

## HEIDEGGER E OS PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS DA CRÍTICA DA MODERNIDADE

Wilson Gomes  
UFBa

---

*Resumo:* Heidegger e os pressupostos metafísicos da crítica da modernidade. O artigo parte do pressuposto de que o conjunto de discursos e intenções de pensamento que, em nossa época, constituem o horizonte da chamada "crítica da modernidade" toma a Heidegger e às suas reflexões sobre o problema do ser como referência primária e fonte de inspiração. Este artigo pretende, então, discutir tal pressuposto mostrando que se, de um lado, é verdade que Heidegger pode ser considerado fundador do modo contemporâneo de crítica da modernidade, por outro lado, para ele a forma moderna na qual se pensa (ou se "esquece") o ser é apenas mais uma versão da decisão metafísica que podemos flagrar já nas origens do pensamento ocidental. As teses, temas e vocabulário com que se diz e promove em nosso tempo a "crise da modernidade", revelam-se, assim, como fundadas ao final das contas sobre a crítica heideggeriana dos pressupostos metafísicos da questão do ser.

*Palavras-chave:* Crítica, Modernidade, Heidegger, Metafísica.

*Abstract:* Heidegger and the metaphysical presuppositional of modernity's critique. The article departs from presupposition that the set of discourses and means of thought that constitute the horizon of so-called "critique of modernity" takes from Heidegger and his reflections on the "being's matter" one primary reference and source. This article thus intends to argue on that presupposition, showing that, if, on one hand, it's true that he can be held as a founder of the contemporary style of criticizing modernity, on the other, the modern way in which the being is thought (or "forgotten") is, according to the same Heidegger, just another version of the metaphysical decision that we could take by surprise in the very origins of western thought. The thesis, the themes and the vocabulary by which this "modernity crisis" is promoted and said, reveals, therefore, the ways of its foundation on the heideggerian's critique of the metaphysical presuppositions on the matter of the being.

*Key words:* Critic, Modernity, Heidegger, Metaphysics.

## 1. Heidegger e a crise da modernidade.

**N**a filosofia, na arte, na literatura, como nos outros discursos predominantes na cultura intelectual de nossa época, há, hoje, uma constatação inevitável: estamos em plena *crise da modernidade*. Como disse certa vez Adorno, a modernidade, de repente, tornou-se extremamente fora de moda (Unmodern). Como quer que avaliemos a *crise da modernidade*, uma coisa, porém, é certa: todos aqueles que resolvem considerá-la com alguma seriedade não podem evitar uma passagem (quando não um ponto de partida) obrigatória: Heidegger. É um fato incontestável que, pelo menos, o discurso filosófico que inventa e instaura a *crise da modernidade* retoma explicitamente o juízo heideggeriano acerca da história do pensamento ocidental como história do esquecimento do ser, como decisão por pensar o ser a partir do ente como estrutura rígida, inerte e disponível. O destino heideggeriano que este discurso assume vai consistir, por outro lado, em acompanhá-lo na sua reproposição do autêntico pensamento do ser e a sua relação com o homem. Mas consiste também em apropriar-se do estilo filosófico de Heidegger (no senso mais forte que se puder dar ao termo "estilo"), do seu procedimento hermenêutico-poético e hermenêutico-etimológico, da sua invenção de intenções fundadores nos "pensadores das origens" e na "palavra pura da poesia".

Entretanto, se é bem verdade que o discurso filosófico da "crise da modernidade" atinge o alvo quando encontra em Heidegger (e no Nietzsche heideggeriano) as matrizes para as suas teses a-modernas, por outro lado, o tema da modernidade em Heidegger só pode ser compreendido à luz da sua crítica à metafísica ocidental. Na verdade, segundo Heidegger, a única contribuição da modernidade à *hybris* fundamental da história do pensamento consiste em pensar o ente que se pergunta pelo ser através do conceito de consciência, conceito adequado à noção de ser já disponível pelas decisões históricas (metafísicas) que fundaram o pensamento ocidental. Na modernidade a metafísica da estabilidade traduz-se em metafísica do sujeito. "A época que chamamos de modernidade se caracteriza pelo fato de que o homem se converte em medida e centro do ente. O homem é o subjacente a todo ente; dito em termos modernos, o subjacente a toda objetualização e representabilidade, o homem é o *subjectum*", diz Heidegger<sup>1</sup>. Desse modo, a modernidade traduz a enésima metamorfose de um pecado das origens, o de pensar o ser a partir do ente. A metafísica, a decisão de oblívio do ser, chama-se na modernidade teoria do conhecimento, mas é a mesma velha metafísica de Platão e Aristóteles.

Assim, a correta compreensão das discussões pelas quais se inaugura a "crise da modernidade", da relação destas com Heidegger como fundador originário das suas intenções de pensamento e do lugar da

"questão modernidade" no pensamento heideggeriano, depende necessariamente, a nosso modo de ver, da correta compreensão das decisões pelas quais o pensamento ocidental optou por pensar o ser de uma certa forma e não de outra. Como este aspecto parece passar despercebido à maioria das discussões contemporâneas, este ensaio pretende justamente oferecer alguns elementos para o justo enfoque do problema, insistindo, por conseguinte, nos pressupostos metafísicos da crítica da modernidade.

## 2. O sentido da pergunta sobre o ser

Antes de tudo é preciso compreender porque na aparentemente abstrusa "questão do ser" entra em jogo a compreensão da nossa própria época. Basta que escutemos a tradição, afirma Heidegger. "A tradição não nos entrega à coerção do passado e do irrevogável. Transmitir, *delivern*, significa pôr na liberdade do diálogo com aquilo que já foi"<sup>2</sup>. A palavra, na qual a pergunta pela realidade nos conduz, concede-nos ao mesmo tempo uma direção e um procedimento. A palavra é um caminho e se persistirmos nela estaremos num caminho já percorrido. O que não implica que não possamos nos perder e que tenhamos claro o ponto do caminho em que nos encontramos. Quer dizer apenas que a palavra nos impõe um diálogo com o passado que chega até hoje. É preciso escutar a palavra *realidade* desde este passado. Só assim ela é um caminho; o qual nos está diante — pois a palavra nos precedeu e há muito se dirigiu a nós —, mas ao mesmo tempo está às nossas costas porque há muito a pronunciamos.

Pois bem, o que queremos dizer quando afirmamos a nossa perplexidade ante o discurso sobre o mundo, a realidade, as coisas que domina a nossa época? *Provavelmente aqui se exprime o desamparo provocado pela aparente perda de validade do discurso sobre a realidade em face de novas categorias pelas quais se diz e nas quais se formula a experiência humana do real em nosso tempo.*

Possivelmente, a maior preocupação filosófica de Heidegger, provavelmente a única capaz de unificar as várias fases do seu pensamento, foi a de pensar o problema da realidade (do ser), reavaliando e desconstruindo todas as categorias até então usadas para dizer o ser, esforçando-se por elaborar um dicionário e uma gramática que dele pudessem dar conta. De lado deixamos, aqui, o problema de saber se Heidegger é aquele que tenta dar conta de uma invalidação de categorias detectadas no ambiente cultural (depois do terremoto nietzscheano), ou se é ele quem a promove (insatisfeito com as consequências sociais e políticas do "platonismo", e da sua forma moderna na idade da técnica).

De qualquer forma, para Heidegger aquilo que caracteriza a concepção do ser da nossa época, última fase de um longo processo que recobre toda a história do espírito ocidental, é a postulação do ser como “presença estável”. O que se desdobra em várias caracterizações que numa interpretação livre do texto heideggeriano poderiam ser descritas como se segue:

1. Não importando o modo como a realidade venha a ser compreendida, real é aquilo que “está diante”. Ser é estar-diante, *vorliegen*, e perdurar nesta situação. Este estar-diante que dura é a iminência da realidade, ante a qual as consciências não podem se furtar.

2. Entretanto, duas outras são as características da noção de realidade que mormente distinguem a nossa época, e que Heidegger condensa em duas palavras chaves: *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Estas não devem ser traduzidas, mas interpretadas. Real é aquilo que está ao alcance da mão (*Hand*) como objeto ou coisa inerte, portanto, o objetivamente dado, o simplesmente-aí; real é aquilo que está ao alcance da mão como coisa utilizável, como instrumento, utensílio, dispositivo etc.

O alcance “filosófico” desta caracterização se mostra logo que se considera que nela o ser se torna *presença* e a presença se torna *existência* objetiva. Presença indica que o ser é um “êxtase temporal”, uma exibição que surge a partir do oculto. Como tal essa é a caracterização dominante desde os gregos. Mas a presença como existência, implica que o *ex-stasis* se confunda com um *ex-sistere*, um estar-fora — em linguagem filosófica: um ultrapassar a possibilidade em direção à realidade e aí perdurar. Dessarte, o ser passa a ser entendido como aquilo que *subsiste* na mudança temporal e na diversidade das suas apreensões; aquilo que *se pode encontrar*, pois disponível em seu perdurar; aquilo que *se dá*, está presente (temporalmente e espacialmente), portanto não podendo furtar-se à consciência que lhe for contemporânea e contígua. Como tal ele se deixa apreender pela razão suficiente, pela explicitação total da *epistême* científica ou filosófica, pelo pensamento que indaga pelo fundamento (*Grund*)<sup>3</sup>.

Exibição, disponibilidade, existência (no sentido de realidade ou *actualitas*, portanto de não-possibilidade), duração e estabilidade. A concepção de ser que está aqui em causa apresenta-o, para usar uma metáfora física, como paralisado, imóvel. Estamos no Anti-Heráclito. Nada flui. Antes, tudo flui, menos o ser que, enquanto sub-porta tais mudanças, sub-trai-se a elas.

Este é o ser do “platonismo”, da modernidade e da sua filha mais robusta, a civilização técnica, diz Heidegger. Este é o ser que entra em crise nos discursos dominantes da nossa época, dizemos nós. É aquele que sucumbe na pre-visão do Zaratustra e é o enigma escondido na frase, tantas vezes incompreendida, do personagem do poema nietzscheano: *Deus morreu!*<sup>4</sup>

A este ponto se introduz a nossa questão. Enredados na trama que nos lança a palavra realidade, nela introduzidos pela chamada "crise da modernidade", havemos de nos perguntar como foi possível que chegássemos a tal ponto. Para Heidegger, que, como dissemos, consagrou a sua obra a responder a essa questão, tudo é fruto de certas escolhas, de certas de-cisões (no sentido mais radical de *caedo*, cortar) na história do problema. Por isso, para ele não restam dúvidas quanto ao fato de que a história do ocidente é a história do ser, ou, melhor, do esquecimento do ser.

Pode-se, de forma muito simplificada, indicar as cisões que de-cidiram a nossa resposta ao problema da realidade em algumas escolhas: 1) A decisão de pensar o ser como *realidade*, ao invés de como *possibilidade*; a escolha de pensar o ser como *estabilidade* e suporte e não como *possibilidade aberta*, em Aristóteles e na sua recepção na latinidade; 2) A decisão de pensar o ser como *visibilidade*, ao invés de como *abertura*, em Platão; a decisão, a esta ligada, de pensar o ser como *presente* e não como *clareira*; 3) O *esquecimento do ser* ou da diferença entre ser e ente, de Platão a Nietzsche; 4) A *perda do sentido do nada* e a *alteração do sentido da verdade*.

## 2.1 Como se formula a pergunta pelo ser: realidade versus possibilidade

Dentre as fórmulas preferidas por Heidegger para indicar a forma da problemática ontológica tal como se delineou no ocidente, pode-se encontrar esta: "O ser assume o sentido de *realidade*"<sup>5</sup>. O que significa isso, que mistérios se escondem na palavra onde fomos destinados a formular a nossa questão? Três percursos se nos apresentam, tão logo esboçamos a indagação.

Não é preciso um grande esforço para descobrir que no coração de "realidade" (ou do romano *realitas*) repousa *res*, que se costuma traduzir como "coisa". De *res*, no baixo-latim derivou-se o adjetivo *reale*, real. Donde podemos "deduzir", na trilha de outras etimologias, um duplo sentido para "realidade": a) um sentido adjetivo, que se refere à essência mesma de algo, àquilo que o constitui de forma essencial como "algo", de modo a estabelecer a sua fronteira com o nada. Neste sentido, realidade seria uma referência ao estatuto da *res*, a *realitas*, como a "humanidade" é referida a "homem": "realidade" é a propriedade definidora daquilo cujo modo essencial de ser é o da *res*, que, portanto, pode ser dito *reale*; b) num sentido substantivo, é o *sistema* que inclui tudo o que *substat* ao estatuto de *reale*. Assim, "real" é aquilo que existe, exerce o ato de ser a modo de *res*; mas também "real" é o sistema de tudo o que compõe o complexo das *res*. Dois

conceitos que se integram na medida em que é, obviamente, a *realidade* de um ente (adjetivo) aquilo que faz com que ele venha a fazer parte do horizonte da *realidade* (substantivo). Mesmo a *relativa capacidade* humana de criar, isto é, de conferir ser, é inscrita nas possibilidades lingüísticas do termo, como o ato de "tornar real", *realizar*, conferir o estatuto de *res*.

Desta forma fomos deslocados para o enigma de *res*. Os romanos diziam *res* para "aquilo de que se discute", a questão em discussão, portanto em negociação. Como em *res publica*, que é aquilo que concerne a cada um em um povo, que lhe interessa ou preocupa, e que por isso deve ser discutido, negociado no espaço público; em *res adversae*, aquilo que concerne ao homem em modo desfavorável, a adversidade; em *res secundae*, que é o seu contrário; em *res nullius*, aquilo que a ninguém interessa, que a ninguém concerne.

O que significa que não estamos muito longe do termo grego para designar "coisa": a pragma (*pragma*) chama em questão o substantivo *hē praxis*, a ação, a atividade que se ocupa de algo — nesse sentido, a relação (commertium) com algo. *Pragma* é, portanto, aquilo que é o termo dessa ocupação, aquilo de que se ocupa ativamente".

Permaneceremos no mesmo horizonte se pensarmos num quase sinônimo romano para *res*: *causa*. Que não significou primeiro "causa" no sentido de provocação, causalidade, mas aquilo que em português existe ainda como "caso" (como na expressão "criar caso"), como a ocasião da discussão. Atualmente, nas formas *cousa* e *coisa* ela tomou o espaço da *res*, ainda conservando, entre outros, o sentido de motivo e interesse.

Entretanto, não pode ser a concepção da *res*, entendida como "aquilo que interessa", "que diz respeito", "que concerne" que pode ser referida a concepção de realidade que está em crise. Certamente houve a um certo momento o afirmar-se vitorioso de um outro sentido de *res/causa* que submete a primitiva noção "pragmática", perdendo "realidade" o seu sentido de concernimento. Um evento que não somos capazes de identificar.

Poderemos obter mais fortuna explorando o destino metafísico da palavra "realidade", que não nos remete a *res*, mas a *actus*. "Realidade", no sentido que a entendemos hoje, é a tradução tardo-latina de *actualitas*. *Actus* seria o resultado de uma *actio*, ação, atividade, ou de uma *operatio*, operação. Inquanto resultado, o *actus* é algo que se segue à ação, como aquilo que a ação consegue e que vem depois dela: o conseqüente ou o conseguido? Ora, a conseqüência procede de algo precedente, é um seu *opus* e um seu *effectus*, obra e efeito. A *actualitas* do *actus* implica a sua possibilidade de remeter-se a um *agere* anterior, a uma causa, causalidade; *actualitas* passa a ser capacidade de funda-

ção. Doutra parte, a *res* como *actus* é portanto resultado: o real, o atual é o efetivo; a realidade, a atualidade é *efetividade*. Presença efetiva e causalidade são doravante os caracteres da pergunta pela realidade.

Em linguagem filosófica, porém, realidade remete também a existência. Por isso Kant pôde chamar as provas da realidade de Deus de provas da sua existência. Em linguagem metafísica realidade e existência significam a mesma coisa<sup>8</sup>. *Existere, ex alio sistere*, significa “vir para fora a partir de algo”, “emergir”, onde o mais importante não é o movimento do ex-stasis, mas o estabelecer-se, o subsistir daquilo que é tirado, daquilo que está “fora”. O *ex-sistens*, o existente, é um “fora-estante”. O “donde” desta emersão é dito filosoficamente a partir da *actualitas: existentia* é a constituição de uma entidade fora, a partir de sua causa (*res extra causas*), assim superando o nada. A existência é um *actus* que põe a coisa fora do estado da possibilidade. Compreendida desta forma, a existência é também resultante de um processo em que de uma abertura se passa a um fechamento, da indefinição se passa à definição, da possibilidade se passa à *actualitas*. Assim entendida, a realidade se encontra ainda uma vez como presença efetiva e no horizonte do resultado. *Realidade significa aqui tão somente o resultado de um realizar: é a realização* (ou pelo menos seria, se isso fosse possível de ser dito neste sentido em nossa língua).

Entretanto, antes falávamos, com Heidegger, de decisão. De que decisão se trata aqui, quando cuidamos da realidade entendida como *actualitas* e *existentia*? Do ponto de vista da história do pensamento da realidade estamos diante de uma tradução literal, que implicou numa interpretação radical de uma categoria com que Aristóteles pensava o problema que aqui chamamos de questão da realidade, e que para os gregos era a questão do ser. Do ser?!

De fato, desde que, a partir da preparação sofística, nasceu com Sócrates e Platão, a filosofia compreendeu-se como investigação e conquista do “ser”. Obviamente “filosofia” para os gregos quer dizer bem mais do que para nós. Aristóteles a define como epistémē theoretiké, como capacidade de theoreîn, isto é, de dirigir o olhar para algo e de acolher no olhar este algo para o qual se olha. Para os gregos filosofia é aquela atitude “teórica” que responde à inquietação questionante do homem.

“Atitude”? “Inquietação”? Platão e Aristóteles reconhecem que é próprio aos filósofos um peculiar páthos — o estupor; — que este representa o arché da filosofia, aquilo que a domina completamente. Neste sentido o filósofo é arrebatado em direção a algo, a uma pergunta, à pergunta definitiva.

Mas “inquietação questionante” acerca de quê? O que é aquilo que a filosofia “apreende com o olhar”? Quase dois séculos depois de Heráclito, Aristóteles caracterizou esta inquietação do seguinte modo:

"Assim, aquilo rumo ao qual [a filosofia] se dirigiu desde há muito tempo, e também agora e incessantemente, e para o qual sempre de novo não encontra acesso [é aquilo a quem é perguntado]: o que é o ente? (*tì tò ón*)"<sup>9</sup>.

Mas o que podem significar palavras a nós tão misteriosas? Esta é uma pergunta grega e deve ser explicada a partir dos gregos. Já se notou como o espírito grego tenha tido especial predileção pelos participios, movendo-se com extraordinária (e para nós incompreensível) habilidade na ambivalência da sua significação que é ao mesmo tempo verbal e nominal. O vocábulo *ón, tò ón*, é um destes participios; mais exatamente, participio presente do verbo *eimí*, cujo infinitivo se diz em grego *eínai*, "ser". O português corrente, expressão de um outro espírito, não conhece um participio presente próprio para traduzir o *ón*; recorre, assim, ao latim, que conhece o participio presente de *sum* como *ens*, ente. Trata-se, portanto, de um daqueles participios como "crente", "vivente", "amante" etc. que se sói traduzir em português por uma locução nominal do tipo "aquele que...": aquele que crê, aquele que vive, aquele que ama. Como tal, o participio "participa" daquilo que é enunciado pelo verbo de dois modos: enquanto nome, origina como que uma espécie de substantivo; enquanto verbo, retorna deste substantivo ao verbo indicando o modo da ação<sup>10</sup>. Assim, o termo "ente", indicado como "aquele que é", tem dois acentos lógicos: um no "aquele que é", designando-o; outro no "que é" indicando a qualidade (verbal) que distingue todos "aqueles" que se deixam designar como tais e que não se esgota em nenhum deles, o ser. E, diga-se de passagem, o fato de os gregos reservarem preferencialmente um único verbo — *eimí* — para indicar aquilo que nós indicamos, a depender da ocasião, como ser, estar e existir, não nos facilita absolutamente a tarefa de compreender a pergunta grega sobre o ser.

A pergunta *tì tò ón* faz-se acompanhar, em Aristóteles, por dois esclarecimentos. Um, embutido no modo grego de perguntar mesmo; outro, acrescentado por Aristóteles. Em primeiro lugar porque na pergunta grega o "o que..." — *tì* — deve ser compreendido de um modo peculiar; o "o que..." — em latim "*quid*" (*quid est...*) — pergunta por aquilo que configura radicalmente o interrogado, pela sua *quidditas*. Além disso, Aristóteles mesmo, na frase mencionada, faz seguir-se à pergunta *tì tò ón* uma ulterior explicação: *toúto esti tís he ousía* — "isto (ou seja *tì tò ón*) significa: o que é a entidade (*ousía*) do ente?".

Tecnicamente, nenhum problema. *He Ousía*, é o substantivo abstrato que corresponde ao participio presente *tó ón*. Em latim se apresenta como *entitas* ou *essentia*, no primeiro referindo primariamente ao participio *ens*, no segundo, ao infinitivo *esse*. Chegados a um substantivo abstrato correspondente ao participio o círculo está completo; este substantivo é como que a substantivação do verbo a que cor-

responde o participípio. De “ser”, em sentido verbal, passamos ao “ser” em sentido nominal.

Nesse sentido podemos afirmar que a filosofia, buscando aquilo que o ente é enquanto é (*ón hé ón*), está a caminho rumo ao ser do ente, isto é, rumo ao ente com respeito ao ser. Em outros termos, o ser do ente consiste naquilo que faz do ente, ente, que o constitui, consiste na sua entidade. Por outro lado, todo ente é, está e/ou existe no ser; o ser o constitui como tal. O que seria uma afirmação banal se se tratasse de outro verbo e não do “ser”. Ser (em sentido verbal) é a “ação” mais fundamental que pode ser dita de qualquer coisa; antes, nem mesmo é uma ação, mas aquilo que possibilita qualquer ação sendo a qualquer uma precedente. Ente, portanto, é tudo o que se dá, se apresenta; em linguagem moderna, tudo o que pode ser conhecido, pensado ou dito.

É isto, afinal de contas, o que a metafísica medieval, talvez de maneira equivocada, tenta dizer ao contrapor ser e não-ser e justificar tal contraposição na doutrina da abstração. “Ente é aquilo que é enquanto é realmente” significa para eles que se de uma coisa eu abstraio todos os seus predicados, a última sua propriedade antes da aniquilação (de *nihil*, nada) é o ser: tal coisa é, exerce o ser. Esta última propriedade, o resíduo derradeiro e ineliminável, é justamente aquilo que a sustenta estavelmente acima do nada, portanto alguém da impossibilidade de não ser (ou não mais ser) dita ou pensada. Ser, portanto, é o ato de sustentar-se firmemente acima do nada. Ao revelar-se como atributo ineliminável resta que de qualquer coisa o mais fundamental que se possa dizer é que ela é, portanto, que é um *ente*.

Parte desta proposição fundamental — o ente é (o que é) graças ao ser — a tarefa essencial do pensamento desde os gregos, que consiste justamente em pensar o ser do ente. Uma investigação que sempre oscilou entre o sentido ou a fulguração verbal de ser como essencialização, ato ou exercício de/do ser, e as significações nominais, portanto estáveis, do ser como entidade.

Mas, dizíamos — antes de nos aventurar a reler a pergunta pela realidade como indagação sobre o ser — que *actualitas* e *existentia* interpretam a interpretação de Aristóteles do ser como *ousía*. Mais importante ainda é a interpretação desta prioritariamente como *enérgeia* e *entelécheia*. O que vêm a ser *enérgeia* e *entelécheia*?

*Enérgeia* remete a *tó érgon*, que à primeira vista significa tanto o “trabalho”, a “ação”, a “tarefa”, o “ofício” quanto, e talvez de forma mais originária, a “realização” (de uma ação), o “resultado”, “efeito” de uma ação. Traduzindo desta forma *érgon* por *actus* ou *opus* aparentemente a *actualitas* nos está diante como um destino.

O sentido aristotélico do termo, entretanto, destaca algumas notas que aqui ficariam olvidadas. *Tó érgon* não é o mero rendimento de um

fazer trabalhoso, o seu resultado ou consequência; antes *tó érgon* pode ser tudo isso apenas enquanto atende ao seu sentido mais original: é o repouso onde se abriga a completude daquilo que emergiu de um movimento<sup>11</sup>. O repouso não se opõe ao movimento como sua negação, mas como a sua completude que permanece, se firma e se expõe. *Tó érgon* é repouso neste *ex* da exposição. Sendo *érgon* o modo da presença, a presentidade, a *ousía*, é chamada de *enérgeia*, a completude. Para permanecermos fiéis ao sentido de *érgon*, *enérgeia* é o durar e perdurar daquilo que, uma vez chegado à exposição ou exibição (*érgon*), aí permanece: *durar na exibição* daquilo que é aduzido<sup>12</sup>. Como tal o real é o aduzido (*ad-ducere*, trazer) e produzido (*pro-ducere*, apresentar). Por intuir a dinâmica aí inscrita é que posteriormente, e num sentido pouco grego, *enérgeia* pôde se tornar “energia”.

Freqüentemente Aristóteles usa o termo *entelécheia*, por ele cunhado, em lugar de *enérgeia*. No coração da *entelécheia*, *tó télos* é o “termo”, a “extremidade”, o “fim”, a “meta”, o “destino”. Para Aristóteles é onde o movimento (do produzir, aduzir, provocar) se recolhe, se constela, repousa. Novamente, como na “Física” aristotélica, o repouso é uma forma extraordinária de mobilidade, enquanto nele o movimento não meramente parou, mas se completou, se recolheu. O recolhimento do *télos* é, portanto, a completude. Desse modo, a *entelécheia* significa o deter-se-na-completude<sup>13</sup>, o reter-se-no-termo<sup>14</sup>.

Uma tal concepção “escatológica” do ser pode perder a sua dinamicidade apenas quando, como vimos, se interpreta *érgon* como *actus* e *opus*, e *enérgeia* é entendida no sentido de “operação” e de “ação”. Dessarte *enérgeia* pôde se tornar *actualitas*, e o ser que era a exibição fulgurante de um movimento de aduzir e produzir, tornou-se o produto efetivo, efetividade causada, cuja propriedade fundamental é o ser definitiva.

Tratou-se, porém, de uma escolha teórica a partir da qual a problemática grega da realidade, a questão do ser, dominou a Idade Média latina e, por ela, a modernidade. Entretanto, há de se perguntar por qual razão intérpretes de Aristóteles, sem dúvida de grande valor, puderam transformar uma concepção da *ousía* como “ponto de chegada de um processo”, como “chegar de” e “ser aduzido” em uma concepção da *essentia* como efetividade, presença efetiva. Isso tem que encontrar uma explicação na obra de Aristóteles mesmo.

Com efeito, vimos, a *ousía* é um modo de responder à pergunta pelo ser do ente, o célebre *fi tò ón*. Donde se torna possível desdobrar essa questão em Aristóteles. A. de um lado é possível desdobrar a reflexão sobre a *ousía*, e veremos que ela se diz prioritariamente do *hypokeimenon*, que é um *tóde tí*. B. por outro lado é possível remontar para além da caracterização e ver que Aristóteles cinde a questão do ser em dois

veios: a questão do fato de ser, *hóti éstin*; a questão do modo pelo qual se é, da quididade, *tí éstin*.

*Sobre A:* Sabemos que a ontologia linguística de Aristóteles, nas *Categorias*, conclui que, do ponto de vista das categorias, acepções ou predicados, o ser convém prioritariamente à *ousía* enquanto destas são predicadas todas as coisas, enquanto ela de nenhuma outra se predica. Dessa forma, a *ousía*, como essência, fundamenta, suporta e subjaz aos predicamentos. Ação que se diz em grego com o verbo *keimai*, “estar posto”, “estar estendido”, “jazer”, “achar-se”, firmar-se, ao lado do prefixo preposicional *hypó*, *sub*, *sob*. A *ousía* é, portanto, algo que se acha embaixo, suportando. O que se diz em grego com o particípio presente de *keimai*: *tô keimenon*, donde *hypokeimenon*. A essência é, portanto, o sub-portante, o sub-jacente, o sub-stante singular (*tódē tí*). Em Aristóteles isso significa *estabilidade e duração num processo*. Posteriormente, ganha o sentido substantivo daquilo que sobrevive à mudança, o que é permanente contra todo mudar, entendendo-se permanecer e mudar como elementos reciprocamente excludentes — *subjectum e substantia*.

*Sobre B:* Entretanto, a decisão a respeito do ser que há de determinar o modo de pôr-se posterior da questão, consiste, segundo Heidegger, na escolha de Aristóteles de pensar em dois sentidos aquilo que Platão, e antes dele os filósofos das origens, pensavam como a única propriedade do ser (*ousía*) do ente. Com efeito, Aristóteles reconhece no fundo da questão da realidade uma distinção fundamental. Se respondermos à pergunta sobre o *que* um certo ente é (por ex. uma árvore ou um pássaro), haveremos de reconhecer uma dupla exigência que repousa neste *quê* que se refere ao verbo *ser* — mesmo supondo-se o fato fundamental que “o ser enuncia neste *quê* a decisão de sublevação contra o nada”<sup>15</sup>. É preciso distinguir entre o *que* um ente é e o fato de *que* este ente é ou não é, ou, melhor, o fato de este ente ser ou não ser.

À pergunta sobre o *que é* (um ente), *tí éstin*, responde justamente a afirmação daquilo que um ente é. Ao enunciar-se (de um ente) *que* ele é, *hóti éstin*, corresponde o fato de que um ente seja ou não. No primeiro caso, se diz aquilo que a coisa é enquanto tal coisa, a sua *essência*, abstraindo-se o fato de saber se esta coisa é ou *que* esta coisa exista.

Isso admitido, retornemos à caracterização aristotélica da *ousía*, da entidade do ente, do estatuto de realidade das coisas. E vemos, então, que a *ousía* é própria e eminentemente o *hypokeimenon*, o substantivo que, por sua vez, se diz apropriadamente da coisa singular (*tó ekaston*) enquanto pode ser indicada como esta ou aquela coisa (*tóde tí*). Onde vai decorrer posteriormente a caracterização da *ousía* como a *enérgeia* do *tóde tí*. Assim, a *ousía* é prioritariamente o permanecer, durar, fulgurar que emerge de um movimento. É o repouso consistente, no sentido que já indicamos, mas sobretudo o perdurar daquilo que se dá

a cada vez. Mas, quando Aristóteles afirma que a *ousía* de tudo se predica, mas não é um predicamento, recusa a possibilidade de que ela responda à pergunta por o que é, pela essência. Em sentido próprio a *ousía* correspondendo ao "perdurar daquilo que se dá a cada vez", corresponde ao *fato de ser*, ao ser pronunciado e enunciado no *hóti éstin*.

Só em um sentido secundário a *ousía* pode ser dita dos modos como a coisa é, do aspecto que se mostra (*éidos*), como dizia Platão. Este é propriamente o espaço dos predicamentos onde se caracteriza essencialmente a coisa, portanto onde aparece o ser interrogado com o *tí éstin*.

Assim sendo, aqui se revela o grande enigma, acredita Heidegger. De fato, o que um ente é (a sua *essentia*, dirão mais tarde os comentadores latinos de Aristóteles), enquanto pode ser pensado abstraindo-se do fato de ele realmente ser ou não, é a sua *possibilidade*. A *essentia* indica, p. ex., o pássaro enquanto pássaro, enquanto ele pode ser no caso em que exista: aquilo que o torna possível enquanto tal: a possibilidade<sup>16</sup>. Dessarte, *fato de ser*, só pode ser a afirmação da *existentia* (em linguagem escolástica), o que significa a não — (mais) — possibilidade, a fatualidade ou efetividade. Sendo a *ousía* em sentido primário o *fato de ser* estava aberto o caminho para a sua compreensão como a negação da possibilidade, como *efetividade*, portanto como *actualitas* e *existentia*. No fundo, segundo Heidegger, a distinção aristotélica e a identificação prioritária da *ousía* com o *hóti éstin* estabelece um primado da *existentia* sobre a *essentia*, da *efetividade* sobre a *possibilidade*<sup>17</sup> na concepção do ser...

Esta distinção, entretanto, segundo Heidegger, no fundo é a distinção entre ente e ser, e a decisão Aristotélica no fim das contas é a decisão de pensar o ser com base no ente, de não pensá-lo como ser ou, dito de forma grega, de esquecê-lo.

## 2.2 A metafísica do olhar

Mas *enérgeia* é a interpretação aristotélica daquilo que já antes Platão interpretava como *eidos*; ou seja, é a resposta, o correspondente daquilo que Aristóteles considera a pergunta definitiva da filosofia: o que é o ser do ente?

Para Heidegger, por outro lado, é claro que se Aristóteles foi capaz de firmar a questão definitiva da filosofia — a indagação sobre o ser do ente — como o problema da *ousía*, caracterizada como *enérgeia* e na cisão entre essência e existência, isso se deu porque antes a resposta platônica ao problema constituía um outro destino.

Assim é que, para Platão, aquilo que para os pensadores das origens era visto num vínculo essencial entre revelação e ocultamento, o ver-

dadeiro, o ser, se diz *he idéa* ou *tó eidos*. *Idéia* é um substantivo feminino, derivado do aoristo de um verbo extremamente irregular *horáo*; *eidos* é um substantivo neutro derivado do mesmo verbo. *Horáo* recobre o campo semântico da visão: o seu infinitivo significa “ver”, “olhar”, “ter uma visão” (do mesmo verbo provém *ophthalmós*, o olho, e *optiké*); como *idéia* indica a “forma que se dá à vista”, a “visada”, o “aspecto”, não no sentido usual que lhe opõe, de forma valorativa, a essência, mas no sentido do modo como algo aparece, se manifesta, se mostra. O mesmo se pode dizer de *eidos*, “a aparência”, “o visível”, não no sentido subjetivista do modo como um sujeito percebe numa dada (e limitada) perspectiva uma coisa, que poderia, no fundo, a bem olhar, resultar diferente daquilo que se julgava perceber, mas no sentido “objetivista”, como o modo como a coisa mesma se exhibe, a sua exibição na qual ela permanece apreensível. Aspecto é aquilo onde o ente determinado tem a sua estabilidade e de onde ele vem à tona. *Eidos* e *idéa* indicam, pois, o aspecto em que uma coisa visível se apresenta ao nosso olho.

O enigma, afirma Heidegger, consiste em que Platão indica dessa forma justamente aquilo que não é e nem pode tornar-se apreensível pelo olho<sup>18</sup>. A *idéa*, de fato, não pertence ao domínio dos *aisthetá*, daquilo que pode ser percebido sensivelmente, mas dos *noetá*, do não-sensível ou supra-sensível, do inteligível. Se o ato de ver é particularmente apropriado para servir de ilustração da apreensão do ser, se o campo da visibilidade serve perfeitamente para indicar o ser do ente enquanto tal, é porque Platão concebe o ser como estabilidade, como presença estável. Pois no ato de ver a coisa apreendida está firme, contra-stante, diante de nós em um sentido muito forte, de forma que não podemos nos furtar a vê-la, ela se nos impõe como estável. O destino da história do ocidente como história do ser estará, portanto, selado a partir da caracterização do ser como aquilo que aparece, como aspecto, como manifestação.

Além disso o modo mesmo mediante o qual Platão põe-se a pergunta pelo ser, como *ousía*, reserva à questão um outro destino. O ser do ente, como a entidade do ente, finda por significar, para Platão, o universal com respeito ao ente. Se dissermos que Deus, a pedra, o cavalo, o pássaro, a árvore são entes, então diremos deles aquilo que de mais geral pode ser dito. A entidade é, portanto, o mais geral que se pode dizer de algo; em grego, *tò koinótaton*. Ora, tanto com respeito ao processo do conhecimento, quanto com respeito às coisas, aos entes em geral, o ser como entidade — *tó koinón* — é *próteron*, é prévio, é precedente. Em outros termos, visto do ponto de vista da árvore ou da casa singular, aquilo que as faz ser o que são, a sua “arboreidade” ou “casidade” são então a *idéa* da árvore ou da casa, o “universal” em face do particular, por isso contendo imediatamente o caráter de *koinón*, daquilo que é vários singulares juntos.

A prioridade da *idéa* em face dos singulares que nela têm a sua estabilidade, o seu ser, faz com que esta possa ser vista como o ente autêntico, *óntos ón*. Enquanto a casa ou a árvore singulares, sendo posteriores em dignidade são na verdade *mè ónta*, não-entes. O que não equivale ao nada, mas a um mundo derivado de essencialização, de ser ente: a *idéa* é que designa o ente como tal.

Como o ente autêntico, as idéias também podem ser "koinotadas", ter a sua entidade identificada. Para Platão a essência de todas as idéias ou, o que vem a ser o mesmo, a mais alta dentre elas é o *ágathón*, o "bem", ou, pensado ao modo grego, "aquilo que torna idôneo a", "apto a", "capaz de", que "capacita e possibilita"<sup>19</sup>. O ser se caracteriza pela possibilitação, por ser condição de possibilidade. O "bem" tem como modelo o sol, que não apenas oferece a luz, mas, como claridade, possibilita o ato de ver e a visibilidade, portanto o ser como aspecto<sup>20</sup>. Assim, a característica essencial da *idéa* é possibilitar o ente enquanto ente, fazer com que o ente seja... **estavelmente**.

Para Heidegger esta concepção, que é uma decisão, levará fatalmente à concepção do ser como efetividade que domina a nossa época. Mas esta foi uma escolha que se fez contra as mais primordiais caracterizações do ser. Assim, se é verdade que a interpretação do ser como *ousía* torna-se vinculante para o pensamento ocidental, não menos verdade é o fato de que alguns séculos antes de Platão e Aristóteles os pensadores gregos já se punham a pergunta pelo ser. Dentre estes, particularmente Heráclito e Parmênides foram descobertos pela crítica recente, sob o influxo da "exegese" de Heidegger, como pensadores densos e fecundos da questão do ser.

Várias são as palavras-pensantes que se apresentaram na tentativa de circunscrever o enigma do ser: *logos*, *en*, *fasis*, *fusi*, *altheia*, *fainesciai*. Uma delas tem particularmente a capacidade de remeter a todos as outras, concentrando mormente em si as atenções dos pensadores das origens: *he physis*. Sendo, por conseguinte, a *ousía* uma interpretação modificada daquilo que alguns séculos antes se chamou de *physis*, a nossa pergunta pela realidade constitui-se, na esfera mais originária do pensamento grego, como um **inquirir pela physis**.

#### a) O Ser pensado como *physis*. Emergir e estar-à-luz

Perguntarmo-nos por que este termo serve de fundamento, no desabrochar do pensamento ocidental, para se pensar o ser, é perguntar pelo seu significado. Habitualmente nós recorremos à tradução romana de *physis* como *natura* e a *vertemos simplesmente como "natureza"*, nas suas várias acepções: "o conjunto dos entes do universo", "o mundo enquanto aquilo que se dá por si mesmo e por si só se mantém", "constituição essencial das coisas ou pessoas", etc. Entretanto, já

em latim *natura* tem a ver com *nascere*, “vir à luz”, “nacer”, “nascimento”. Além disso, o fato mesmo de incluir na *physis* não apenas a nossa natureza ou os fenômenos “naturais” (céu, terra, plantas, animais, etc.), como também a história que é obra dos homens e deuses e os próprios deuses, levam a repensar esta palavra.

Em grego, o verbo correspondente — *phyein* (*phyo*) — significa o brotar, emergir, despregar-se. A semente, por ex., *phyein*, germina. Talvez fosse melhor, portanto, circunscrever *he physis* por uma locução do que traduzi-la por uma palavra já sedimentada e, nesse caso, enganosa, como “natureza”. Por *he physis* os gregos pensam naquilo que a) emerge (sai, surge, desprega-se); b) de dentro de si mesmo (brota, nasce); c) e por si mesmo (desabrocha), a partir de si; d) e que neste emergir estabelece-se, permanece, se retém. Fosse possível recorrer-se a uma palavra poderíamos traduzi-la como a “emergência” ou o “advento”, ou, se preferirmos os verbos substantivados, o “emergir” incluindo aí todas aquelas características indicadas acima<sup>21</sup>.

Como tal, a idéia prioritária aqui é a de um peculiar movimento — acentuando-se o aspecto de ponto de chegada de um processo, e o aspecto de exibição — que se completa e harmoniza com a idéia de repouso, enquanto durar, permanecer: a *physis* é um “chegar de” que, chegando, exhibe-se, mostra-se, conservando-se nesta manifestação. Um “chegar de” que chega por si, isto é, a partir de si mesmo. Deste modo, a tradução usual de *physis* como natureza e essência, chega até mesmo a conservar a idéia do “por si” e do “permanecer” que os gregos compreendem como caracterizando o ser, mas perde o sentido da “chegada que se exhibe”.

Justamente para declinar todos os sentidos que se escondem e se oferecem na caracterização do ser como *physis* os pensadores das origens recorreram a um certo número de termos, que lhes fornecem outras tantas achegas, aproximações, aflorações ao enigma que aí se esconde. Aflorações, enquanto nem Heráclito, nem Parmênides em verdade oferecem doutrinas, mas pro-vocações a pôr-se à escuta do ser.

E estas provocações não foram poucas. Com efeito, o ente enquanto tal é *physis* — isto é, aquilo que o torna o que é, é este emergir que em si mesmo permanece, este brotar que repousa em si mesmo. O ente enquanto tal, conforme a caracterização dos pensadores gregos do século VI, é um consistente estar-à-luz. Entretanto, apenas nos damos ao trabalho de pensar estas três características — advento, manifestação e consistência — nos sentimos provocados. Os aspectos envolvidos no movimento (advento-manifestação), p. ex., emergem na pergunta pelo “de onde”: emergir do quê? advir de onde?. O repouso provoca a questão do “como” da subsistência. E é aqui exatamente onde se manifesta a densidade deste modo de compreender o ser do ente.

Poderemos melhor considerar aquilo que, por comodidade, chamamos de aspectos do movimento se pensarmos que, como tudo leva a crer, o grego *phyo* provém da mesma raiz indo-germânica (*bhū*, *bheu*) que uma outra raiz grega fa. Desta última, todos o sabem, vêm uma série de vocábulos gregos associados ao campo semântico da visibilidade: *tó phôs* (luz, iluminação), *phaíno* (brilhar, reluzir, mostrar-se, aparecer, revelar-se, parecer...), *phaneróō* (tornar visível, manifestar, fazer conhecer...), etc. Desta forma, ser vem a coincidir com aparecer. Não no sentido de que o mostrar-se do aparecer seja algo que se acrescenta eventualmente ao ser; o soerguer-se da *physis* é epifania, o ser vige como aparecer, apresentação, presença.

## b) Physis e Alétheia. A reserva

Essa magnífica metáfora da luz — que aqui se inicia para atingir o seu ponto mais alto em Platão e na tradição platônica (S. Agostinho p. ex) — indica que ser é sair da dimensão do velado, do coberto. *Physis* é o ex-trair-se do escondido; a consistência que se instaura a partir do ocultamento, como um abandoná-lo — conseqüentemente, como um entrar e um permanecer no desocultamento. Ser é subtrair-se ao escondido, des-ocultar, re-velação, des-velamento ou, como diziam os gregos antigos, *alétheia*.

A *alétheia* grega chegou até nós já traduzida pelo romano *veritas*, entendida como a adequação, no interior da proposição, entre o dito e a coisa como tal. Mas o fato mesmo de que “verdade” é um termo que se exprime positivamente, enquanto *alétheia* — porque regida por um alfa privativo — é um termo negativo, privativo, acena na direção de um enigma presente na forma grega desta palavra. Aqui a privação se refere ao substantivo *lêthe*, do verbo *lantháno* (ficar escondido, ficar oculto, esquecer: como no adjetivo português “latente”). A re-velação é a característica fundamental daquilo que se apresentou e deixou para trás o estado de ocultação.

O alfa privativo entretanto, ao invés de nos fazer ler aqui a revelação como destruição do ocultamento, parece acenar na direção de um vínculo entre descobrimento e ocultação. A recusa que se manifesta pelo *a-* implica numa espécie de conservação, como reserva de sentido, daquilo que é recusado; o positivo, aqui recusado, permanece como um fundo, obscuro mas que, de qualquer forma, intervém para constituir o positivo. O desvelar-se não apenas não elimina o esconder, mas dele necessita para poder ser como é, isto é, como des-velar. Um vínculo originário — a móvel intimidade de desvelar e esconder — que se manifesta no frag. 123 de Heráclito, p. ex. onde se diz explicitamente que *physis kryptesthai pilei* (“a *physis* ama ocultar-se”; “o surgir [do ocultar-se] tem, em si, a inclinação para ocultar-se”).

Assim, *Tò phyon*, — “aquilo que emerge” — equivale a *tò phanón* — “aquilo que aparece, resplende” —: ambos porém se apresentam como estando na dimensão do re-velado, do des-coberto. Assim, a verdade como revelação não é algo que se soma ao ser; é o ser mesmo. A *alétheia* é a revelação que concede ao ente a possibilidade de ser ou (para ficarmos na metáfora da visibilidade) que concede a luz em que aquilo que é pode aparecer. Desocultamento que, porém, se instaura sob o fundo conservado de um originário ocultamento; fundo este que faz com que justamente a luz possa existir. Mas isto implica, ao mesmo tempo, um fato extraordinário e que só neste momento do pensamento é presente: o ser implica um originário não-ser. Por isso, Heráclito diz (frag. 53) que “polemoV (*polemos*) é de todas as coisas pai, de todas rei...”. Há um embate originário, uma tensão que faz com que os combatentes nasçam como tais e se suponham reciprocamente.

O ocultamento, o não-ser (não-mais-ser ou não-ainda-ser, o nada e a possibilidade) é a condição “escatológica” do ser, a sua reserva obscura e permanente, que se retrai (dando margem à desocultação) mas também se fecha. Neste momento do pensamento foi possível entrever, ainda que por pouco tempo, o fato de que ao ser inerem a revelação e a reserva. Neste momento, a afirmação de que “o Nada manifestamente não é” (enquanto não é um ente) não implica que ele não pertença, a seu modo, ao ser. O nada aqui é tão-somente o “nada do ente”, aquilo que não se reduz ao ente, aquilo que dele é diferente; não é o conceito oposto ao ente, mas pertence à essência do próprio ser.

Ao ser — caracterizado em seu nexos com aquilo que ao ser se furta mas que, de algum modo, lhe inere — não pertence a caracterização como efetividade, definitiva e fixa. Aqui o ser se apresenta como o eterno mais além, luz (não lâmpada, simplesmente iluminação), de um certo modo, como negação da efetividade do ente, entendido como uma presença não-rígida, paralisada. O ser é aquilo que mostra o ente, que o apresenta, mas que neste mostrar ao mesmo tempo se retrai e subtrai.

Mas o fazer aparecer diz-se também como *dóxa* (do verbo *dokéo* “parecer”). Originalmente, *dóxa* significa “glória” (a glória divina, p. ex.), “fama”, “esplendor” e se referia à admiração que alguém adquiriria pondo-se, assim, à luz. Depois, *dóxa* acaba por significar tanto a “aparência”, quanto a “opinião” que esta aparência gera. A *dóxa* também mostra, expõe, mas engana neste seu “fazer-aparecer” enquanto este não emerge da coisa emergente por si mesma (como a *alétheia*), é uma constrição de aparição.

### c) *Physis* e *Lógos*. O abrigo.

Mas o ser, entendido como *physis* inclui também a dimensão do repouso, do advir como um perdurar. Os pensadores do ser refletem

sobre isto particularmente através da noção de *Lógos*. No século VI a.C. esta palavra conservava a ambigüidade de dois significados que se iluminam na consideração do infinitivo do verbo *lego*. Pensar o *Lógos* a partir de *légein* implica conhecê-lo ao mesmo tempo como "falar", "dizer" — *Lógos* como *verbum*, palavra ou discurso — e como "estender" e "colher". O segundo sentido é ainda mais antigo e envolve uma duplicidade, possivelmente convergente, de sentido. Assim, *légein* exprime a mesma raiz que se manifesta na língua de Roma no infinitivo *legere* e no alemão *lesen*: juntar, reunir, recolher, coletar, coligir. Mas indica igualmente aquilo que se expressa no verbo alemão *legen*: estender, pôr-diante. O sentido de reunião é evidente ainda em Aristóteles, p. ex.: "Toda ordem, entretanto, tem o caráter de reunião (*lógos*)" (Física VII, 1, 252a 13:). O sentido de "pôr diante", por sua vez, é claro se pensarmos no infinito presente passivo, usado no modo médio — *lēgesthai* — que significa "pôr-se no recolhimento do repouso".

É é justamente nesta pluralidade de sentido que o *Lógos* torna-se o conceito-chave da filosofia de Heráclito. Não é o caso de estudarmos aqui a "doutrina" do *Lógos* em Heráclito, a começar do célebre frag. 1, mas importa compreender com Heráclito o *Lógos* como algo que é ao mesmo tempo permanente ("eterno" frag. 1), unificante ("tudo é uno" frag. 50) e condição de possibilidade do ente enquanto tal. O *Lógos* é a unidade que recolhe em si o ente; a unidade do recolhimento do ente. Dito de outro modo, para Heráclito, aquilo que é ente, que é constante e estável, acha-se reunido em si mesmo e por si mesmo, pelo *Lógos*.

O frag. 50 fala que o sábio é aquele que diz conforme o *Lógos*: *Hén Panta*, "Uno [é] Tudo" [Frag. 50]. Onde "Tudo" significa "a totalidade dos entes" (*Pánta tá ónta*) e "Uno" quer dizer aquilo que une tudo. Aquilo que tudo une é o ser. Assim, o ser recolhe em si os entes, os coleta. E recolhimento, coleta, no grego de Heráclito, significa a palavra que lhe é fundamental *hó Lógos*.

Entretanto, o *Lógos*, não apenas representa o recolhimento do ente (aquilo que o faz tal), mas deixa-estar aquilo que por si mesmo está reunido, enquanto algo que está diante, está na custódia em que é posto e permanece. O que significa isto? Simplesmente que aquilo que é reunido no *Lógos* é resguardado, custodiado na revelação, na *alétheia*. O *Lógos* de-põe tudo aquilo emerge na revelação, resguardando-o; onde ele pode ser alcançado pelo falar dos mortais. Por isso Aristóteles define o *légein* como *apophainesthai*, manifestação. Retornando à metáfora da luz, pode-se dizer que o *lógos* leva aquilo que aparece a mostrar-se por si mesmo, a deixar-se ver à luz<sup>22</sup>. Se ser um ente significa aparecer e permanecer resguardado na revelação, o *lógos* — enquanto recolhe e custodia o ente, desvela-o e resguarda-o — possibilita este ente como tal, identifica-se com o ser deste mesmo ente. O que implica

que, ao pensar o *Lógos* como aquilo que reúne tudo aquilo que emerge (o ente) na sua apresentação deixando-o estar-aí, Heráclito, pensou o ser do ente como *ho Lógos*.

Com isto se completa o quadro do mais originário pensamento dos gregos sobre o ser do ente, segundo Heidegger. Em sentido muito geral, o ser aparece aí como a dimensão instaurada para o aparecimento do ente; o horizonte em que estes se tornam visíveis enquanto tais. O ente é visto como aquilo que emerge por si mesmo (*physis*) e, emergindo, põe-se à luz, aí permanecendo recolhido e custodiado; o ser do ente é aquilo que o faz aparecer naquilo que ele é (*alétheia*) e que o resguarda, abrigando-o (*Lógos*). O ente é aquilo que atingindo a desvelação (aparecendo) dura, aí permanecendo; o ser é aquilo que o deixa aparecer e o abriga. O aparecer é um retirar aquilo que aparece do ocultamento; mas o desvelar (o ser) tem necessidade do ocultamento, a *alétheia* precisa da *lêthe* como da reserva a que, por assim dizer, ela recorre. A visibilidade que o ser concede faz emergir o ente como tal; mas o ser, por trás dela, pactua com o não-ser. O ente que emerge, portanto, é, de algum modo, não apenas constante, consistente, mas grávido de promessas derivadas da *polémis* entre desvelamento e reserva; o ente inclui, de algum modo e em virtude desta concepção do ser, também a possibilidade.

Cabe dizer aqui, porém, que esta concepção logo se perde em grande parte, quando o *lógos* perde o seu significado de recolhimento e retenção, conservando apenas o significado de "discurso". O *Lógos* deixa de ser a abertura e manifestação do ente, a sua verdade, para ser o âmbito e o lugar em que se decide sobre a verdade. É a mesma verdade aqui deixa de ser o espaço instaurado para o aparecimento do ente, para se tornar correção, adequação, justeza.

### 2.3 O esquecimento do ser e a perda do sentido do nada

O grande drama da história do pensamento do ser, desde Platão quando este pensamento se torna metafísica, é, para Heidegger, o esquecimento do ser mesmo ou o esquecimento da diferença entre ser e ente. Neste contexto inclui-se a perda do sentido do nada. O que significa isso?

Se o ser do ente é aquilo que o constitui como tal — aquilo que faz do ente justamente ente, a sua *entidade* — o é pela razão ainda mais profunda que o ser do ente é aquilo que dele "dá conta". Todo enigma da palavra consiste no modo de entender este "dar conta", de que podemos falar, de forma muito geral, que é um evento que apresenta a coisa (o ente) naquilo que ela é. O ser de um ente — uma flor ou uma lâmpada — é aquilo que o constitui como ente porque é aquilo exclusivamente à luz do qual é possível pensar algo como, justamente,

algo, um pensável. O ser é o contorno, a configuração do ente, aquilo que o re-colhe, o re-une, que o talha e re-talha, (que o abriga, diz Heidegger). É o que constitui a realidade do real, o torna, em suma, algo disponível ao pensamento e à palavra ou no pensamento e na palavra. Em linguagem ontológica, o ser é o que lhe faz emergir do nada, levando-o à desvelação. O ser é a fulguração do ente, a reunião que o unifica, a luz que faz com que este apareça, é a produção do ente.

Dessa forma, a pergunta pelo ser não pode ser respondida quando se torna uma indagação pela essência. E estes foram os desvios de Platão e Aristóteles. Quando Platão tenta pensar o ser como *ousía*, como entidade (do ente), passa a pensar o ente: fatalmente o ser tinha que se tornar um *ónto ón*, um ente em sentido pleno, mas não mais o ser. Quando pensa a *ousía* como *idéa*, perde de vista o enigma escondido na palavra *alétheia*, que implica na emersão como um advir, um chegar que se abriga; Platão perde o obscuro quando contempla o ser como pura aparência, como ente. Quando Aristóteles pensa a *ousía* como *enérgeia* pensa o ser de uma maneira muito mais próxima dos pensadores das origens do que Platão, enquanto mantém o sentido de um "chegar de", como ponto de chegada de algo que se furta. Mas ao cindir a questão do ser em duas, priorizando a *existência*, a efetividade, deixando inquestionado o *tí éstin*, que seria a pergunta pelo ser mesmo enquanto possibilidade, o ser que constitui o ente como ente permaneceu ininterrogado. Ora, reduzir o ser ao ente significa paralisá-lo, imobilizá-lo, deixar de compreendê-lo como um eterno-mais-além. O caminho da omissão do ser, ou do engano de se pensar o ser a partir do ente levou fatalmente à falsa concepção do ser como efetividade, como estrutura estável que domina o devir e dá sentido ao conhecimento e às normas da conduta — que é justamente a concepção que resulta estar em crise neste fim de século.

Um ente pode ser compreendido descrevendo-se as suas propriedades, identificando-se aquilo que nele é permanente na variedade de suas aparições e na mudança de seus acidentes, classificando-o em gêneros e espécies. Mas a pergunta pelo ser continua, em todos esses casos, intocada. O ser do ente, aquilo que lhe assegura acima e a partir do nada, como um algo pensável, dizível, experimentável é o que o constitui como tal. Este se situa numa brecha entre o desvelamento e a reserva, é aquilo que expõe e que se retrai e se fecha. Assim, o ser é também o não, a negatividade, o nada do ente. O ente, pois, situa-se sobre um fundo que permanece obscuro e que, apesar de tudo, intervém para o constituir. Portanto, é diferente do ente. Na compreensão desta diferença encerra-se todo o mistério da nunca tão evidente leveza do ser, bem como todos os mistérios da hodierna crise do conceito de realidade.

## Notas

1. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen, Günther Neske, 1961, p. 61.
2. M. HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, (ed. bilingüe alemão-italiano), Genova, Il Melangolo, 1981, pp. 15,ss.
3. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, Niemeyer, 1929<sup>3</sup> e Idem, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1958<sup>2</sup>.
4. Cf. G. PENZO, "Il pensare di Nietzsche e il divino come polarità", in: *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*, Assisi, Citadella Editrice, 1986.
5. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1957<sup>4</sup>, p. 201.
6. Ibidem, p. 68.
7. Cf. Idem, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1990<sup>6</sup>, p. 46.
8. "Na palavra 'existência' (*existentia*) o ser, como a realidade do real, exprime o seu mais usual nome metafísico. 'Realidade', 'ser-aí' ('*Dasein*') e 'existência' exprimem a mesma coisa na língua da metafísica": M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol II, Pfullingen, Günther Neske, 1961, p. 400.
9. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 1, 1028 b 2 s.
10. Cf. J. BEAUFRET, "O poema de Parmênides", in: *Os Pensadores: os pré-socráticos*, São Paulo, Nova Cultural, 1989, p. 118.
11. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, p. 404.
12. Cf. Idem, *Vorträge und Aufsätze*, p. 47.
13. Cf. Ibidem.
14. Cf. Idem, *Nietzsche*, vol, II, p. 405.
15. Cf. Ibidem, p. 399.
16. Cf. Ibidem, p. 400.
17. Cf. Ibidem, p. 407.
18. Cf. Idem, *Vorträge und Aufsätze*, p. 23.
19. Cf. Idem, *Nietzsche*, vol. II, p. 222.
20. Cf. Ibidem, p. 225.
21. Cf. Idem, *Introdução à metafísica*. Trad. de E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987, pp. 200-203.
22. Cf. Idem, *Sein und Zeit*, p. 32.

Endereço do autor:  
Rua Professor Teles de Menezes, 230/04  
41910-190 — Salvador — BA