

MNEMOSYNE E LETHE: A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA VERDADE¹

Alexandre Rubenich Silva*

SILVA, A. R. (2014). *Mnemosyne e Lethe: a interpretação heideggeriana da verdade*. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 71-84
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_8

RESUMO: O texto propõe articular a interpretação heideggeriana da verdade à luz da concepção de memória/reminiscência elaborada por Martin Heidegger em sua leitura fenomenológico-hermenêutica de Platão. Para tanto, o trabalho aproxima as interpretações apresentadas pelo filósofo alemão em dois textos complementares, a saber, Platons *Lehre von der Wahrheit* e *Parmenides*, tendo como pano de fundo a hipótese de que a memória não se constitui sem ter por base uma perda originária, um 'ao menos um' que jamais comparece na totalidade do que se desvela, mas que serve de reserva e fonte para todo o pensar e dizer dos pensadores.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, Fenomenologia, Hermenêutica, Platão, Memória, Verdade

ABSTRACT: The text is intended to link the interpretation of Heidegger's conception of truth to light memory / reminiscence developed by Martin Heidegger in his phenomenological-hermeneutic reading of Plato. Therefore, the work approaches the interpretations presented by the German philosopher in two complementary texts, namely Platons *Lehre von der Wahrheit* and *Parmenides*, having as background the hypothesis that the memory is not without relying on a loss originated, one 'at least one' who never appears in the totality of what is revealed, but it serves the reservation and source for all the thinkers think and say.

KEY-WORDS: Heidegger, Phenomenology, Hermeneutics, Plato, Memory, Truth

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos. Bolsista Capes/Prosup.

1. Alguns dos resultados do presente trabalho foram comunicados previamente no Simpósio Filosofia e Psicanálise: *Mnemosyne e Lethe*, que ocorreu na Unisinos, em novembro de 2012. Além disso, esse texto foi apresentado como requisito parcial para a conclusão da disciplina *Fenomenologia e hermenêutica*, oferecida pelo prof. Dr. Luiz Rohden no segundo semestre de 2012, também na Unisinos.

I

Indício de um bom filósofo é a capacidade que este tem de cultivar a arte de cruzar os fios do discurso do outro, a fim de tecer a trama de suas conexões. Pensamos que esta condição é a essência do 'elemento hermenêutico', o elemento que permite, por intermédio do acordo em que já nos descobrimos em uma compreensão do ser, o acontecer de um 'despertar' de caráter filosófico, porque sensível ao 'mistério' do envio do ser. Por isso, não podemos dar início ao presente estudo sem antes trazer, brevemente, aquilo que Heidegger (2002) pensou em termos da palavra *Andenken*. Com esta palavra o filósofo alemão parece pretender um pensamento que não é simples rememoração, ou, em palavra distinta, um simples presentificar daquilo que já passou, mas que por sua lembrança guarda, cuida e, porque não dizer, vela por algo que é o mais digno de ser pensado. O cuidado do ser mediante o pensar que recorda o que desde há muito se esqueceu na história da metafísica Ocidental é o mesmo, portanto, que permite ao filósofo alemão reconhecer a proximidade semântica entre *denken*, pensar, e *danken*, agradecer, em articulação com a 'memória' [*Gedächtnis*]. Visto que para Heidegger (1961) o pensar que pensa o esquecimento do ser

é o pensar que pensa justamente sobre aquilo que o sustenta e não dispõe, somente por isso esse pensar é agradecimento, porque pensa, pois, o que se reserva, fonte de todo pensar.

O título do nosso trabalho possui uma pretensão específica, a saber, o de provocar recordação. Esta, por seu turno, precisa servir de ensejo para aquele pensar que diz respeito a cada um de nós. O que se pretende dizer aqui vem expresso em uma palavra que compõe o subtítulo: *a verdade*. Ou seja, precisamos ser capazes de ler nesse título que articula memória e esquecimento a questão da verdade, a fim de nos dirigirmos para algo que, de certa maneira, nos coloca no espaço privilegiado em que os homens descobrem mundo mediante o *logos*. Nesses termos, devemos ser capazes de ouvir ressoar na palavra que diz verdade para os gregos, *aletheia*, algo da ordem do des-esquecimento, do des-velamento, do des-ocultamento [*Un-verborgenheit*]. Ora, em toda lembrança, em toda memória, somos capazes de alçar voo para a dimensão do não mais presente, ou, o que diz o mesmo, para o âmbito do ausente [*weg*], de sorte a nos aproximarmos daquele sentido do ser que fora esquecido pelo entulhamento dos conceitos metafísicos, que o interpretam, em sua unidade, ainda que implicitamente, como presença-presente (*ousia*). A par disso, a hipótese que formulamos com base em Heidegger e em sua leitura de Platão é que o que produz memória gira em torno do descontínuo; em palavra distinta, de que a memória não se constitui sem que haja uma perda originária, um ‘ao menos um’ que não comparece jamais na totalidade do que se des-esquece, do que se des-encobre. Para que possamos percorrer essa questão, propomos, então, acompanharmos Heidegger no tratamento de Platão da sua doutrina da reminiscência, que ele examina detalhadamente em sua preleção do semestre de inverno de 1942-43 intitulada *Parmenides* (GA54), e isso porque, conforme propõe Jean-François Courtine (1990), a interpretação heideggeriana do fenômeno da verdade somente pôde se realizar com base nas interpretações fenomenológicas elaboradas pelo filósofo alemão em torno do pensamento de Platão. Outro caminho favorável para o desenvolvimento da nossa hipótese é aquele elaborado por

Heidegger junto ao texto *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932) (GA9), porquanto o filósofo examina neste lugar a questão da verdade à luz da interpretação da “alegoria” da caverna, que se encontra no livro VII da *República*. Desse modo, os dois trabalhos interpretativos de Heidegger que aqui nos aproximaremos fazem reverberar as palavras gregas originárias *aletheia* e *lethe*, a fim de acessarmos o sem-fundo que elas apontam enquanto palavras-guias do pensamento que rememora.

II

Pensamos, contudo, que cabe, inicialmente, examinarmos um pouco mais de perto os aspectos míticos da memória, a fim de podermos estabelecer qual o papel específico que lhe confere Platão em sua doutrina da reminiscência, porquanto, a partir do filósofo grego, a memória encontrará uma função distinta daquela que até então era experienciada na tradição poética. As considerações abaixo observadas se encontram no livro *Mito & pensamento entre os Gregos*, de Jean-Pierre Vernant.

No texto de Vernant (1990) encontramos que a memória representa uma invenção humana bastante difícil, que se caracteriza pela conquista progressiva pelo homem do seu passado individual. O historiador francês ressalta, a par disso, que sua função atinge grandes categorias psicológicas, tais como o tempo e o *eu*, mas sem perder de vista o aspecto fundamental do poder de rememoração, na medida em que ela nasce em meio a uma civilização de tradição oral (séc. XII e VIII a.C.).

Tamanha é a sua importância para a civilização Grega, que a Memória chegará, enfim, a ser sacralizada. A divindade que a representa nomeia-se *Mnemosyne*. Ela é uma deusa titã, irmã de *Cronos* e de *Oceanos*. Esposa de Zeus, *Mnemosyne* foi possuída por este durante nove noites consecutivas, dando origem às nove Musas, cujo coro ela conduz. Vernant (1990) sublinha que, entre os gregos, a poesia constituía uma das formas de possessão e do delírio divino. Possuído pelas Musas, os poetas são, enfim, intérpretes de *Mnemosyne*, que, cegos para a luz, assim como os adivinhos, são capazes de ver o invisível por intermédio de uma ‘revelação’

concedida pelos deuses. Nesses termos, o saber em jogo na experiência mítica de *Mnemosyne* permite aos poetas acessar 'o tempo original'. Para Vernant (1990), fundamental nessa relação é a possibilidade da determinação das origens, da fixação das genealogias dos homens e dos deuses, de sorte que estas se constituem em uma verdadeira mensagem sagrada. É assim, por exemplo, que as filhas de *Mnemosyne* procedem quando ensinam o "belo canto" com a qual elas mesmas encantam os ouvidos de Zeus, e que fala do princípio de tudo: "(...) a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto" (VERNANT, 1990, p. 140).

Com efeito, se, por um lado, *Mnemosyne* aparece em Hesíodo como aquela deusa que faz recordar, por outro lado, ela também aparece como aquela que faz esquecer os males da existência, porquanto produz o "esquecimento" do tempo presente. Como se sabe, *Lethe*, Esquecimento, é associada à *Mnemosyne*, de modo que forma com ela um par de forças religiosas, complementares, ainda que ambivalentes. A fim de realizar a descida na região infernal do reino do Hades, o consultante era levado, então, para diante de duas fontes chamadas *Lethe* e *Mnemosyne*: "Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da Noite. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo" (VERNANT, 1990, p. 144). Portanto, ninguém que se aventure a penetrar no reino das sombras e da morte pode fazê-lo sem ter 'perdido' a lembrança e a consciência, mas aquele que retorna do mundo demoníaco, retorna com um saber privilegiado, não mais afeito somente à vida que se encaminha, permanentemente, para a morte, e sim capaz de vislumbrar aquilo que aos simples mortais escapa. Desta feita, a Memória aparece como uma fonte de imortalidade, e aquele que bebe de sua fonte é capaz de perceber que a morte não é um fim, pois forma com a vida um todo. A par disso, Vernant (1990) considera que por intermédio dessa temática relacionada com o "além", acontece uma primeira

modificação no sentido da Memória ao se passar do plano da cosmologia para o da escatologia.

Dessa forma, as imagens que se ligavam anteriormente ao Hades são transpostas, a partir de agora, para a vida terrestre, que passa a ser concebida como um lugar de provação e de castigo para a alma em sua união com o corpo. A água do rio do Esquecimento, por seu turno, não será mais símbolo da morte, mas, pelo contrário, símbolo do retorno da alma à vida, do retorno à existência ligada ao tempo e ao devir e, portanto, ao "ciclo das dores". Ora, é justamente Platão que nos traz no Livro X de sua *República* a narrativa mítica em torno das águas da planície do *Lethe*, de sorte a considerar o esquecimento como um erro demasiado perigoso, porquanto faz com que as almas percam a lembrança das "verdades eternas", de maneira que acabam por se afastar da visão das *ideas*, iluminadas que são pela luz solar do Bem.

Vernant (1990) sustenta que a ligação que permite unir a valorização da *anamnesis* e o desenvolvimento de uma reflexão relativa ao tempo se encontra na divinização de *Cronos*, em termos daquele princípio de unidade que transcende os contrários. A sacralização do tempo se dá, pois, em torno de um tempo que se fez imortal e imperecível, cujo ciclo perfaz o cosmo como uma esfera única e eterna. Por isso, como princípio de unidade e permanência, *Cronos* é a negação radical do tempo humano. Tendo em vista essa relação, Vernant (1990) localiza no século VII a. C. a crise que se estabeleceu na concepção do tempo, por conta da entrada em cena de uma nova imagem do homem ocasionada em função do nascimento da poesia lírica, que, ao abandonar o ideal heróico e se voltar para a esfera afetiva do indivíduo, permitiu aos homens fazerem a experiência do tempo entregue ao momento presente, com seu fluxo incessante e irreversível. Devido a essa modificação da representação do tempo, o pensamento se desvia em uma direção dupla: por um lado, uma atitude extremamente negativa com respeito ao tempo da existência humana está presente no discurso das seitas filosófico-religiosas, por outro, um esforço de purificar a existência divina de tudo que a liga à temporalidade: "O "sempre" que define a vida dos

deuses, e que se exprime na noção do *Aion* divino, cessa de evocar o perpétuo recomeçar daquilo que se restaura incessantemente ao retornar a si, para significar *a permanência em uma identidade eternamente imóvel*” (VERNANT, 1990, p. 158) (*Grifos nossos*). Vernant (1990) reconhece, contudo, que o ciclo permanece modelo de perfeição, de maneira que a alma, pela *anamnesis* das suas vidas anteriores, que soube “unir o fim ao começo”, torna-se semelhante aos astros. Entretanto, essa mesma alma, ao fechar o seu ciclo, procura sair do tempo:

Da sucessão temporal, tal como o indivíduo a apreende no desenrolar da sua vida afetiva, tal como ele a evoca sob a forma da nostalgia e do pesar, a anamnesis só se preocupa em evadir-se. Ela procura transformar esse tempo da vida individual – tempo sofrido, incoerente, irreversível – em um ciclo reconstruído em sua totalidade. Ela tenta reintegrar o tempo humano na periodicidade cósmica e na eternidade divina (VERNANT, 1990, p. 159).

Como observa o pesquisador, onde a memória é objeto de veneração, o que se cultiva nela é a fonte do saber em geral, ou o instrumento de uma libertação em relação ao tempo. Ao não estar relacionada a nenhuma categoria do eu, a Memória se constitui totalmente impessoal, sendo seu papel principal transfigurar o indivíduo, elevando-o ao nível dos deuses. De acordo com Vernant (1990), podemos descobrir traços da teoria platônica da *anamnesis* nos dois aspectos da Memória acima citados: “Em Platão, o relembrar não concerne mais ao passado nem às vidas anteriores; tem como objeto as verdades cujo conjunto constitui o real” (VERNANT, 1990, 161). Para o filósofo grego, como quer Vernant (1990), *Mnemosyne* interiorizou-se, a fim de se tornar no homem a própria faculdade de conhecer, com a qual a alma tem a possibilidade de fazer uso, de modo a reencontrar a morada da Verdade, onde as ideias brilham na sua eterna e perene identidade. Ora, essa concepção de memória tem sua expressão na teoria platônica que considera o saber não distinto da lembrança. Entretanto, esse saber, propõe Vernant (1990), não coloca

a memória em relação com o “pensamento do tempo”, mas é fuga para fora da sua dimensão.

III

Seguindo esta última linha interpretativa, cabe-nos avançar o passo para junto do pensamento de Heidegger, a fim de descobrirmos se, lido de modo fenomenológico, a questão da reminiscência em Platão quer escapar do tempo, ou, muito pelo contrário, é um traço característico do *a priori*, do *príus*, do ‘anterior’, no sentido de que já nos encontramos com respeito ao ser em uma compreensão prévia. Como esclarece Heidegger (1975) em um de seus trabalhos, tanto no âmbito do supra-temporal quanto no domínio do extra-temporal o que se tem é ainda uma relação temporal que os determina. Além disso, precisamos ter em vista que Heidegger parece muito mais interessado em descobrir em Platão os motivos originários do pensar filosófico, do que propriamente confrontá-lo. Como ele explica em diferentes lugares de sua escritura, trata-se de atentarmos para a diferença entre Platão e o platonismo. Sendo assim, não podemos abandonar a suspeita de que a sua crítica radical à metafísica se liga muito mais ao registro do platonismo, que conduz o pensamento de Platão na direção da interpretação teológico-cristã da recepção do *theon* grego. Um exemplo desse aspecto, que serve a Heidegger como justificativa para a realização de sua destruição fenomenológica, a fim de encontrar a data de nascimento dos conceitos filosóficos, e, portanto, de liberar as palavras-guias que servem de indicação para o pensamento do ser, localizamos em *Nietzsche I* [NI]: “Dizemos platonismo e não Platão porque não nos referimos à concepção de reconhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e detalhada da obra de Platão, mas apenas destacamos de maneira rudimentar um traço determinado por ela” (HEIDEGGER, 1961, p. 177).² Por outro lado, não podemos abandonar o que vem formulado por Heidegger na preleção de 1935, *Einführung in die Metaphysik* [EiM] (GA40), quando considera que a interpretação do ser como *idea* foi o momento histórico em que aconteceu a separação entre o *on* e o *phainomenon*, de forma

2. As traduções apresentadas no decorrer do texto foram realizadas por nós, tendo por base o trabalho de tradutores já consagrados na publicação das obras de Heidegger em português.

3. Idem, *Einführung in die Metaphysik*, 1983a, p. 193.

que o que aparecia em função do seu próprio vigor (*physis*), entendido como 're-velação', torna-se agora *homoiosis* e *mimesis*, adequação e cópia do modelo original, da *idea*, o que acaba por exigir a correção do olhar, caso a alma esteja interessada em vislumbrar o que está "mais além" (*meta*) do sensível e, portanto, em conquistar para si a dimensão própria da *philosophia*.³ Esta análise aparecerá detalhadamente quando adentrarmos no texto de Heidegger de 1931-32.

Com efeito, em sua preleção do semestre de verão de 1927, realizada em Marburg e intitulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), Heidegger nos oferece um panorama geral da questão da reminiscência em Platão ao indicar a necessária aproximação entre aquilo que deve ser lembrado por conta do ser-aí se encontrar, no mais das vezes, dominado pelo ente, e o caráter do 'anterior' da compreensão do ser frente a todo conhecimento do ente. De acordo com Heidegger (1975), a possibilidade de fazermos do 'anterior' um objeto está relacionado, pois, com o caráter de um voltar ao já compreendido em momento distinto e prévio. Para Heidegger (1975), encontra-se justamente nesse caráter de objetivação do ser, a função que a *anamnesis* desempenha em Platão, cujo significado principal é o do conhecimento conceitual do ente em seu ser, e isso em termos da recordação da verdade vista anteriormente, que confere ao ser vivo a figura do homem. A par disso, o filósofo alemão afirma:

(...) o ser tem o caráter do anterior, o que o homem, que conhece primeiro e a maior parte das vezes somente o ente, esqueceu. A liberação da caverna de quem vive nela atado e seu dirigir-se à luz não é mais que o regressar desde o esquecimento à recordação do anterior, onde se encontra incluído o que torna possível a compreensão do ser mesmo (HEIDEGGER, 1975, p. 465) (Grifos nossos).

Como quer Heidegger (1978) em preleção posterior, no 'anterior a', no *próteron*, devemos reconhecer uma determinação temporal. Nesses termos, conclui o filósofo alemão, se o 'ser' é o 'anterior' é porque ele está em uma relação originária com o tempo. Esta anterioridade do ser, Heidegger

(1978) ressalta, não fala de uma subsistência anterior do ser, no sentido de um ente superior servindo de fundamento para os demais entes. Ora, justifica Heidegger (1978), a anterioridade do ser não é uma anterioridade ôntica; tampouco é lógica, mas, fundamentalmente, ontológica. Mas, reconhece Heidegger (1978) a seguir, o problema está justamente aí, em sabermos como se relaciona ser e tempo. Uma pista para essa relação originária, Heidegger a encontra, uma vez ainda, na doutrina da reminiscência de Platão: "Ser é isso do que nos 'lembramos' [*erinnern*] de novo, o que deixamos se dar como algo, isso que juntos compreendemos como tal, o que já nos foi dado [*gegeben*] e nos foi dado desde sempre, o que nunca é estranho, mas sempre conhecido, 'nosso'" (HEIDEGGER, 1978, p. 186) (*Grifos nossos*). Por fim, encontramos na preleção de 1951-52, uma meditação importante sobre o tema. Logo na primeira lição, quando Heidegger começa a desenvolver a relação do homem com a *ratio*, ele afirma que a memória, no sentido da palavra alemã *Andenken*, é a reunião do pensar em torno daquilo que nos mantém, no sentido do cuidado, do guardar e proteger. O que nos mantém e sustenta, todavia, é algo que se subtrai ao nosso pensamento. Ao estarmos sempre e apenas 'em caminho a...' [*auf dem Zuge zu...*] do que se subtrai [*entzieht*], somos aquele ente exemplar que indica o que não se mostra jamais em todo mostrar ente. Porém, pondera Heidegger (2002), uma vez que, enquanto signo, indicamos para o que se subtrai, não indicamos, contudo, o que *aí* se sub-trai, de sorte que permanecemos atentos somente para o ente, e nos esquecemos do ser. De acordo com o filósofo alemão, a memória [*die Gedächtnis*], *Mnemosyne*, filha de *Urano* e *Geia*, não deve ser tomada apenas como faculdade psicológica de conservar coisas passadas, mas no sentido de que ela é 'reunião do pensar' [*Versammlung des Denkens*] sobre o que em todo lugar deve ser pensado e cultivado. Em outras palavras, ela oculta e se oculta naquilo que tem que ser pensado, de forma que a recordação deste a se pensar é a fonte primordial da poesia. Esta, por seu turno, nasce no horizonte da devoção à recordação [*An-dacht des Andenken*].

Por conseguinte, se o que nos mantém e

sustenta é justamente o que se subtrai ao nosso pensamento, Heidegger pode pretender conquistar o não-pensado no pensamento dos pensadores. É mesmo isso que ele sugere e que serve de provocação para a sua interpretação da “alegoria” da caverna. A transformação, a passagem, a modificação da concepção de verdade para os gregos, no sentido da *aletheia*, do desvelamento [*Unverborgenheit*], para a verdade como correção do olhar, retidão e adequação, teria sido obra da interpretação do ser como *idea* levada a cabo por Platão. Esta transformação corresponde, pois, ao não-dito [*Ungesagtes*] pelo pensar do filósofo grego, e se dá como uma mudança do lugar da verdade. O que permanece não-dito no pensamento de Platão “(...) é uma viragem na determinação da essência da verdade [*Wesens des Wahrheit*]. Que essa viragem se realiza, em que consiste essa viragem, o que vem fundamentado por esta mudança da essência da verdade, é isto que deve ser elucidado por uma interpretação [*Auslegung*] da “alegoria da caverna” (HEIDEGGER, 1976, p. 203).

Por isso, Heidegger (1976), em seu trabalho *Platons Lehre von der Wahrheit* (GA9), atenta para a dimensão do olhar que se descortina na “alegoria”, de sorte que esta serve de ‘imagem’ para as duas moradas em jogo: a primeira, que representa o ‘lugar’ em que os homens se sentem em casa (no mundo) em meio aos entes (o real), e uma segunda, na qual eles, libertos da fixação do olhar junto às sombras e simulacros, vislumbram o que está para além da realidade, para o âmbito em torno do qual toda mostração se torna possível, a saber, o âmbito do “mais ente”, do “mais além”, enfim, o âmbito da *ideia das ideias*, cuja luz produz a claridade em que as coisas se deixam pela primeira vez descobrir. Em palavras distintas, o que Heidegger se depara nesse contexto é com o fato de que a partir de agora as coisas já não se deixam mostrar por si mesmas e em si mesmas, mas dependem de algo que as ultrapassa. Com esta modificação na interpretação do ser como *physis* para o ser como *idea*, a *aletheia* deixa de ser um acontecimento que concerne ao ente mesmo por sua força e vigor, a fim de ser determinada pela *idea*, que corrige o olhar, a fim de que este seja capaz de não se deter apenas ao registro da sensibilidade, e sim alcançar o âmbito privilegiado do supra-sensível.

Conquistar o ‘aspecto’ (*eidos*) em que o ente se mostra é conquistar, portanto, segundo Heidegger (1976) em sua leitura de Platão, o que constitui o ente como ente, o fato dele ser, a sua *essentia*, a sua *quidditas*. Esta proposição vem apresentada de maneira bastante clara na preleção de 1935:

A palavra idea quer dizer o visto no visível [das Gesichtete am Sichtbaren], a vista [Anblick] que algo oferece. O que se oferece, é o aspecto [Aussehen] atual, eidos, do que vem ao encontro [begegnet]. O aspecto de uma coisa [Dinges] constitui aquilo em que ela, como dizemos, se nos apresenta [präsentiert], se nos pro-põe e, como tal, está diante de nós: é aquilo em que e como tal ela está presente [an-west], o que significa aqui, para os gregos, aquilo em que e como tal ela é. Tal estar [Stehen] é a permanência [Ständigkeit] do que surgiu e brotou a partir de si mesmo; é a permanência da physis. Por outro lado, esse estar-presente do permanente [Da-stehen des Ständigen] é, ao mesmo tempo, considerado a partir do homem, o proscênio do que se apresenta [anwest] a partir de si mesmo; é o perceptível [Vernehmbare]. No aspecto, o presente [das Anwesende], o ente [das Seiende], se faz presente em seu o que [Was] e como [Wie]. É percebido e assumido. Está na posse de um tomar. É o que se tem nessa posse. É a presença [Anwesen] disponível do presente [Anwesendem]: ousia. Desse modo, ousia pode significar ambas as coisas: presença de um presente [Anwesen eines Anwesendem] e o presente no que de seu aspecto [Anwesende im Was seines Aussehens]. (HEIDEGGER, 2002, p. 189).

É importante esta indicação de Heidegger sobre o ente que se apresenta em seu ficar e permanecer e, por isso, em seu estar simplesmente presente, porque nos convoca a questionarmos o nosso próprio ser-aí. Ou seja, porque somos um ente que está aí em uma compreensão do ser, não podemos pertencer ao registro do simplesmente presente. De igual forma, porque compreendemos sempre de antemão o ser tampouco somos entes fundados. Muito pelo contrário, somos o ente que, por sua compreensão do ser, abrimos pela primeira vez o horizonte em que a totalidade dos entes aparece, deixando-se ser descobertos. É justamente isto que sublinha o

intérprete italiano:

O ser-ai não pode, por sua vez, ser fundado porque é precisamente ele que abre esse horizonte, o mundo em que se situa toda a relação de fundação; por outro lado, também não é fundamento último no sentido de ser uma simples presença para além da qual não se pode ir, e da qual tudo “deriva” ou “depende”: não é uma simples presença, porque o ser-ai não é outra coisa senão o projeto; não é algo que “seja” e que projete depois o mundo, não é algo que exista como “base” estável deste projetar. O ser-ai na sua transcendência é fundamento, Grund, só como Ab-grund, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo (VATTIMO, 1996, p. 73).

Como justifica Heidegger (1976), tanto no caminho que se percorre para fora da caverna, quanto no caminho de volta para ela, o que está em jogo é a readaptação do olhar, do claro para o escuro. Ora, uma vez que a adaptação é constante e lenta tanto para o olho do corpo quanto para o olho da alma, Heidegger (1976) considerará que isto se deve porque a transformação do homem que perfaz tal caminho relacionado está com a totalidade do seu ser. Sendo assim, uma *trans-formação* no todo do ser do homem diz respeito, na leitura de Heidegger (2008), à *paideia* grega, que em alemão soa *Bildung* e que se refere a uma ‘formação’ que é ao mesmo tempo *cunhagem* [*bilden*] e guia por meio de uma imagem (paradigma). Mas, pergunta-se Heidegger (1976): como esta questão da *paideia*, que é propriamente o que se está tratando na “alegoria” da caverna, relaciona-se com a questão da *aletheia* e da mudança de sua essência? O filósofo alemão, a par disso, descobre uma relação essencial entre elas. Esta relação se deixa apreender, pois, na questão da *re-adaptação*. Como bem lembra Heidegger (1976), o que para os gregos dizia *aletheia*, para os latinos soou *veritas*, no sentido de adaptação da representação à coisa: *adaequatio intellectus et rei*. Ora, é justamente esta concepção de verdade que veio determinar o Ocidente no todo do seu pensamento metafísico-científico. Mas existe ainda uma relação mais essencial, que pode ser compreendida a partir da própria palavra *aletheia*: “(...) Com a palavra

desvelado [*Unverborgen*] e seu desvelamento [*Unverborgenheit*] nomeia-se a cada vez aquilo que vigora como presente [*Anwesende*] aberto no âmbito da morada do homem. Só que a “alegoria” narra uma história de transições de uma morada para a outra” (HEIDEGGER, 1976, p. 219).

Segundo pensa o filósofo alemão, as diferenças entre as moradas e os graus das transições estão fundadas na diversidade do *alethes*. Desse modo, podemos encontrar diferentes níveis de transições de uma morada para outra. Num primeiro nível, os homens estão amarrados no interior da caverna, assujeitados à visão das sombras; num segundo, retiram-se as amarras, de sorte que eles podem enxergar as coisas que antes eram projetadas pela luz do fogo artificial; contudo, observa Heidegger (1976), nesse momento ainda lhes falta algo essencial, a saber, a liberdade; esta, por seu turno, somente é alcançada no terceiro nível, quando, no fora, conquista-se o ‘espaço livre’ em que as coisas chegam a ser vistas não mais pela luz artificial, e sim pela própria luz solar. O desvelado que agora se alcança é “o mais desvelado”:

(...) O que há de mais desvelado [das Unverborgenste] indica-se [zeigt sich] naquilo que nunca [je] é o ente. Sem um tal indicar-se do o-que-é [Was-seins] (isto é, das ideias), isto e aquilo e tudo que é deste gênero e, com isto, absolutamente tudo permaneceria velado [verborgen]. “O que há de mais desvelado” denomina-se assim, porque aparece de antemão em tudo o que aparece, tornando acessível isto que aparece (Heidegger, 2008, p. 221).

É por isso, enfim, que o filósofo alemão identifica na ‘formação’ do homem a dimensão da verdade, no sentido de que esta só ocorre sob a base do ‘mais verdadeiro’. Porém, refere Heidegger (1976), ainda há um quarto nível, que fala do retorno do homem liberto para o interior da caverna, e da ‘luta’ [*Kampf*] que deve ser travada com os prisioneiros, a fim de acomodá-los em suas certezas. Nesta ‘luta’, Heidegger localiza a dimensão do *alpha* privativo que vem formar a palavra *a-letheia*, a fim de apontar para o fato de que na questão da verdade está sempre em jogo um roubo: “(...) Ver-

dade [*Warheit*] significa, de início, aquilo que foi arrancado ao velamento [*Verborgenheit*]. A verdade é, portanto, arrancada [*Entringung*], a cada vez sob o modo do desencobrimento [*Entbergung*]. Neste caso, o velamento pode dar-se de diversos modos: fechamento [*Verschliessung*], guarda [*Verwahrung*], embuço [*Verhüllung*], encobrimento [*Verdeckung*], ocultamento [*Verschleierung*], disfarce [*Verstellung*]” (HEIDEGGER, 1976, p. 223).

Bem, Platão, por intermédio de sua “alegoria”, faz uma metáfora para dar conta daquilo que para os gregos se relaciona com a experiência da verdade, a *aletheia*, o desocultamento do ente. Este, como quer o filósofo alemão, não se torna possível sem que uma luta de vida e morte seja travada. A passagem do interior da caverna para o fora do espaço livre serve, pois, de imagem para a conquista da verdade. Além disso, sempre que a verdade está em jogo, esta não se dá sem disputa, sem a ambiguidade entre um velar e um desvelar. Entretanto, considera Heidegger (1976), mesmo que ainda se encontre na “alegoria” esta dimensão da verdade, ao invés do desvelamento, o que se impõe desde aqui é uma interpretação diversa da verdade. A “alegoria” se volta assim, muito mais, para o ‘aspecto’ [*Aussehen*] (*eidós*):

A meditação propriamente visa à ideia. A “ideia” é o aspecto [Aussehen] que empresta [verleihende] visibilidade [Aussicht] àquilo que se apresenta [Anwesende]. 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 a cada vez um ente. No o-que-é do ente [Was-sein des Seienden], o ente a cada vez se apresenta. Presentificação [Anwesenung], porém, é absolutamente a essência do ser [Wesen des Sein]. É por isto que, para Platão, o ser possui sua essência própria no o-que-é [Was-sein]. Já uma denominação posterior denuncia que o verdadeiro esse é a quidditas, a essentia, e não a existentia. O que a ideia traz à visão aqui, e deste modo, permite que seja visto, é, para o olhar [Blicken] voltado para ela, o desvelado [das Unverborgene] daquilo como o que ela

se manifesta [erscheint]. Assim, o desvelado é concebido de antemão e unicamente como aquilo que é apreendido [Vernommene] na apreensão [Vernehmen] da ideia, como o que é conhecido [Erkannte] (gignoskein) no conhecer [Erkennen] (gignoskemenon). É só nesta virada, que o noein e o nous (a notação) recebem em Platão sua referência essencial à “ideia” (HEIDEGGER, 1976, p. 225).

A partir desse momento, a interpretação de Heidegger sofre uma mudança, a fim de poder dar conta de pensar o não-dito [*Ungesagtes*] pelo filósofo grego. O desvelado, segundo sustenta Heidegger (1976), passa agora a ser concebido desde o que é apreendido à luz da *idea*, no sentido do que é conhecido. Como Heidegger (1976) esclarece a seguir, o acesso à verdade torna-se, assim, dependente de um ‘ver’, cuja função é apreender o ‘visto’. O que se vê, porém, tem o seu suporte em um dom. O que se dá a ver, a cada vez, sob a luz das ideias, apenas se dá porque possui algo que lhe serve de garantia. Há, pois, uma doação originária, uma luz que empresta claridade. Platão nomeia esse dom: trata-se da ideia do bem (*tou agathou idean*). A ideia das ideias, como quer Derrida (2005), é o capital, o pai do *logos*, no sentido de sua fonte oculta, aquilo com o qual ele sempre pode contar, de sorte a possibilitar o que se conta, mas sem jamais poder pagar o todo de sua conta a cada contar. Ora, isto não diz outra coisa, senão que o *logos* deve sempre permanecer contando, dizendo, falando na conta do que foi, a cada vez, contado, dito, falado. O bem, em suma, é a luz por intermédio da qual podemos perceber as coisas, mas que não se pode sobremaneira mirar diretamente, porque nesse caso já não enxergaríamos mais nada. Para Heidegger (1976), é o sol que serve de imagem à *ideia* do bem, de sorte que, como *idea*, o bem é algo que aparece e que doa visão e, por isso, é um algo cognoscível, passível de ser ‘visto’ e ‘conhecido’ somente por nosso intelecto: “(...) a ideia de todas as ideias, consiste em possibilitar o aparecer de tudo que vigora em toda visibilidade” (HEIDEGGER, 1976, p. 228). Em palavra distinta, a ideia das ideias é o que dá préstimo, de sorte que o *logos* aparece aí, de saída, contraindo uma dívida, dívida esta que irá permitir a ele indicar o ente em seu aparecimento, a cada vez. O mostrar

ente por intermédio do dizer depende, pois, de uma luz originária. Por tudo isso, considera Heidegger (1976), a ideia do bem enquanto ideia suprema é a causa originária de todas as coisas, na medida em que garante o resplendor do aspecto em que elas se deixam descobrir. O filósofo alemão é preciso, mas ao mesmo tempo provocativo em sua interpretação:

(...) A aletheia põe-se sob o jugo da ideia. Na medida em que afirma que a ideia é a senhora que permite desvelamento [Unverborgenheit], Platão está fazendo remissão a algo não dito [Ungesagtes], a saber, que daí em diante a essência da verdade [Wesen der Wahrheit] não se desenvolve propriamente como essência do desvelamento [Wesen der Unverborgenheit] a partir da plenitude essencial própria, mas se desloca para a essência da ideia. A essência da verdade entrega o traço fundamental do desvelamento [Grundzug der Unverborgenheit] (HEIDEGGER, 1976, p. 230).

Com efeito, Heidegger (1976), ao localizar em Platão a transformação do conceito de verdade, assim como ao identificar que esta está baseada na aproximação da ideia com a sua condição de possibilidade (o bem), observa que o que se introduz nesse ínterim é a exigência da retidão do olhar (*orthotes*). É preciso, pois, haver uma espécie de adequação (*homoiosis*) entre a percepção (*nous*) e o que deve ser visto, entre o conhecimento e a coisa mesma [*Sache selbst*]: “Assim, da primazia da ideia e do *idein* frente à *aletheia* dá-se uma transformação da essência da verdade. Verdade torna-se *orthotes*, retidão do notar [*Vernehmens*] e enunciar [*Aussagens*] (HEIDEGGER, 1976, p. 231). Ora, com esta transformação na essência da verdade, Heidegger (1976) sublinha que ocorre também uma modificação do seu lugar. Dessa forma, como ‘desvelamento’ a *aletheia* pertence ao ente, ao passo que como ‘retidão do olhar’ ela se torna uma característica do comportamento humano. Tudo isso indica, conforme atesta Heidegger (1976), a presença de uma ambiguidade [*Zweideutigkeit*] na doutrina platônica da verdade: por um lado, sua doutrina permanece dependente do desvelamento do ente, que, ao se apresentar, aparece por si mesmo, por outro lado, com a proposição da ‘correção do olhar’, há um deslocamento para o aparecimento do aspecto, para

o desvelado que se desvela mediante uma reta visão: “O aparecer [*Erscheinen*] no primeiro sentido, é o que, pela primeira vez, rasga [*reisst*], isto é, instaura espaço [*Raum*]. O aparecer no segundo sentido, dá apenas os contornos [*Aufriss*] e as dimensões do espaço já aberto” (HEIDEGGER, 1983a, p. 192). É por isso, justifica Heidegger (1976), que Aristóteles, posteriormente, poderá pensar o lugar da verdade e da falsidade como sendo o juízo, o enunciado, a proposição. Em contrapartida, tal transformação faz com que a *aletheia* decaia, de forma que acabamos por perder a força de sua experiência a favor da retidão enquanto contraposição ao *pseudos*, ao falso. Para Platão, isto diz: a presença do que se apresenta (*physis*) se fez *idea*. E a ideia das ideias é, desse modo, interpretada como a ‘ideia suprema’. A região das ideias é a região fora da caverna, e a *sophia* em jogo em tal lugar é *philosophia*, que possui sua razão em um ver não-sensível, capaz de perceber/compreender, em suma, o supra-sensível. O supra-sensível é a dimensão do *theion*, da *theoria*, de maneira que o conhecer é o adequar-se representacionalmente ao supra-sensível. No decorrer da história das ideias e do pensamento ocidental este *theion* será identificado com o *summum ens*, de maneira que a filosofia se constitui como metafísica, e assim, de acordo com Heidegger (1976), teologia. Para o filósofo alemão, porque teologia significa interpretar a ‘causa’ do ente como Deus, e porque a filosofia como metafísica possui a sua origem no pensamento de Platão, somente por isso é que o começo da metafísica é, de igual forma, o começo do ‘humanismo’, no sentido de que o homem assume desde então o centro do ente. Todavia, frente à determinação da verdade como positividade, Heidegger se depara com a urgência de se pensar uma vez ainda o negativo, o qual lhe serve de indicação para o ser na sua diferença para com o ente. Vattimo a respeito disso é preciso: “O fundar positivo do ser-aí que abre o mundo como conjunto articulado na forma da “justificação racional” tem, pois, por sua vez, a sua raiz numa “falta de fundamento” (VATTIMO, 1996, p. 74), numa negatividade que, apesar de tudo, se manifesta apenas na base da ideia metafísica de fundamento”. Também podemos escutar isso nas palavras que seguem e que encerram o texto de Heidegger. De igual forma, suas palavras nos vêm

ao encontro como oportunidade para avançarmos em nossa leitura sobre a questão do esquecimento e do velamento:

Neste ínterim acabamos recordando a essência inicial da verdade [Wahrheit]. O desvelamento [Unverborgenheit] abre-se a essa lembrança como o traço fundamental do próprio ente [Seienden selbst]. Todavia, a recordação da essência inicial da verdade precisa pensar essa essência de maneira ainda mais inicial. É por isto que jamais poderá tomar o desvelamento apenas no sentido de Platão, isto é, no sentido da subjugação à idea. O desvelamento concebido platonicamente continua subjugado à referência à visualização [Erblicken], à notação [Vernehmen], ao pensamento [Denken] e à enunciação [Aussagen]. Seguir a essa referência significa abandonar a essência do desvelamento [Wesen der Unverborgenheit]. Não há nenhuma maneira de fundamentar a essência do desvelamento na “razão” [Vernunft], no “espírito” [Geist], no “pensar” [Denken], no Logos, em qualquer espécie de “subjetividade” [Subjektivität] que possa algum dia salvar a essência do desvelamento. Isto porque aquilo que aqui deve ser fundamentado ainda nem sequer foi questionado suficientemente (HEIDEGGER, 1976, p. 237).

IV

Bem, de posse das orientações acima sugeridas, já podemos adentrar na problemática da *Lethe*, do Esquecimento, trabalhada por Heidegger de maneira extensiva na preleção de 1942-43, quando analisa o mito de Er narrado por Platão ao final do Livro X de sua *República*. Não podemos descurar a hipótese de Heidegger de que Platão, sempre que alcança o limite mais extremo do perguntar filosófico, acaba por recorrer ao mito. Além disso, devemos ter presente que o mito não se distingue do *logos*, mas que ambos possuem o significado originário grego da palavra pronunciada, do manifestar, do fazer aparecer. Devemos atentar, de igual forma, para o fato de que o *logos* é um ente (*on*); entretanto, como atesta Heidegger (1983b) a partir de Aristóteles, o *logos* não é um ente qualquer; tampouco ele possui suporte orgânico; na justa medida que não é um acontecimento natural, o *logos* não está sujeito ao perecimento, ainda que para ser proferido

necessite de um *sopro* que o *anime*, de uma *psyche*. A tese aristotélica é bastante precisa: o *logos* é *kata semantike*, ou seja, ele é a partir de um ‘acordo’ [Übereinkunft]. Precisamos notar, a par disso, que não é por acaso então que os gregos definiram o homem como um ser vivo capaz de linguagem, o qual possui o seu ser na alma.⁴ Esta relação entre *logos* e *psyche* precisa, pois, acontecer de antemão, a fim de que a voz possa se pronunciar, de sorte que o seu sentido é garantido de antemão por conta do acordo originário entre verbos (*rhema*) e nomes (*onoma*).⁵

Heidegger (1982) tem bastante presente para si a importância que os gregos concediam à palavra, na medida em que ela assegura a possibilidade de se fundar uma morada, uma habitação [Wohnung]. De acordo com tal importância é que Platão irá pensar a *polis*, ela mesma, em sua essência, como “(...) a instância na qual a humanidade dos gregos tem o centro do seu ser” (HEIDEGGER, 1982, p. 132). Ou, em palavra distinta, a *polis* acontece para os gregos como a essência do *topos*, lugar do desocultamento [Unverborgenheit] dos entes, no sentido do emergir (*pelein*). Com vistas a esta indicação, Heidegger (1982) vislumbra o horizonte em que tudo se harmoniza ao encontrar a sua ordem. Uma vez que isto somente se dá por conta do descobrimento dos entes, os quais, por sua vez, se tornam disponíveis para o homem, o que assim se dis-põe, bem como nos dis-põe, ou seja, o que está disposto [Zu-gefügt] para o homem encontra relação, de acordo com Heidegger (1982), com a palavra alemã *Fug* (*justeza*), o que para os gregos dizia justiça, *dike*: “Na justeza [Fug], pensamos a ação de dispor que indica [weisende], mostra [zeigende], confia [zuweisende] e, ao mesmo tempo, instrui [einweisende], “lança” [werfende] (HEIDEGGER, 1982, p. 137). Vale dizer, a par disso, que o caráter de que na *polis* habitamos em nossa morada aqui na terra, faz Heidegger atentar para a questão de que a estadia na *polis* é um caminho [Weg] pelo qual temos que atravessar, mas que, todavia, não se realiza sem levar consigo a morte, a ausência [weg], visto que pertencemos a um “ciclo de vida”, a um *bios*.

Ora, ‘ser’ [Sein] e ‘palavra’ [Wort] aparecem aos olhos dos gregos, segundo propõe Heidegger (1982), como aquela relação essencial que o próprio

4. Cf. Aristóteles, *Política*, [s.d.].

5. Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, 1983b, p. 446.

ser estabelece com os homens, a fim de trazer sua verdade (*abertura*). Heidegger (1982) reconhece que palavras como *mythos*, *epos*, *rehma*, *onoma* e *logos* mostram a partir delas mesmas o acenar do ser ao homem, de maneira que o homem seja aquele ente que o conserva e o protege. E isto é tão decisivo para os gregos, pondera Heidegger (1982), que chega a aparecer a eles como um destino, o destino do “ter a palavra”, e, portanto, o destino que concede a nós a ‘condição humana’. É interessante que o ser enquanto ultrapassa todos os entes, ainda que todos eles sejam, seja algo que jamais podemos “ter”. De todo modo, ele nos doa a palavra, a fim de que por meio de tal dom sejamos seu intérprete, e isto significa: cuidar dos entes, seu desvelar, seu descobrir. Para Heidegger (1982), a essência da palavra é que ela deixa os entes aparecerem no seu ser e os preserva neste aparecimento, de maneira que o ‘como’ [*Wie*] da manifestação do ser se dá, de início e principalmente, pela palavra. Portanto, em última análise, o ser, ele mesmo, não é passível do “ter”, ao passo que, para que possamos dizê-lo, “temos a palavra”. Como explica Heidegger (1996) em outro contexto, a descoberta [*Entdecktheit*] do ente se funda no descerramento [*Erschlossenheit*] do ser-aí por conta da nossa constituição ontológica.⁶ Ora, tudo isso não diz coisa distinta de que por intermédio da ‘saga’, do *mythos*, encontra-se um dizer que guarda a relação primordial entre ser e homem. E é por isso, justifica Heidegger (1982), que Platão pôde, enfim, uma vez ainda, fazer uso do mito em sua *República*, seja para apresentar a questão da *aletheia* (“alegoria” da caverna), seja para expressar o seu contraponto, a *lethe* (mito de *Er*).

Como se sabe, *lethe* soa para os gregos no sentido do ‘esquecimento’. Porém, ressalta o filósofo alemão, esta palavra era compreendida em termos de ‘encobrimento’, porquanto, em oposição à *aletheia*, em ‘disputa’ com ela, a *lethe* colocava o homem na situação de perder de vista os entes, de não mais os ter no âmbito da descoberta. Algumas vezes, porém, este ‘esquecimento’ [*Vergesslichkeit*] é tão avassalador, que se constitui naquilo que Heidegger nomeia ‘obliteração’ [*Vergessenheit*]. Neste último caso, o encobrimento aliena o homem, fazendo-o estranho à possibilidade de morar em sua essência. No esque-

cimento como obliteração o que ocorre é que no seu âmbito, o âmbito do encobrimento, já não se mostra mais nada, tudo se perde na ‘in-diferença’, na ‘não-indicação’, porque tudo se torna assim ‘sem-sinal’. Em contrapartida, no desencobrimento dos entes, no seu mostrar, e, portanto, indicar, nós topamos com o limite (*peras*), no sentido do começo de algo, e, assim, de um poder vir à presença. Permanece, contudo, na relação conflitual entre *aletheia* e *lethe* o que convém conservarmos aqui, para que possamos compreender, posteriormente, o porquê o acesso à verdade não se dá sem luta, sem sofrimento, de maneira que sempre ‘resta’ algo daquilo que a *Moirai* nos lançou e deixou ‘cair’ certa vez e que, oportunamente, na ocasião do nosso existir, re-colhemos, enfim, como o nosso próprio fado.

Nas palavras de Heidegger (1982, p. 123) encontramos: “A *lethe* encobre [*verbirgt*] enquanto falta [*entzieht*]. Ela falta na medida em que, privando-se em si mesma, deixa cair [*wegfallen*] o descoberto e seu desencobrimento no fora [*weg*] de uma ausência [*Abwesenung*] velada [*verhüllt*]”. O filósofo alemão, seguindo Platão em sua saga sobre a *lethe*, observa que se trata da região do “lá”. *Er* é justamente o mensageiro dos deuses que, tendo retornado do mundo dos mortos sem beber no campo *Lethe* da água do rio *Ameles*, do rio “Sem-cuidado”, recebeu a incumbência de nos informar sobre o *topos daimonios*, que Heidegger (2008) nomeia uma “localidade demoníaca”, mas no sentido de que na sua instância nos deparamos com o extra-ordinário em meio a todo ordinário. Cientes de que os filósofos não são “próximos à vida” cotidiana em sua ocupação ordinária com os entes, os gregos compreenderam logo que os amigos da sabedoria são aqueles que são capazes de vislumbrar o extra-ordinário naquilo que é mais banal e corriqueiro e evidente. E o que é mais simples, pergunta-se Heidegger (1982), do que o ser, que visto em seu foco, contudo, aparece como o ‘não-comum’, como um ‘excesso’ que se anuncia para ‘além’ do ordinário e comum? Como observa ainda o filósofo alemão, o ‘excessivo’ [*übereässig*], como modo do ser se dar para “além” do ordinário, não fala, contudo, de uma ‘exceção’, mas deve ser entendido em termos do “mais natural”, ou seja, em

6. Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 1996, p. 149. Como esclarece Heidegger nessa ocasião o descerramento [*Erschlossenheit*] é, pois, o desvelamento do ser-aí [*Unverborgenheit des Daseins*], em termos de um ente que se desvela a partir de si mesmo.

termos da *physis* para os gregos, o âmbito de onde acontece, pois, a ‘emergência’ do ordinário. O que se mostra nesta emergência é, portanto, o próprio ‘extra-ordinário’ [*Un-geheure*], que nos acena. O que nos acena nos chega por intermédio do nosso ‘ver’ [*sehen*], que, enquanto ver compreensivo da ‘percepção’ [*Vernehmen*], nos dá a possibilidade de captar o brilho das coisas, sua ‘fisionomia’, seu ‘perfil’ [*Aussehen*]. Heidegger (1982, p. 154) atenta para o fato de que “perfil” possui o significado de *eidos*, *idea*, de maneira que o ser como *idea* “(...) é o que em todos os entes indica [*Zeigende*] a si mesmo e o que a partir de si brilha”. Ora, o que distingue o homem da totalidade dos outros entes é a sua característica de ser ‘tocado pelo ser’ [*angesprochen zu sein*], de sorte que no seu ‘olhar’ [*blicken*] e na sua ‘vista’ [*Anblick*] o ‘extra-ordinário’ [*Ungeheure*] aparece. Contudo, sentencia o filósofo alemão: “Isso que deixa os entes [*Seiende*] virem ao seu brilho [*Hereinscheinende*], contudo, jamais se explica com base nos entes ou se constrói a partir dos entes, é o próprio ser [*Sein*]” (HEIDEGGER, 1982, p. 157). Porque em relação a todo ver está implícito uma iluminação, e porque toda iluminação ocorre no âmbito de uma abertura, somente por isso a *aletheia* deve ser pensada em termos do que possibilita a presença do ente, seu ‘descobrimento’ [*Unverborgenheit*]. Na medida, porém, em que os homens são ‘tocados pelo ser’, eles são ‘afinados’ e, assim, determinados em suas ‘disposições afetivas’ [*Stimmungen*], seja de alegria, tristeza, seja de espanto ou angústia. Tais disposições ajustam a harmonia e o acordo entre os homens e o ser, de sorte que podemos responder ao seu apelo silencioso. Visto que esta ação de afinar os homens se dá por meio do *daimonion*, visto também que nesta ação vigora a relação entre ser e homem, os gregos, sustenta Heidegger (2008), encontraram uma palavra específica para expressar tal relação essencial, a saber, a palavra que para nós diz “felicidade”, *eudaimonia*. Além disso, uma vez que tanto em Sócrates quanto em Platão encontramos uma “voz interior” [*inneren Stimme*] que nos orienta e guia, um *daimon*, isto significa para Heidegger (2008) que tal afinação não provém de um ente existente, mas do ser, ele

mesmo, inapreensível. Desta feita, onde o divino se dá a partir do seu interior no desencobrimento, ele precisa trazer à fala o extra-ordinário, de sorte que esta se faz uma saga. No mito de *Er* narrado por Platão, encontramos, portanto, uma fala sobre a “localidade extraordinária” [*ungeheur Ortschaft*].

V

No último local dentro desta localidade encontra-se o campo *Lethes*, “(...) o campo do encobrimento [*Verbergung*] que se retrai [*entziehenden*], no sentido do esquecimento [*Vergessung*]” (HEIDEGGER, 1982, p. 175). Em tal campo nada emerge, ou seja, o “lá” não é afeito à *physis*, na justa medida em que “lá” nada vive: seu domínio é o da morte, da escuridão, do demoníaco. Nesse sentido insigne, o lugar em que encontramos *lethe* impede todo descobrimento do ente. Porém, Heidegger (2008), nessa altura de sua interpretação, faz um giro, a fim de mostrar que “lá” onde se encontra o esquecimento não reside apenas o retraimento em sua plenitude, mas, muito mais do que isso: que o vazio do lugar é a vista, possibilidade de todo ‘ver’ [*Er-blicken*] que descobre, no “aqui”, os entes em seu ser: o lugar da *lethe* é o lugar em que vigora o extra-ordinário e, portanto, o lugar em que se estabelece o ‘cuidado’ [*Sorge*] que cuida da verdade do ser. “Lá”, no campo *lethe*, existe um rio nomeado *Ameles*, “Sem-cuidado” [*Ohnesorge*], cuja água não se deixa conter. Na travessia da alma para o “aqui”, muitas bebem demasiado desta água e se deixam dominar pelo ente, não no seu brilho, ou seja, em seu *eidos*, mas no âmbito do seu retraimento. Incapazes de ‘ver’ o extra-ordinário, jamais se tornam *philosophos*, isto é, aquele que tem a visão para o essencial. Filosofia em sentido grego, segundo a interpretação heideggeriana diz: “(...) o estar interpelado e desafiado pelo próprio ser” (HEIDEGGER, 1982, p. 178). Nesses termos, e somente nesses termos, a filosofia deve ser compreendida como o cuidado do ser. Na filosofia está em jogo, pois, uma relação com a deusa verdade, a *aletheia*. Portanto, é no reconhecimento de que o desvelamento não se dá sem que esteja em operação o velamento, que encontramos em Heidegger a unidade dos textos

ora estudados.

O *alpha* privativo presente na formação da palavra *a-letheia* deve servir, portanto, de indício de que em tal palavra há uma relação essencial com o que a ela se opõe, a saber, a *lethe*, o esquecimento. Por isso, dirá Heidegger (1982), é com referência ao encobrimento que a *aletheia* preserva e retém o descoberto. Para Platão, que pensa o descobrimento a partir da *idea* e do *eidos*, do que se mostra em um ‘perfil’ e, assim, se oferece à vista, vislumbra-se, nesse ínterim, o ser do ente, que, em sua referência, é *anamnesis*. Esta, contudo, não possui o significado usual de recordação do que se esqueceu, do que não está mais presente, mas guarda e retém o que está sempre presente, a saber, o ser, no sentido que os gregos o experimentavam - o da presença-presente (*ousia*). Para Heidegger (1982), a *aletheia*, o descoberto da disputa, funda-se em um ‘não-esquecer’ [*Nichtvergessen*]. Entretanto, este se constitui tão somente por sua referência à *lethe*, ao ‘esquecimento’. Ora, o que não se esquece deve ser entendido como a ‘retenção’ do descoberto. O filósofo alemão é bastante claro em sua pista: “Esse reter [*Behalten*], porém, não é um simples anotar (perceber), mas deixar-se prender pelo descobrimento [*Unverborgenheit*]: a estada e permanência nele, como o que preserva e retém o descoberto [*Unverborgene*] contra a suspensão do encobrimento [*Verbergung*]” (HEIDEGGER, 1982, p. 191) (*Grifos nossos*). A par disso, perguntamos: essa retenção do descobrimento poderia ser lido no sentido da palavra como recordação do ser? Buscamos um indício para a resposta a esta pergunta a partir de uma sugestão de Heidegger colocada um pouco acima no texto de sua preleção: “A palavra [*Wort*] de uma saga [*Sage*] é resposta [*Antwort*] a uma exigência [*Anspruch*], na qual o próprio ser destinou [*zuweist*] à essência do homem (...)” (HEIDEGGER, 1982, p. 189). Com efeito, ainda não satisfeitos, seguimos perguntando: se a *aletheia* é des-esquecimento, possibilidade de todo des-encobrimento; se o descobrimento não se faz sem palavra; e, ainda, se o que se descobre se encontra numa relação conflitual com o que se reserva, com o que se encobre e não se mostra, seria a palavra, ela mesma, memória, retenção da abertura e, assim,

possibilidade do descontínuo? Para encontrarmos tais respostas precisamos, contudo, uma vez ainda e sempre novamente, escutarmos o dizer dos pensadores, porque estes, com o seu pensar, são plenos de recordação. Entretanto, como quer ainda o filósofo alemão, apenas se tivermos ouvidos também para a ausculta do não-dito no pensamento dos pensadores é que conquistaremos o âmbito em que o ser, na sua diferença para com o ente, se dá a nós como um dom de linguagem. Esta possibilidade está presente na passagem final do texto *Platons Lehre von der Wahrheit*, com a qual encerramos a nossa recordação:

(...) Antes deve haver uma apreciação do “positivo” no “privativo” da essência da *aletheia*. Primeiro é para se experimentar [*erfahren*] esse positivo como o traço fundamental do ser ele mesmo. Primeiramente, deve irromper a necessidade [*Not*] na qual se torna digno de ser questionado não sempre somente o ente em seu ser [*das Seiende in seinen Sein*], mas pela primeira e única vez o próprio ser [*das Sein selbst*] (isto é, a diferença [*der Unterschied*]). E visto que essa necessidade (o fato de que o ser está esquecido) está por vir, a essência inicial da verdade ainda repousa em seu início velado [*Verborgen*] (HEIDEGGER, 1976, p. 238) (*Grifos nossos*).

REFERÊNCIAS:

- ARISTÓTELES. *Política*. 3ª ed. São Paulo: Atena, [s.d.].
- COURTINE, J-F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DERRIDA, J. (2005). *A farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo, Iluminuras.
- ESCUADERO, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- HEIDEGGER, M. (1961). *Nietzsche I*. Pfullingen, Günther Neske.
- _____. (1961). Die Erinnerung in die Metaphysik. In: *Nietzsche II*. Pfullingen, Günther. Neske, pp. 481-490.
- _____. (1976). *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 203-238.
- _____. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- _____. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (1982). *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (1983a) *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (1983b) *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main, V. Klostermann.

_____. (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (2002). *Was heisst denken?* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

VATTIMO, G. (1996). *Introdução a Heidegger*. 10ª ed. Tradução: João Gama. Lisboa, Instituto Piaget.

VERNANT, J-P. (1990). *Mito & pensamento entre os Gregos*. 2ª ed. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

PLATÃO. (1997). *República*. Tradução: Enrico Corvisieri. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural.

Recebido em junho de 2013,
aprovado em junho de 2014.