vezes constatado na tradição filosófica.

Heidegger se insere no questionamento radical sobre *o que é* a filosofia, quando e por que razão ela despontou no horizonte intelectual grego. O problema da origem da filosofia, da metafísica, do pensamento, da poesia e da história: todas essas são questões relevantes à vasta obra heideggeriana. Por isso, Heidegger é um interlocutor necessário para a investigação filosófica atual, e é o seu pensamento o objeto desta: compreensão a respeito do primeiro início da filosofia, que se deu em Platão, que é o autor no qual a filosofia, pela primeira vez, ganha formas claras e passa a ser uma atividade intelectual bem delimitada: a metafísica, a pergunta pelo ser do ente. A resposta de Platão a essa pergunta é amplamente conhecida e debatida: o ser do ente é a *idea*, é na *idea* do ente que se encontra a sua verdade (*aletheia*).

Confrontar-se com Platão importa sobremaneira para compreender o esgotamento final da metafísica, o exaurimento derradeiro de sua força intelectual no niilismo que, ao invés de negá-la, manifesta-a na sua essência, na negatividade que a caracteriza ontologicamente. Como visto ao longo desta tese, a metafísica é essencialmente niilista, pois descarta da questão do ser, nele mesmo considerado, ao aliená-lo à entidade do ente, ao entificá-lo na pergunta metafísica pelo ser do ente.

Toda investigação *histórica* de Heidegger é contemporânea. Seu interesse é a compreensão do modo como o ser se enviou desapropriado na história da ontologia ocidental. A filosofia enquanto metafísica não responde à questão do ser, não é capaz sequer de formulá-la. Aqui, desponta a necessidade da meditação histórica do seer.

Problematizando radicalmente a metafísica platônica, Heidegger não se satisfaz com a historiografia tradicional que narra as eras filosóficas linearmente, em uma simplificadora solução de continuidade, influência ou ruptura. A história da filosofia se torna uma questão para ele. Heidegger não é um historiador da filosofia, mas um interlocutor de filósofos, confrontando-se com eles diante da coisa mesma do pensamento: o acontecimento apropriativo do ser (*Ereignis*). É digna de nota a força dessa especulação ontológica em confronto com outros filósofos, notadamente com Platão. Como descreve Hannah Arendt, o diálogo de Heidegger com os gregos torna-os contemporâneos, renovando radicalmente o sentido dos seus textos:

O decisivo do método era que, por exemplo, não se falava *sobre* Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. Hoje em dia, isso sem dúvida nos parece totalmente familiar: agora muitos procedem assim; antes de Heidegger, ninguém o fazia. A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar.⁹⁸⁷

O modo como se escreve a filosofia, ou melhor, a origem *histórica* e *ontológica* da filosofia mobiliza a especulação de Heidegger, principalmente depois da viragem (*Kehre*) de seu pensamento. Portanto, antes de explicar a compreensão heideggeriana das duas palavras fundamentais da metafísica inaugurada com Platão – *idea* e *aletheia* –, esta tese precisou investigar o projeto filosófico heideggeriano, principalmente o que se configura depois da viragem de seu pensamento. É esse projeto que legitima a reflexão sobre aquelas duas palavras fundamentais que plasmam o acontecimento apropriativo do seer. Platão não é o autor do significado filosófico dessas palavras fundamentais, na medida em que não as concebeu autonomamente, como resultado de uma atividade especulativa própria, desprovida de bases histórico-ontológicas. Platão é o pensador que dá voz ao seer que dele se apropria em meio a um acontecimento epocal de destinação histórico-ontológica.

Intitulado ‘Confrontação histórica com o primeiro início’, o primeiro capítulo é dedicado ao projeto heideggeriano da hermenêutica histórica do seer, ao significado da confronta-

⁹⁸⁷ ARENDT, Hannah. ‘Martin Heidegger faz oitenta anos’, p. 279. In *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottman, São Paulo: Cia das Letras, 2008. pp. 277-290.

ção de Heidegger com os autores da tradição em geral e Platão em particular. O que significa *confrontação*? Trata-se de uma metodologia de exegese da história da filosofia? Em que medida essa confrontação é *histórica*? Que papel desempenha Platão na história da filosofia? Essas são questões imprescindíveis para compreender o diálogo confrontativo que Heidegger estabelece com Platão. Sem a compreensão, incorre-se nos erros comuns dos que criticam, *de fora*, a hermenêutica heideggeriana de Platão, considerada violenta, abusiva, projetiva e infiel ao significado do texto.

Esse tipo de crítica é recorrente entre os estudiosos de filosofia antiga, interessados em defender Platão dos desvirtuamentos a que ele teria sido submetido no interior da filosofia de Heidegger. Nada obstante o valor heurístico desse tipo de análise, que elucida os contextos argumentativos dos diálogos platônicos, ela é insuficiente, uma vez que ignora o sentido da aproximação de Heidegger aos filósofos da tradição. É reducionista considerá-lo um historiador da filosofia ou um filólogo, uma vez que ele nunca pretendeu ser nem um, nem outro. Consoante a meditação histórica do ser, o modo como Heidegger procede diante de Platão, assim como diante de qualquer filósofo da tradição, responde a uma compreensão da dimensão histórica do ser, trata-se de uma ontologia epocal, que se concentra nas palavras fundamentais que ecoam o acontecimento apropriativo do seer.

A confrontação heideggeriana é sempre com a coisa do pensamento, isto é, com o próprio ser. O ser é histórico, é um evento temporal, que só pode ser compreendido no âmbito de uma meditação essencialmente histórica. A história da filosofia não está fora do tempo histórico do seer, ela é sempre apropriada pelo próprio seer que, nela, é verbalizado. O confronto de Heidegger com os autores da tradição é marcado por essa atenção ao acontecimento apropriativo de que eles fazem parte. Ora, isso implica a destruição da história da ontologia, a destruição da camada consolidada de conceitos e encrostamentos que imobilizam as palavras ontológicas, isto é, as palavras que ecoam o ser. A historiografia da filosofia é reflexo da tradição metafísica que precisa ser implodida para que se abra o horizonte do acontecimento desapropriante do seer que a sustenta. A metafísica não tem autocompreensão, é incapaz de pensar a si mesma, de entender o seu fundamento infundado, o seer. Somente mediante o salto ao outro início é que o primeiro início pode vir à tona, uma vez destruída a camada tradicional que reduz a ontologia (a pergunta pelo ser) à metafísica (a pergunta pelo ser do ente). A metafísica é uma forma derivada de questionamento filosófico, porque parte do ente para aceder ao ser, e não do ser, ele mesmo. A confrontação com Platão é, antes de tudo, a confrontação com a metafísica idealista inaugurada na sua filosofia, metafísica essa que domina a interrogação filosófica ocidental.

Compreendida a necessidade do salto ao outro início do pensamento, o segundo capítulo analisa as características metafísicas da palavra fundamental de Platão: *idea*. *Idea* é a palavra com que Platão responde pelo ser do ente, pela essência das coisas, pelo que há de fixo, permanente e transcendente na realidade sensível. Em Platão, Heidegger percebe a fixação metafísica do aspecto eidético do ente, de sua entidade. O caráter ótico da ideia se dá pela relação a um olhar dianoético que a contempla. Isto é, a existência das ideias pressupõe a capacidade inteligível do homem de contemplá-las, de aceder dialeticamente a elas, alçando-se, para além da singularidade dos sentidos, à dimensão inteligível da realidade. Por conta dessa interdependência ontoepistemológica, o ser-ideia foi, na modernidade, considerado um valor do homem que projeta uma dimensão axiológica na realidade ao conhecê-la e contemplá-la. A filosofia dos valores é resultado do idealismo platônico, segundo Heidegger, uma vez que a metafísica da ideia entifica o ser, ao reduzi-lo à entidade do ente. Com isso, o ser é incluído na dimensão deveniente da realidade, que passa a ser dominante com a consumação nietzschiana da metafísica.

O que é determinante para a meditação histórica heideggeriana, ao confrontar-se com a metafísica da *idea*, é a cisão da realidade em dois planos superpostos, a dimensão sensível e a dimensão inteligível, que instaura o *chorismos*, a divisão entre ser e aparência, entre ser e dever ser. O ser subtraído à mudança temporal é *anterior* ao ente temporal e singular que nele se baseia. O caráter apriorístico da ideia é outra característica essencial da metafísica platônica sublinhada por Heidegger. Ser e tempo, ontologia e história, estão sempre presentes na reflexão heideggeriana. E isso fica claro na análise desenvolvida no terceiro capítulo da tese, que trata de outra palavra fundamental da filosofia: *aletheia*.

O questionamento acerca do sentido da *verdade* perpassa toda a filosofia de Heidegger. Platão é decisivo para pensá-la, porque, na sua filosofia, Heidegger identifica uma mudança epocal de sentido, da verdade-desvelamento à verdade-correção. A instauração da metafísica da ideia, do ser como presença constante, transforma o sentido originário da *aletheia*, como era considerada pelo pensamento da *physis*. Propulsora do primeiro início, a obra de Platão registra uma ambiguidade, semântica porque ontológica, que permite vislumbrar ambas as conotações da *aletheia*: tanto o processo de eclosão do ser na aparência, consoante a noção de *physis*, quanto a fixação eidética que estabiliza o ser do ente, como entidade que abrange uma pluralidade de particulares (*idea*).

No curso sobre Parmênides, Heidegger articula a noção de *aletheia* com a noção de *Ereignis*, a partir da noção de *physis*. O núcleo platônico dessa correlação encontra-se no mito de Er, n^o A *República*. A questão do dizer mítico, cujas palavras fundamentais tem alcance

ontofântico, exigiu uma reflexão sobre o envio histórico-destinamental do seer. *Aletheia* é impensável sem a sua contra-essência, *lethe*, o retraimento que constitui todo envio do seer. O seer nunca se envia totalmente, sua destinação histórica é sempre uma *epoché*, figurando na clareira (*Lichtung*) do acontecimento apropriativo. O terceiro e último capítulo da tese, portanto, fecha um arco iniciado pelo primeiro capítulo. Pode-se afirmar, concluindo a pesquisa que resultou nesta tese, que o pensamento tardio de Heidegger tem como eixo gravitacional a noção de acontecimento apropriativo, que se torna a palavra fundamental de sua filosofia. Toda a órbita de sua especulação move-se entorno do conceito de *Ereignis*, em suas múltiplas acepções. Ao investigar a confrontação de Heidegger com Platão, esta tese encontrou-se na necessidade de, a todo momento, recorrer a essa noção-chave de Heidegger para entender o modo como ele compreende a filosofia platônica. A confrontação de Heidegger com Platão é ininteligível sem o aprofundamento da noção de *Ereignis*, e é por isso que esta tese o desenvolve do começo e ao fim.

Note-se, porém, que esta tese não esgota toda a confrontação de Heidegger com Platão, porque concentrada no pensamento tardio do filósofo alemão. Dois momentos da confrontação de Heidegger com Platão ainda podem ser explorados: o primeiro encontro de Heidegger com Platão na década de 1920, no âmbito do projeto da ontologia fundamental e da hermenêutica da facticidade⁹⁸⁸, e a influência de Platão na reflexão política de Heidegger, principalmente na época do reitorado nazista⁹⁸⁹.

A questão nuclear estudada nesta tese é a interrogação heideggeriana da natureza entificante da metafísica, que perdurou por toda história da filosofia ocidental até Nietzsche, em que essa metafísica exaure sua força filosófica. Na consumação do niilismo, Heidegger percebe a inversão final do platonismo idealista, que evidencia o caráter alienado da metafísica inaugurada por Platão, consoante o acontecimento desapropriante do ser que se deixa confundir com a entidade do ente, com sua *idea*. Como consequência, a verdade (*aletheia*) passa a ser a adequação do juízo (*logos*) à ideia do ente, aquilo que o fundamenta. O pensamento do acontecimento apropriativo visa a superar essa noção derivada, destruindo a história da onto-

⁹⁸⁸Cf. CIMINO, Antonio. *Ontologia, storia, temporalità*. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia. Pisa: ETS, 2005; e PELUSO, Rosalia. *Logica dell'altro*. Heidegger e Platone. Napoli: Gianni Editori, 2008.

⁹⁸⁹ Cf. KISIEL, Theodore. 'On the purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address'. In: PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom (ed.). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. pp. 3-21; TAMINIAUX, Jacques. 'Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger'. In: CARON, Maxence. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. pp. 213-250; RALKOWSKI, Mark. *Heidegger's platonism*. Londres-Nova Iorque: Continuum, 2009; ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

logia que a sustenta, e imergindo na clareira da *physis*, em que o ser eclode verbalmente em palavras fundamentais.

Como Nietzsche, Heidegger não abandona Platão, mas o conversa como antagonista, na confrontação que os une diante da coisa mesma do pensamento. Se toda filosofia trata do ser, ainda que desapropriado e entificado, Platão continua sendo um filósofo insuperável. O acontecimento apropriativo do pensamento originário da *physis* ainda ressoa nas palavras platonianas fundamentais, *idea* e *aletheia*. O confronto com Platão cumpre, assim, uma necessidade atual de compreensão da história da metafísica como primeiro início, em meio ao salto ao outro início, em que se baseia a filosofia tardia de Heidegger. O salto é o trânsito para o impensado no já pensado, do futuro que se descortina como outro início, excedentário do primeiro início metafísico. A rememoração da meditação histórica é, também, antecipação. Platão é o passado essencial que deve ser liberado para o futuro histórico do ser. Não se trata simplesmente de superar Platão, mas de ir além dele, a partir dele.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D.Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2008.p. 277-290.
- BARACCHI, Claudia. *Of myth, life and war in Plato's Republic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- BAFFA, Maria Manoella Beaklini. *A forma da metafísica: sobre a história da obra tardia de Heidegger*. 2005. 188f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. New York: Fordham University Press, 2003.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: le probleme du nihilism*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.
- _____. Préface du traducteur. In: HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du théétète de Platon. Trad. A.Boutot. Paris: Gallimard. pp.7-15.
- _____. *Heidegger et la question du platonisme*. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. pp.147-170.
- BRAGUE, Remi. 'La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec', pp. 111-146. In: In CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006.
- CABRAL, Alexandre Marques, *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. 2012. 776 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- _____. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad, 2009.
- _____. *A mãe das verdades: a originalidade e a originariedade do conceito de verdade em Heidegger*. Rio de Janeiro: Maanaim Editora; Adinvest Editora, 2004.
- CAMBIANO, Giuseppe. *Il ritorno degli antichi*. Roma: Laterza, 1988.
- CARON, Maxence. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006.
- CASANOVA, Marco Antônio. Apresentação In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. v.1. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASANOVA, Marco Antônio. Der anfang des endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens. In: STEINMANN, M. (org.), *Heidegger und die Griechen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. p. 203-232.

CICARELLI, Pierpaolo. *Il Platone di Heidegger. Dalla 'differenza ontológica' alla 'svolta'*. Napoli: Società editrice il Mulino, 2002.

CIMINO, Antonio. *Ontologia, storia, temporalità*. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia. Pisa: ETS, 2005

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990.

_____. 'Du besoin de la Philosophie'. *Heidegger et la phenomenologie*, p.31. *Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Vrin, 1990. pp. 13-32

DASTUR, François. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. Le temps chez le dernier Heidegger. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. pp.273-293.

DIXSAUT, Monique. (org.) *Contre platon II: Renverser le platonisme*. Paris: Vrin, 1995.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

FERBER, Rafael. *Platos idee des guten*. Sankt Augustin: Academia, 1989.

FERRARI, Franco. 'L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale'. In: _____. *Platone. La Repubblica v.5*. Traduzione e commento di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. p.287-325.

FRANCK, Didier. 'De l'aletheia à l'Ereignis'. In: MATTÉI, Jean-François (org.). *Heidegger – l'énigme de l'être*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. pp.105-130.

FRUCHON, Pierre. *L'herméneutique de Gadamer*. Platonisme et modernité; tradition et interprétation. Paris : Cerf, 1994.

FUYARCHUK, Andrew. *Gadamer's path to plato: a Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*. Oregon: Wipf and Stock, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel. Husserl. Heidegger*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva.v.1.1 Heidegger em retrospectiva*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9.ed. Trad. Flávio Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2008.
- GOLDCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine* (1970). Paris : Vrin, 2000.
- GOLDCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GONZALEZ, Francisco. *Plato and Heidegger: a question of dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant das la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- HAAR, Michel. *Le chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofia (acerca del evento)*. 2.ed. Trad. D.Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- _____. *Basic concepts of ancient philosophy*. Tradução R.Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- _____. *Basic questions of philosophy. Selected 'Problems' of 'Logic'*. Tradução R.Rojcewicz e A.Schuwer. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1994.
- _____. *Being and truth*. Trad. G.Fried; R.Polt. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- _____. *Caminhos de floresta*. Trad.A.Franco de Sá et all. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os pensadores).
- _____. *Contributions to philosophy (On the Event)*. Trad. R. Rojcewicz; D. Vallega-Neu. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- _____. *De l'essence de la vérité. Approche de l' "allégorie de la caverne" et du Thééthète de Platon*. Trad.A.Boutot. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. E.C.Leão; G.Fogel; M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança, 2008.
- _____. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles (introdução à pesquisa fenomenológica)*. Trad. R.E.P.Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução E.C.Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Marcas do caminho*. Trad. E.P.Giachini; E.Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Nietzsche*. v.1. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche*. v.2. Trad. M.A.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Phenomenological interpretations in connection to Aristotle. An Indication of the Hermeneutical Situation*. In: *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Ed. J.Van Buren. New York: State University of New York Press, 2002. p.111-145,

_____. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. R.Kichner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. M.A.Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Parmênides*. Trad. S.M.Wrublevski. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Platão: osofista*. Tradução M.Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. 'Prefácio' carta a Richardson. In: RICHARDSON, William., *Heidegger – through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

_____. *Ser e tempo*. 2.ed. Tradução revisada e apresentação de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Unterwegs zur sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985. In:

HYLAND, Drew; MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretative essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

_____. *Questioning platonism*. New York: State University of New York Press, 2004.

KISIEL, Theodore. On the purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address?. In: PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom (ed.). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. p. 3-21.

LANE, Melissa. *Plato's Progeny*. How plato and Socrates still captivate the modern mind. London: Duckwoth, 2001.

LE MOLI, Andrea. *Heidegger e Platone – Essere, Relazione, Differenza*. Milão: Vita e Pensiero, 2002.

MARION, Jean-Luc. 'La 'fin de la métaphysique' comme possibilité'. In: CARON, Maxence. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006.p. 11-38.

NETTLESHIP, Richard Lewis. *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *O dorso do tigre*. 3.ed, São Paulo: Ed.34,

_____. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro, Pazulin, 2000.

_____. *Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Passagem para o poético*. São Paulo, Loyola, 2012. (Série Benedito Nunes)

PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom (ed.).*Heidegger and plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

_____. 'Imprint: Heidegger's interpretation of Platonic Dialectic in the sophistic lectures (1924-1925)'. In: PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom (ed.).*Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. p. 42-71.

PELUSO, Rosalia. *Logica dell'altro: Heidegger e Platone*. Napoli: Gianni Editori, 2008.

PINHEIRO, Paulo. Sobre a noção de aletheia em Platão (a tradução heideggeriana)'. In:

_____. O que nos faz pensar. n.11, abril de 1997. *Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*.

PINHEIRO, Victor Sales. *Sol, Linha e Caverna: a dialética da imagem do bem na República de Platão*. 2009. 131 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PLATÃO.*A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: Ed.Ufpa, 2000.

PLATÃO.*Fédon*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Edição bilíngue. Belém: Ed.Ufpa, 2011.

PLATÃO.*O banquete*. Tradução e introdução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.Ufpa, 2011.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. J.T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RALKOWSKI, Mark. *Heidegger's platonism*. Londres-Nova Iorque: Continuum, 2009.

RICHARDSON S.J. William. *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*. 4a ed. New York: Fordham University Press, 2003.

ROSEN, Stanley. Du platonisme comme aristotélisme. In : DIXSAUT, M. (org.) *Contre Platon II. Renverser le platonisme*. Paris: Vrin, 1995. p.47-76.

_____. *La production platonicien*. Trad. E.Patard. Paris: PUF, 2005.

ROSEN, Stanley. Remark's on Heidegger's Plato. In: PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom (ed.). *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Illinois: Northwestern University Press, 2005. pp. 178-191.

_____. *The question of being: areversal of Heidegger*. Indiana : St. Augustine Press, 2002.

SÁ, Alexandre Franco de. *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fenomenológica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior; LusofiaPress, 2008.

SAFRANSKI, Rudiger. *Heidegger : um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução L.Luft. Apresentação E.Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALLIS, John. *Délimitations. La phenomenology et la fin de la métaphysique*. Tradução M. de Beistegui. Paris: Aubier, 1990.

_____. *Echoes. After Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

_____. Plato's other beginning. In: HYLAND, Drew; MANOUSSAKIS, John Panteleimon (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretative essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006. p. 177-190.

STEIN, Ernildo. Para além de Platão e Hegel, outro pensar e novo pensar. p.61-87. *Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2004.

SCHÜSSLER, Ingeborg. 'Le sophiste de platon dans l'interpretation de Martin Heidegger'. In: NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (ed). *Images de Platon et lectures de ses oeuvres – les interpretations de Platon à travers les siècles*. Louvain-Paris: Peeters, 1997. p.395-415.

TAMINIAUX, Jacques. 'Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger'. In: CARON, Maxence. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. p. 213-250.

TRABATTONI, Franco. L'interpretazione heideggeriana della doutrina delle idee e le sue premesse. In: _____. *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*. Milão: Vita e Pensiero, 2009. p.109-126.

VAYSSE, Jean.-Marie. 'Historialité et histoire de l'être'. In: CARON, M. (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. p. 171-213.

VEGETTI, Mario. 'Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione'. In: PLATONE. *La Repubblica*. V.5. Traduzione e commento di M.Vegetti. Bibliopolis, 2003. p.253-286.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2.ed. Trad. H.Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WIELAND, Wolfgang. *Platon und die formen des wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutoramento. Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.