

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

LEONARDO VICTOR DE SOUZA SANTOS SILVA

**A MEDITAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA:
QUANDO O PENSAMENTO SE FAZ MEMÓRIA**

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA
FEVEREIRO DE 2023**

LEONARDO VICTOR DE SOUZA SANTOS SILVA

**A MEDITAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA:
QUANDO O PENSAMENTO SE FAZ MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas

Projeto Temático: Memória, Filosofia, Justiça e Subjetividades

Orientador: Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro

**VITÓRIA DA CONQUISTA –BA
FEVEREIRO DE 2023**

S581m

Silva, Leonardo Victor de Souza Santos.

A meditação Heideggeriana sobre a origem da filosofia: quando o pensamento se faz memória. / Leonardo Victor de Souza Santos Silva, 2023.
106f.

Orientador (a): Dr^a. Caroline Vasconcelos Ribeiro.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2023.
Inclui referência F. 101 – 106

1. Filosofia - Heidegger. 2. Memória. 3. Pensamento. I. Ribeiro, Caroline Vasconcelos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 100.1437

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890
UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: The meditation about the origin of philosophy: when thinking become itself memory

Palavras-chaves em Inglês (*Keywords*): Philosophy; Memory; Heidegger; Thinking.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Banca Examinadora: Prof. Dra. Caroline Ribeiro Vasconcelos (Presidente), Prof. Dr. Elton Moreira Quadros (Titular) e Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima (Titular).

Data da Defesa: 28 de Fevereiro de 2023

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

FOLHA DE APROVAÇÃO

LEONARDO VICTOR DE SOUZA SANTOS SILVA

A MEDITAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA: QUANDO O PENSAMENTO SE FAZ MEMÓRIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 28 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro –
Presidente
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Elton Moreira Quadros
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Instituição: UFSB

Ass. 

Documento assinado digitalmente

gov.br

MARCIO JOSE SILVEIRA LIMA

Data: 28/02/2023 14:03:46-0300

Verifique em <https://verificador.itl.br>

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior - CAPES pelo financiamento de bolsa integral concedido que permitiu a produção desse trabalho.

Ao Programa Memória: Linguagem e Sociedade, pelo acolhimento e confiança depositados na minha pesquisa, pela assistência sempre solícita sobretudo de Profa. Luci Mara e prof. José Dias.

À Profa. Caroline Vasconcelos, que mesmo infinitas palavras não traduziriam sua orientação: por toda paciência, delicadeza, pulso e assistência de todas as ordens oferecidas no processo e finalização de pesquisa. Sobretudo, pela total coerência diante dos temas que pesquisa a anos, e imprime também nos bastidores da vida acadêmica o mistério de ser. Sem esquecer de mencionar a capacidade monumental de honestidade intelectual e comprometimento irrestrito com as condições socioeconômicas em que vivemos.

Aos Professores Márcio José Silveira Lima e Elton Moreira Quadros, pela presença generosa que dispensaram na leitura e na avaliação do trabalho.

À equipe da Secretaria do Programa de Pós-Graduação Memória: Linguagem e Sociedade, nas pessoas de Eliana e Valkíria, por serem solícitas a todo tempo.

Aos professores Marco Aurélio Werle, Roberto Wu, Cláudia Drucker e Paulo Taddei, que me deram oportunidade participar de suas respectivas aulas de forma remota e trouxeram todo o colorido desse escrito.

Ao Grupo Heidegger da UFPE, sobretudo nas pessoas dos professores Sandro Sena, Gilfranco Lucena e Jesus Vásquez. Também a todas e todos que compõem esse grupo, pelas discussões e escuta profunda que agitaram muitas vezes o processo de pesquisa.

Aos professores Milene Gusmão, Cláudio Felix, Salete, Moacir (*In memoriam*) pela atenção e diálogo com outros campos.

À Beatriz Siqueira Duarte, a primeira pessoa fora da academia de inigualável importância por tudo que aqui está escrito. Pelo notebook, que mais da metade desse trabalho foi digitado, e pelas horas quase infinitas ouvindo falar de vida acadêmica.

Pela minha família, que mesmo à distância sempre se colocou à disposição de ajudar de formas até extraordinárias.

Aos amigos que sempre estiveram de prontidão para muitos problemas que surgiram nesse processo: Gerson Avelino, Érico Monteiro, Bárbara Jorge e Graça Jorge.

À equipe do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo, sobretudo a gentileza e estímulo constante de Maurício Trindade, Glauciane, Rosi e Karina.

Ao grupo de Pesquisas Poéticas do Sesc Pompéia, sobretudo a Renata Cruz, pela receptividade ao pensamento de Heidegger e estímulos quase ininterruptos.

À generosidade financeira que as pessoas, listadas a seguir, abraçaram a campanha do livro “Martin Heidegger para crianças”, com 10 dias de prazo para terminar a dissertação e o corte do governo no Ministério da Educação em dezembro de 2022: Maria Marly Souza Muritiba, Raquel Vasconcelos Ribeiro, Luiz Antônio A. Teixeira, Walter Antunes Ribeiro, Izabela Antunes Oliveira, Adriana Moura Silva, Cesar Antunes Rocha Nunes, Roseana Moraes Garcia, Jorge Anderson Ramos, Nilo Henrique Neves Reis, Daniela Cespedes Guizzo, Pedro Carolos Teixeira, Ana Maria, Josimar, Gerson Avelino, Jasson, Rosana, Elsa Oliveira, Ana Carolina, Lourdes, Cinthia, Isabela Guida, Eliana, Maria Conceição, Valéria, Marcelo, Nilton César e Gabriela. Também as pessoas anônimas que pediram para não ser nomeadas. A Rafael Raposo que contribuiu na divulgação da ação através do canal Heidegger Pop, nas redes sociais. E reforço o papel de Profa. Caroline Vasconcelos Ribeiro, sem qual essa ação não teria avançado na proporção que tomou e todos os subsídios que foram direcionados no suporte da finalização da pesquisa.

A todos pedido atendidos que foram levados aos santos, sobretudo a mártir Edith Stein.

A cada pessoa que se aventurar em ler e entender essa dissertação.

RESUMO

A presente dissertação ancora-se no pensamento do filósofo Martin Heidegger para examinar em que medida sua proposta de perguntar pela origem da Filosofia implica na instituição de um pensamento que se faz memória, de um pensamento rememorante (*An-denken*). Defende-se que o pensamento que pleiteia um passo de volta (*Schritt zurück*) em relação à origem da Filosofia visa, neste movimento retrospectivo, não desenterrar um passado morto, revoluto, mas auscultar o que há como um “a-se-pensar”, auscultar o que resta impensado neste alvorecer. Neste sentido, este pensamento (*Denken*) tem que fazer-se memória, tem que recordar os envios do ser desde a aurora da Filosofia. Argumenta-se que este pensar que se faz memória não é tomado no sentido de uma faculdade psicológica de conservar o passado na representação, mas como um exercício de correspondência aos modos de destinação do ser.

Palavras-chave: Filosofia; Memória; Heidegger; Pensamento.

ABSTRACT

The present dissertation is anchored in the thought of the philosopher Martin Heidegger to examine to what extent his proposal to ask about the origin of Philosophy implies the institution of a thought that makes memory, of a thoughtful remembrance (*An-denken*). It is argued that the thought that claims a step back (*Schritt zurück*) in relation to the origin of Philosophy aims, in this retrospective movement, not to unearth a dead, revolving past, but to listen to what there is as a “to-be-thought”, listen to what remains unthought of in this dawn. In this regard, this thinking (*Denken*) must turn into memory, it must remember the sendings of being since the morning of Philosophy. We argue that this thinking, which turns into memory, is not understood as a psychologic faculty to keep the past in the representation, but as an exercise of correspondence at the modalities of destination of being

Keywords: Philosophy; Memory; Heidegger; Thinking.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
1.1 Metodologia.....	17
1.2 Divisão da dissertação.....	18
2 HEIDEGGER E A ORIGEM DA FILOSOFIA.....	22
2.1 Ao pensar o nascimento da Filosofia, Heidegger se interessa pela origem ou pelo começo.....	30
3 O ESQUECIMENTO DO SER E A NECESSIDADE DE REMEMORAR SOBRE A ORIGEM.....	39
3.1 O conceito de <i>îdêa</i> (<i>idêa</i>) e a inauguração da História do esquecimento do ser.....	43
3.2 O jogo de velamento e desvelamento.....	48
3.3 A história do ser como metafísica da presença.....	53
3.4 Desdobramentos da metafísica da presença: o esquecimento do ser em Aristóteles, Descartes e Nietzsche.....	57
4 A DESTINAÇÃO DO SER E O PENSAMENTO QUE SE FAZ MEMÓRIA.....	69
4.1 Sentido de destinação para Heidegger.....	70
4.2 <i>Andenken</i> como a via do pensar que se faz memória.....	77
4.2.1 Hölderlin e <i>Andenken</i>.....	86
5 CONCLUSÃO.....	98
REFERÊNCIAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da presente dissertação consiste em entender, em que medida, a mirada heideggeriana em direção ao começo, ou melhor, em direção à origem (*Ursprung*) da Filosofia Ocidental, se institui como um pensamento (*Denken*) que se faz memória, se institui como um pensamento “re-memorante” do que se mantém impensado enquanto modos de envio do ser. Visamos compreender de que maneira o pensamento que volta-se para o esquecimento do ser – estabelecido pela História da Metafísica – deve empreender uma tarefa de rememorar a aurora da Filosofia. Defendemos a hipótese de que o retorno heideggeriano à origem da Filosofia se faz como um exercício de memória, como um ato de recordação da maneira como o ser foi pensado e esquecido pelo fazer filosófico. Neste exercício de meditar sobre como nasce a Filosofia e, em que medida, a questão do ser lhe perpassa, Heidegger (2002a) nos faz ver que o modo de nos atermos ao envio do ser deve consistir em um pensar que se faz memória. Ao dizer isso, nos alerta que esta palavra não está sendo tomada no sentido de uma faculdade psicológica de conservar o passado na representação, mas como uma concentração do pensar da lembrança daquilo que cabe pensar (HEIDEGGER, 2002a). E o que cabe pensar, para Heidegger, refere-se ao modo como o ser se destina e como a Metafísica se instaura como o esquecimento deste destinar.

Desde a perspectiva heideggeriana, o ser foi esquecido não porque não foi questionado, não porque não foi alvo de investigação de distintas tradições filosóficas. O que foi esquecido foi seu modo de doação marcado por um apresentar-se que também se retira; ele foi esquecido em sua indeterminação em favor da determinação dos entes¹. Para Heidegger (1973a), visar o ser buscando determinar sua essência imutável é o mesmo que esquecê-lo em seu modo de doação. Ao tentar categorizar o ser em sua determinação, a Filosofia – enquanto Metafísica – tentou entificá-lo, esquecendo-se de sua diferença ontológica com o ente. Para Heidegger, a Filosofia nasce na busca pela essência, com a pergunta pelo que faz algo ser o que é, ou seja, nasce com a pergunta “O que é?” (*ti estin*). Na conferência **Que é isto – a filosofia?**, Heidegger (1973a) tece críticas a respeito da busca socrática pela quiddidade, veiculada pela pergunta “que é isto?”. Para o filósofo alemão, o “*τι εστιν (ti estin)*, o que seja uma coisa, é o que chamamos de questão da ou sobre a essência” (HEIDEGGER, 2021, p.

¹ Falaremos disso mais adiante, mas reputamos que seja pertinente indicar, ainda que de modo sumário, a característica da dinâmica de doação e retiro do ser. O ser está em tudo o que é, isto é, como fundamento de todo ente, no entanto, não pode ser apreendido e determinado em ente algum. Assim, podemos dizer que o ser ao mesmo tempo em que se dá possibilitando o surgir do ente, se subtrai (cf. HEIDEGGER, 1999).

244). Nesta perspectiva, a *essentia*² de algo responde à pergunta *ti estin*: o que é? Mais precisamente, à pergunta: o que é o ente enquanto é?

Em **As aventuras da diferença**, Gianni Vattimo aponta que a História da Filosofia – como História do esquecimento do ser – tem seu cume numa Época³ em que este passa a ser representado no modo da objetividade. Zimmerman (1990) caracteriza essa Época como aquela em que nada pode ser a menos que seja representado pelo sujeito cognoscente e enquadrado em seus padrões de ideias claras e distintas. Mais adiante caracterizaremos melhor esta Época moderna, cuja marca é a culminação do esquecimento do ser, responsável pela redução do apresentar-se dos entes ao exclusivo modo da objetividade. Por ora, convém esclarecer o que se quer dizer ao se afirmar que o passo de volta heideggeriano em direção à origem da Filosofia é um exercício de pensamento que se faz memória. Esse esclarecimento passa, necessariamente, pelo sentido que o filósofo empresta ao termo *Andenken*. Este é o conceito central desta dissertação e o agravante em relação ao conceito é que suas traduções para a língua portuguesa são muito distintas.

O termo *Andenken* é vertido por lembrança em traduções de obras heideggerianas feitas em língua portuguesa por Ernildo Stein (HEIDEGGER, 1969) e Irene Borges-Duarte (HEIDEGGER, 2002b). Benedito Nunes (1986)⁴, no tópico “Hölderlin e a essência da poesia” de sua obra **Passagem para o poético** escreve “comemoração” ao referir-se a *Andenken*. Marco Antônio Casanova, na tradução da obra heideggeriana **O hino de Hölderlin “Recordação”** (HEIDEGGER, 2017) e Cláudia Drucker, na tradução da obra **Explicações da poesia de Hölderlin** (HEIDEGGER, 2014), vertem *Andenken* por recordação. O mesmo Casanova, diante do uso hifenizado do termo (*An-denken*) opta por traduzi-lo, tanto na obra **Nietzsche II** (2007a), quanto em **O hino de Hölderlin “Recordação”** (2017), por pensamento re-memorante⁵. Vânia Kampf (2017), ao fazer uma leitura do texto de Heidegger

² Heidegger usa o termo latino para essência quando o sentido do termo tem seu caráter tradicional, do que é imutável, necessário e sempre. Quando usa essência sem referência ao termo latino, o mesmo tem uma relação com o *Dasein*, cuja essência é a existência, ou seja, como modo de ser consiste em existir, em ser projetado para o horizonte de sentidos e se constituir em seu poder-ser (cf. HEIDEGGER, 2012).

³ Escrevemos o termo Época em maiúsculo porque ele faz menção à maneira como Heidegger pensa a História dos envios do ser, a partir do termo grego *epoché*, o qual nos remete um processo de retenção. Para Heidegger, o termo Época deve ser entendido como uma constante retenção em favor de uma doação. Dito de outra forma: não sendo algo determinado e doando-se historicamente em cada Época, o ser realiza (determina) epocalmente esta ou aquela possibilidade que constitui seu destino (cf. HEIDEGGER, 1973b).

⁴ Nunes (1986) também traduz por lembrança e recordação. Na quarta parte dessa dissertação será desenvolvida uma análise sobre os pormenores dessas escolhas.

⁵ Casanova traduz *An-denken* por pensamento rememorante, destacando o aspecto do pensamento (*Denken*) embutido no termo. Isso poderá ser conferido nas passagens: “Esse é um dos mistérios do pensamento rememorante ...” (HEIDEGGER, 2017, p. 63); “Para um tal pensamento rememorante, não é suficiente ...” (HEIDEGGER, 2007a, p. 310). No original: “Für ein solches An-denken genügt es nicht ...” (HEIDEGGER, 1997, p. 402).

Que chamamos pensar? nos alerta que o vocábulo *Andenken* pode significar lembrança, recordação, memória, mas opta por manter o termo na língua alemã justamente por conta de sua tradução polissêmica.

Dentre as traduções para o português de autores estrangeiros, Vattimo (1988) não faz acepção de um significado unívoco. Já em relação a estudiosos franceses do pensamento de Heidegger, destacamos que Michel Haar (1997) verte por rememoração e Marlène Zarader (1990) por memória e comemoração, mas ambos cuidam de acentuar a dificuldade na tradução e sempre colocam o termo em alemão entre parênteses quando se servem de palavras de suas línguas nativas⁶.

A polissemia do termo *Andenken* expõe a questão do sentido colocado por Heidegger desde **Ser e Tempo**. O ato de traduzir, de verter uma língua para outra, supõe um intercâmbio, um troca mútua entre ambos os universos em choque. (SCHUBACK, 1996). Dessa forma, observa-se que diante dessa amplitude de fatores, decisões precisam ser tomadas com a finalidade de se atingir um texto único. Ou diante de uma tradução, os leitores estariam obrigados a enfrentar uma multiplicidade de textos e que se tornaria inconveniente para apreensão do texto proposto. O recorte e assertividade se tornam necessários, e de certa forma já estão embutidos na noção de objetividade que a compreensão que qualquer enunciado demanda.

Quanto ao termo em questão, *Andenken*, a pesquisa empreendida nesta dissertação considerou que, não obstante a diversidade de sua tradução e os problemas que acarretam essa diversidade, algo é crucial na compreensão de Heidegger sobre o pensamento que se faz memória: o pensamento que visa um passo de volta (*Schritt zurück*) em relação à origem da Filosofia visa, neste movimento retrospectivo, não desenterrar um passado morto, revoluto, mas auscultar o que há como um “a-se-pensar”, o que resta impensado neste alvorecer. Neste sentido, este pensamento (*Denken*) tem que fazer-se memória, tem que recordar, rememorar os envios do ser desde a aurora da Filosofia. Como aponta Haar, é via rememoração (*Andenken*) que “[...] o pensamento se apropria da metafísica no seu impensado, e vê mais longe do que ela” (HAAR, 1997, p. 134).

É importante frisar que a discussão sobre *Andenken*, ainda que traga consigo o sentido de um recordar, de uma memória, não enseja um cunho subjetivo, ou melhor, o termo não está ligado à uma faculdade do ente que nós somos, mas a um recordar que traz consigo a

⁶ Richardson verte *Andenken* por “re-collection” e explica que escolhe essa opção porque o termo traz consigo a ideia de re-coletar, de recolhimento do passado de modo pensante (RICHARDSON, 2003).

rememoração dos modos como o ser se destina, se envia, desde a origem da Filosofia⁷. Vattimo (1988) enfatiza que não se trata de um sentido cognitivo de memória, como uma faculdade capaz de tornar presente dados e informações que, numa determinada quadra do tempo, não estão mais acessíveis. Isso se pode dizer até da memória de um computador, que armazena dados que podem ser capturados e resgatados na operação da máquina. Não se trata de um exercício de presentificação de dados estocados, seja ele feito por uma inteligência artificial ou por nossa faculdade de resgatar lembranças. Ao fazer-se essencialmente memória, o pensamento (*Denken*) volta-se para o passado marcado pelo esquecimento acerca dos modos de envio do ser. Enquanto um pensamento re-memorante, enquanto uma recordação, *Andenken* significa saltar em direção ao esquecimento operado pela Metafísica com a tarefa de apontar um outro pensar não tributário a esta.

Nossa decisão, nesta dissertação, quanto ao modo de uso deste conceito traduzido de diferentes formas é a seguinte: ao citarmos e mencionarmos posições de comentadores usaremos a palavra por eles escolhida para verter *Andenken*, quando usarmos a letra heideggeriana traduzida por tradutores nacionais faremos uma indicação sobre a opção de tradução do germanista estudioso do filósofo que operou a tradução e sempre indicaremos o termo em alemão entre parênteses, ao menos na primeira aparição da opção traduzida. Na primeira seção desta dissertação indicaremos de que natureza é o esquecimento que perpassa a História da Filosofia para depois qualificar o que se entende por um passo de volta rememorante, por um pensamento que se faz memória.

Para cumprir esse fim, as etapas necessárias implicam em: examinar o conceito de esquecimento do ser que Heidegger denuncia ser operado pela Filosofia enquanto Metafísica; diferenciar História (*Geschichte*) de historiografia (*Historie*) e relacionar tal diferença à pergunta em questão, considerando o conceito de destino (*Geschick*) utilizado por Heidegger; diferenciar, no âmbito do pensar heideggeriano, o que é origem (*Ursprung*) e começo (*Beginn*) da Filosofia. Estas etapas não seguem, necessariamente, uma ordem cronológica neste texto.

Heidegger se valerá do conceito de *Andenken* para pensar o exercício da memória, a recordação, a lembrança. Mas, como dissemos anteriormente, destacará que estes termos não devem ser entendidos como uma faculdade subjetiva, mas como um exercício de pensamento

⁷ Em Heidegger (2017), a preferência pelo verbete *Andenken* tem franca relação com a poesia homônima de Hölderlin, interpretada pelo filósofo alemão. No entanto, convém destacar que a interpretação literária do que Hölderlin expressa em seu recordar não está em consonância com a experiência subjetiva. Para o filósofo alemão, Hölderlin ao exprimir a viagem de regresso para a sua terra natal, não está fazendo meramente um exercício cognitivo de recordação, mas instaurando um dizer poético que institui um modo de pensar o passado como algo vivo que vigora por ter sido. Falaremos disso mais adiante.

que se volta para a origem da Filosofia. Para fins didáticos, por vezes, o filósofo hifeniza a partícula *An* atrelada ao conceito de pensamento (*Denken*) quando lhe interessa frisar que a meditação que se dirige à origem, à aurora da Filosofia, não deve ser um mero pensamento (*Denken*), mas um ato de memória, um pensamento rememorante (*An-denken*). Como indicamos acima, o alvo desse trabalho consiste em entender, em que medida, a mirada heideggeriana uma direção ao começo, ou melhor, em direção à origem (*Ursprung*) da Filosofia Ocidental, se institui como um pensamento que se faz memória, que é rememorante (*An-denken*).

Já se constata na partida desse caminho que uma névoa paira sobre o que se pode dizer por recordação na língua alemã. Três opções são possíveis para nomear esse fenômeno: *Erinnerung*, *Gedächtnis* e *Andenken*. Heidegger se apropria da última para gerar um neologismo já citado acima, *An-denken*. De forma preliminar e preparatória, indicamos aqui o que pode evocar o termo *Andenken* nas traduções para a língua portuguesa e mais oportunamente – na quarta parte – seguiremos com as elaborações relacionadas ao uso conceitual da palavra⁸.

Convém conferir a etimologia destas palavras na língua portuguesa. Nascentes (1955) explica que o termo memorar está presente na arqueologia linguística do verbo lembrar. O verbete lembrar, se exprime em sua raiz, no “latim, *memorare*, no espanhol antigo, *membrar*, *lembrar*, ou no francês antigo, *membre*, ou no italiano antigo, *membrare*” (Idem, p. 294). Acontece que a letra intermediária *b* surgiu para resolver o problema decorrente do agrupamento *mr*, forçado a se juntar devido ao desaparecimento do *o*. Essa transição se acompanha no levantamento das palavras da citação acima. E a transformação culmina com a conversão na letra inicial do vocábulo, primeiro por *n*, e por fim na formação atual, com *l*. Essa explicação de Nascentes (1955) obriga-nos a entender que lembrar e memorar estão intimamente imbricados enquanto semântica. Ou seja, conclui-se que o verbo lembrar é uma transformação do memorar.

Destacamos, ainda que de forma introdutória, que o uso de duas grafias da palavra – *Andenken* e *An-denken* – está a serviço exclusivamente da ênfase na ideia de que se o pensamento visa trazer à memória a forma como se deu o nascimento da Filosofia, ele deve

⁸ O presente trabalho entende que as formas *Andenken* e *An-denken* não se diferenciam conceitualmente, ambas exprimem a busca de Heidegger por instaurar um pensamento que se faz memória da História do Ser. O uso do hífen é um recurso comum na escrita heideggeriana. Como exemplo damos o uso termo *Dasein* que, na maioria das vezes ele escreve sem hífen, mas quando quer enfatizar a dimensão do aí (*Da*) deste ente lançado no mundo, usa o hífen.

ser um *Denken* (pensamento) que se faz memória, ele dever ser um *An-denken*.⁹ Mais adiante mostraremos que esse retorno rememorante é fruto de uma apropriação do que nessa tradição encontra-se impensado. Por isso, “*An-denken* significa, antes de mais, recordação, memória, rememoração” (VATTIMO, 1988, p. 154).

Outro aspecto a ser considerado é que, ao pensar estes termos, Heidegger não se encontra mais no horizonte semântico de **Ser e Tempo**, característico do que se nomeia Heidegger I, cujo marco temporal da produção do filósofo gira em torno de 1930 (ZARADER, 1990). Falaremos disso mais adiante, por enquanto, convém destacar que essa meditação sobre *Andenken* se consolida depois dos anos 30 do século passado e se circunscreve no que se nomeia Heidegger II, cuja marca maior é o abandono da primazia da analítica dos modos de ser do *Dasein*, na busca da retomada da questão do ser (RICHARDSON, 2013; ZARADER, 1990). Dizer isso, significa dizer que a discussão sobre *Andenken*, ainda que traga consigo o sentido de um recordar, de uma memória, não se relaciona à faculdade da memória humana ou, melhor dizendo, não está ligado aos modos de ser do ente que nós somos, mas a um recordar que traz consigo a rememoração da origem da Filosofia.

Mesmo que não estejamos no horizonte do tratado de 1927, convém sublinhar que, em **Ser e Tempo**, Heidegger (2012) apresenta um conceito importante que perdurará em seu modo de fazer Filosofia: o de destruição. Na obra em comento, Heidegger (2012, §6) apresenta a tarefa da destruição (*Destruktion*)¹⁰ da ontologia como umas das tarefas de retomada da questão sobre o sentido do ser; a outra é a analítica dos modos de ser do *Dasein*. A tradição ontológica é vista como responsável pelo esquecimento do ser e não faz o movimento questionante de averiguar em quais termos encontram-se suas bases. Tal tradição, segundo esse tratado, é responsável por ter tornado cada vez mais distante a possibilidades de

⁹Sempre é importante dar relevo ao fato de que o próprio termo sem hífen *Andenken* não tem o sentido de uma memória ou recordação como um ato cognitivo, mental, ligado à consciência. Isso porque próprio conceito de ser humano para Heidegger (2012, §12), o *Dasein*, não tem como marca que distingue o seu modo de ser-no-mundo, a consciência, mas a compreensão do sentido do ser, que é algo pré-temático, pré-teórico.

¹⁰ “A *Destruktion*” não “descarta a tradição ontológica”. Ela põe em risco suas “possibilidades positivas” e as confina dentro de seus “limites”. Ela critica não o passado, mas o presente e a abordagem predominante da história da ontologia (ST, 22s Cf. LXV, 221). *Destruktion* aqui soa similar a *Wiederholung*. Subverte as explicações atuais e tradicionais de, por exemplo, Aristóteles e também conceitos inquestionados que tacitamente derivam de um Aristóteles possivelmente mal compreendido. Ela não destrói Aristóteles; revela possibilidades ainda não percebidas de seu pensamento e retorna a “experiências” que o inspiraram. Heidegger não trata, contudo, todos os filósofos do mesmo modo. Com frequência (embora não em ST), lê Kant como um proto heideggeriano. Hegel recebe um tratamento diferente; ele encontra-se no modelo cartesiano: “Se há algum lugar onde é inteiramente absurdo procurar as ideias de ST, é em Hegel” (XXXII, 209). Mas nenhum dos filósofos que Heidegger “destrói” é inteiramente destituído de “possibilidades” para o seu próprio pensamento. Mais tarde, ele diz que, em ST, “*Destruktion*, como a ‘fenomenologia’ e todo questionamento hermenêutico transcendental, ainda não é concebida em função da história do **ser** [*seinsgeschichtlich*]””. (INWOOD, 2002, p.162).

se repetir a pergunta pelo sentido do ser e, em decorrência do esquecimento ou encobrimento que ela institui, “é preciso dar fluidez a tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram” (HEIDEGGER, 2012, p. 87). Esse aspecto da investigação heideggeriana visa buscar as raízes etimológicas e filosóficas de termos gastos usados pela ontologia tradicional, o que implica dizer que, o exercício de sua tarefa de destruição permanecerá em seu pensamento tardio. Esse pensamento deve voltar-se para a História da Filosofia buscando o que ainda queda como a-se-pensar, com o impensado. É preciso auscultar o esquecimento, se apropriar dele e buscar experiências de pensar que não lhes sejam tributárias. Esse passado aguarda ser auscultado devidamente.

Em Heidegger (2017), a utilização do verbete *Andenken* tem franca relação com a poesia homônima de Hölderlin, interpretada pelo filósofo alemão. Para se alcançar a violência¹¹ que Heidegger é acusado por inquirir interpretações destoantes da maneira tradicional de se abordar a obra do poeta, será valioso que se compreenda o que ele pretende com este Hino de Hölderlin. Visamos deixar claro que o conceito de *Andenken*, seja em sua interpretação poética ou como categoria filosófica, não se atrela a um sentido subjetivista. Apesar de se referir ao poetar de um poeta e ao exercício de auscultar de um recordar, Heidegger (2017) não entende a poesia como uma escrita proveniente de uma mobilização exclusivamente subjetiva¹² O relato de viagem ao estrangeiro não é uma lembrança desta natureza, mas, como aponta Cláudia Drucker (2015, p. 28), é uma “recordação pensante”. Werle nos faz ver que o Hino aponta para um outro pensar, aquele que se abre como um recordar (*andenken*) (WERLE, 2005). O que se deve recordar é o que se doa, o que se destina, o ser mesmo.

Nossa hipótese consiste em considerar que, não só o seu exercício de retorno à origem da História da Filosofia como História do esquecimento do ser, mas também sua meditação sobre a poesia de Hölderlin apontam para o caminho da construção de um pensamento que se faz memória do ainda impensado. Sobre a poesia de Hölderlin que relata uma viagem ao estrangeiro e se intitula *Andenken*, Benedito Nunes entende que “a figura do retorno ao país

¹¹ “Heidegger declaradamente faz uso de “violência [*Gewalt*]” para interpretar outros pensadores (LXV, 253). Suas justificativas são de que grandes pensadores deixam em seu pensamento muita coisa “não dita” (Ni, 158/ní, 134), de que toda “discussão [*Auseinandersetzung*] opera na base de uma interpretação que já está decidida e removida de qualquer debate” (NII, 110/niv, 70), e de que ele não está tentando produzir uma interpretação “historiologicamente [*historisch*]” correta, mas uma interpretação para preparar “historicamente [*geschichtlich*]” o “pensamento futuro” (LXV, 253)”. (INWOOD, 2002, p. 82).

¹² Isso se pode notar na passagem seguinte: “Trata-se unicamente de se isso é conclamado e chamado na palavra poetante e que de acordo com isso nos interpela, de que essa interpelação, quando fala, concerne à nossa essência, não, por exemplo, apenas ao “vivenciar” “subjetivo” de particulares a partir de nós ou ao “vivenciar” de “comunidades” presentes. Trata-se de se a essência do homem que se tornou a-historicamente planetário é levada a vacilar e se ela ganha, com isto, o cerne da meditação” (HEIDEGGER, 2017, p. 14).

natal [...] significaria a instância poética da recordação que **comemora**, retraindo-se ao impensado [...]” (NUNES, 1986, p. 282, grifo do autor). Indicaremos nesta dissertação que, atender a esse movimento de recordação e co-memoração do impensado, implica em buscar formas de pensar não devedoras da entificação do ser instituída desde o nascimento da Filosofia com a pergunta pela essência de tudo que há, a pergunta pela quididade. Foi esse o exercício de Heidegger em sua leitura sobre a origem da Filosofia

O conceito de recordação/memória/lembança, termos que podem ser versões em português de *Andenken*, pode se inserir em um horizonte sistemático em que os encobrimentos se instalam, pois o olhar sobre o conceito pode ser marcado pelo viés subjetivo. Isso é o que Heidegger evita. A ênfase, como veremos, é na tarefa do pensamento que rememora a origem da Filosofia. A discussão espreita a busca pela expressão de um recordar que seja encontrado na instauração de sua verdade, na gravidade da pergunta pelo ser. A discussão sobre *Andenken* será esmiuçada, na quarta parte, levando em consideração comentadores importantes no trato dessa temática e algumas obras específicas de Heidegger dedicadas ao tema. Dentre os comentadores e estudiosos do pensamento heideggeriano, destacamos Marlène Zarader (1990), Gianni Vattimo (1988), Drucker (2015), Benedito Nunes (1986), Michel Haar (1987), Hans-Georg Gadamer (2012),¹³ William Richardson (2003), dentre outros.

Nos perguntamos: por que o pensamento que se volta para a origem da Filosofia deve se fazer memória, ser rememorante? Esse é o problema que encaramos em nossa dissertação. Vimos que a resposta se atrela à figura do caminho usada por Heidegger para falar do percurso de retorno à origem da Filosofia, ao seu nascimento. Caminho este em que está delineado a interpretação heideggeriana da própria História da Filosofia, uma vez que, como veremos, Heidegger diferencia o marco temporal do início, de uma origem impensada que gerou o que se nomeia por Filosofia. O filósofo nos indica que a reconstituição da alvorada da Filosofia implica em perceber como a tradição elabora seu conceito cardeal, o ser. Em sua perspectiva, a Filosofia nasce com a pergunta pela quididade e, ao fazer essa pergunta visando uma essência imutável, esquece o modo como o ser se dá em sua verdade, como um mistério que sempre escapa à completa captura. Heidegger denuncia um esquecimento imperante na

¹³ Ao falarmos da obra de Gadamer *Hermenêutica em retrospectiva*, temos consciência de que a língua do original é a mesma de Heidegger e que não há polemica com a tradução de *Andenken*. Queremos chamar a atenção para a opção de tradução de Marco Antônio Casanova. Ele usa “pensamento rememorante” para o termo em alemão usado num capítulo que Gadamer fala de Heidegger e dos gregos. Como se sabe, Casanova é tradutor também de muitas obras de Heidegger e faz a opção de traduzir *Andenken* sem o hífen, por recordação, mas com hífen por pensamento rememorante. Na obra **Hino de Hölderlin “Recordação”** (HEIDEGGER, 2017) é que Casanova irá diferenciar as traduções pois a palavra portuguesa recordação aparecerá em seus diversos matizes da língua alemã, por vezes num mesmo parágrafo.

tradição: o esquecimento do modo como o ser de *doxa*, se faz verdade. Nosso problema gravita em torno do esquecimento do ser operado pela Filosofia, da tarefa de volta à Origem da Filosofia e da forma como essa tarefa do pensamento se configura como um exercício de memória

1.1 Metodologia

A metodologia desta dissertação é de natureza bibliográfica. Segundo Lakatos e Marconi (1992), a pesquisa bibliográfica compreende a sistematização de material publicado sobre o tema. O agrupamento e organização das informações são etapas de trabalho que culminam com a interpretação do material encontrado.

Essa escolha metodológica consiste em executar uma pesquisa em torno de argumentos e conceitos, a partir de um exercício de análise da evolução destes, da forma como comentadores e estudiosos pensaram suas devidas caracterizações e na problematização e no exame deste saber já constituído (GIL, 2002). Autores do campo da metodologia da pesquisa, como Gil (2002), nos fazem ver que esse tipo de pesquisa ocorre em etapas que vão desde definição do tema, do problema, delimitação do horizonte a ser pesquisa, fichamento dos textos escolhidos (fontes primárias e secundárias), debates com orientador e pares, análise de fontes secundárias (comentadores) e redação do tema.

A delimitação ou recorte do tema de pesquisa, o extrai do extenso universo de obra de Heidegger, aspectos relativos ao seu pensar tardio e ao passo de volta em relação à origem da Filosofia. Como indicamos acima, nos servimos de fontes primárias e de comentadores de Heidegger, além de dois dicionários relativos à sua filosofia. Além disso, cumpre destacar um recurso metodológico necessário, qual seja, a explicação da opção desse trabalho de não se servir de uma única tradução de *Andenken* devido à complexidade de versões em nossa língua. Já foi observado acima que não há consenso entre tradutores a respeito de uma equivalência sobre a versão portuguesa, se seria lembrança, memória ou recordação. Até mesmo a grafia com o hífen, usada às vezes por Heidegger, não é alvo de um consenso. Fez parte de nossos passos metodológicos não só entender o sentido deste conceito para Heidegger, mas compreender suas versões em língua portuguesa. Diante desse propósito pode se levantar uma objeção: ocorre uma limitação nas fontes que se encontram ao alcance desse trabalho, ao pretender conferir com exatidão o que Heidegger estava a dizer quando usava a palavra *Andenken* em suas meditações.

É certo que, ao consultar as fontes, pode-se encontrar frases soltas, ou até mesmo

parágrafos sobre *Andenken*, contudo, dentro da bibliografia que consta no fim desse trabalho não foi encontrado um texto integral ou mesmo esquema em que Heidegger desenvolve um exame sistemático sobre o que ele queria dizer ao escolher o termo *Andenken*. É de conhecimento geral que Heidegger tem uma obra intitulada **O hino de Hölderlin “Recordação (*Andenken*)”** (HEIDEGGER, 2017) e que na coletânea **Explicações da Poesia de Hölderlin** (HEIDEGGER, 2014), tem um capítulo com o nome deste Hino em que Hölderlin escreve seu regresso à sua terra natal. Portanto, poderíamos ser acusados de equívoco, uma vez que o filósofo alemão possui duas obras com o título *Andenken*. A primeira dessas obras diz respeito ao período que Heidegger ministrou três cursos sobre a poesia de Hölderlin. O seminário intermediário do trio foi publicado com o título do Hino homônimo. A investigação de Hölderlin não se restringe a esses seminários. Na trajetória do Heidegger há muitas citações, conferências e ensaios se ocupando dos escritos de Hölderlin. Apesar deste farto material, não encontramos uma obra específica sobre o sentido filosófico de *Andenken* no movimento de pergunta pela origem da Filosofia.

Sem termos encontrado um texto específico de Heidegger com muitos detalhes sobre o que seja *Andenken*, o desafio metodológico consistiu em rastrear, mapear e reunir os fragmentos dirigidos ao termo e, simultaneamente, realizar um inventário das formas traduzidas em português. Já foi expresso que não foi estabelecido, entre os especialistas do pensamento de Heidegger, um consenso sobre a tradução dessa palavra. Podemos adiantar que mesmo tomando o caso de um tradutor isolado, certas vezes nem esse estudioso conseguiu estabelecer uma correspondência única para essa palavra. Outros tradutores sequer deixam notas explicativas justificando a sua opção. Os textos que trabalham e que exercem uma tradução de *Andenken*, usam palavras que compartilham sentidos similares: memória, recordação, lembrança ou pensamento rememorante. Na parte oportuna dessa dissertação, serão apresentadas distintas versões e apropriações do termo *Andenken* e explicaremos, em que medida, o retorno à origem da Filosofia requisita um pensamento que se faz memória

1.2 Divisão da dissertação

A dissertação está dividida em quatro partes. A primeira parte é esta que se encontra em curso. Na primeira parte consta os conteúdos concernentes ao problema de pesquisa, seus objetivos, a metodologia empregada e um resumo sucinto dos temas que serão abordados nas partes seguintes.

Na segunda e próxima parte será explicada a forma que Heidegger entende o

nascimento da Filosofia e como este gira em torno da questão do ser. Nesta parte será delineado que o tipo de problema que mobiliza o empreendimento heideggeriano é a centralidade da repetição desta questão. Será detalhado como os gregos antigos foram os primeiros a se preocuparem em determinar o ser por imutável, o que, conseqüentemente, promoveu o que o filósofo nomeia de seu esquecimento. Serão dados passos com intuito de construir a argumentação de Heidegger para se esclarecer o que ele toma por Filosofia e como medita sobre sua origem. O texto central que dá os encaminhamentos e balizas dessa condução é a conferência **Que é isto – a filosofia?** (HEIDEGGER, 1973a), proferida na França em 1956. Outros textos darão amparo, entre eles, o **Introdução a Metafísica** (HEIDEGGER, 1999) e **Nietzsche II** (HEIDEGGER, 2007a).

Esse trabalho de dissertação visa examinar como, ao se dispor a examinar a origem da Filosofia, Heidegger busca empreender um modo de pensamento (*Denken*¹⁴) que se configura como um pensamento que se faz memória, como um pensamento rememorante (*An-denken*¹⁵). Nesta parte, nossa intenção é explanar sobre a maneira como filósofo alemão pensa a origem da Filosofia para examinarmos, em parte posterior, como seu passo de volta rumo à esta origem consiste num movimento de rememoração do que ainda está impensado.

Defendemos a hipótese de que o retorno heideggeriano à origem da Filosofia se faz como um exercício de memória, como um ato de recordação da maneira como o ser foi pensado e esquecido na aurora do fazer filosófico. Neste exercício de meditar sobre como nasce a Filosofia e, em que medida a questão do ser lhe perpassa, Heidegger nos apresenta um pensamento (*Denken*) que rememora e, ao invés de fazer um exame historiográfico das formas como a tradição pensou o ser, nos desvela as condições que operaram seu esquecimento e as condições impensadas que acolheram seu modo de doação. Antes de examinarmos esses apontamentos, cumpre indicar uma descrição dos passos indagadores a serem dados com o objetivo de explanar conceitos heideggerianos envolvidos na construção de nossa hipótese: as relações entre memória, pensamento e filosofar.

A questão norteadora da pesquisa consiste em indagar o que Heidegger entende por um pensamento (*Denken*) que retoma a origem da Filosofia buscando memorar os modos de destinação do ser. A ênfase na origem quase obriga o exercício de rememoração do passado, da forma como se deu o nascimento da Filosofia. Para se chegar à referida origem, primeiro convém nos determos na pergunta sobre o que seria a Filosofia: o filosofar seria promotor de

14 Inwood (2002): “*Denken* é ‘pensar. Heidegger explora a sua afinidade com as palavras *Dank*, *danken*, ‘obrigado’, ‘agradecer’, que antes significaram ‘pensar, lembrar’” (INWOOD, 2002, p. 142).

15 “O caminho com a história da filosofia é da ordem de um recordar (*An-denken*), de um pensar que se liga ao que foi pensado, tal como lemos no título de um hino de Hölderlin” (WERLE, 2012, p. 160).

um pensar que rememora (até a origem)? Ou se trata de outra forma de meditação?

Para alcançar as condições para responder as questões acima precisamos examinar como Heidegger pensa a origem (*arché/ἀρχή*) da Filosofia. Por que isso é necessário? Justamente porque sua proposta de um pensamento que se faz como recordação refere-se à tarefa de retorno aos gregos – cujo protagonismo no nascimento da Filosofia Ocidental é reconhecido pelo filósofo (HEIDEGGER, 1973a). Para tanto, temos que investigar como Heidegger empreende esse retorno e em que medida diferencia o início (*Beginn*) da Filosofia Ocidental – considerado a partir de um marco cronológico – da origem (*arché/Ursprung*) desta. O foco temático consistirá em perguntar em que medida começo e origem, a partir das possibilidades da língua alemã, se referem ao fenômeno originário. Em outros termos, em que medida se diferencia a origem e o começo da Filosofia. Examinaremos estas questões para, futuramente, nos perguntar em que medida o voltar à origem está pressuposto no ato rememorativo de reconstituição do início da Filosofia.

Ainda nesta parte, apresentamos um subtópico que disserta sobre as discussões do conceito de origem na obra heideggeriana. A principal comentadora a nortear os passos nesse trecho do caminho será a Marlène Zarader (1990). A estudiosa francesa apresenta três palavras utilizadas por Heidegger em suas obras: a intraduzível *Anfang*, *Beginn* (começo) e *Ursprung* (origem). Outros comentadores também oferecerão suporte para explanar as diferenças entre começar, iniciar e originar. É importante pontuar que esse debate não está descolado da afirmação heideggeriana que, com a Filosofia, em seu nascimento há mais de 2000 anos, se inaugurou o esquecimento do ser. Ao fim, pretende-se deixar esclarecido que, ao se voltar para o nascimento da Filosofia, Heidegger busca a origem (*Ursprung*) impensada num exercício de memória.

Na terceira parte é descrito como se constrói a História (*Geschichte*) do esquecimento do ser. São estabelecidos três momentos: a cunhagem da pergunta por Sócrates e o concomitante enquadramento do ser por *idea* por Platão. No segundo momento, será abordado como a preponderância do desvelado inibe a experiência de jogo entre o desvelamento e velamento. Nesse contexto será explanado sobre a experiência do conceito de verdade para pensadores pré-socráticos, antes do alvorecer da Filosofia. Por fim, o esquecimento do ser é reconhecido no sistema filosófico caracterizado por metafísica da presença. Para tanto, analisaremos o modo como o esquecimento do ser, segundo Heidegger, está reverberando nas obras de Aristóteles, na Filosofia Moderna e Nietzsche.

Na última parte é desenvolvido um exame sobre o sentido conceitual da palavra *Andenken*. Será discorrido que o esquecimento do ser não é uma realização humana, apesar de

sua instituição coincidir o nascimento da Filosofia com a pergunta socrático-platônica pela quiddidade. Para cumprir tal empreitada, será aberto um preâmbulo sobre o conceito de destino/destinação em Heidegger. Mais uma vez o texto que guia será **Que é isto – a filosofia?** Ao pensar a forma como o ser se destina, visamos construir as condições para examinar em que medida uma ação rememorativa, no molde do *Andenken*, não paga tributo à historiografia em sua atividade de reconstituição dos princípios. Como, para Heidegger o que prevalece é o aspecto originário, a relação de doação do ser em suas Épocas é o trajeto usado para inquirir tal rememorar. Um outro texto, intitulado **A sentença de Anaximandro**, oferecerá um maior aprofundamento em conceitos que são relevantes no pensamento heideggeriano, entre eles historiografia (*Historie*) e História (*Geschichte*).

Será apresentado que, nesse passo de volta rumo ao passado para meditar sobre a origem da Filosofia, o exercício de *Andenken* implica em considerar o ser como destino e o passado como algo ainda vigente porque é impensado. Para cumprir tal defesa, será exposta a maneira como comentadores importantes da obra heideggeriana interpretam *Andenken* e como o meditar de Heidegger sobre o tema implica em um diálogo com a poesia de Hölderlin.

2 HEIDEGGER E A ORIGEM DA FILOSOFIA

A questão norteadora de nossos próximos passos investigativos consiste em indagar que tipo de pensamento é conferido ao exercício de memorar sobre a origem da Filosofia. Entretanto, como indicamos acima, convém realizarmos passos prévios e um deles remete à seguinte ponderação: qual o posicionamento de Heidegger a respeito do nascimento da Filosofia? O que ele entende por Filosofia?

A pergunta “Que é isto – a filosofia?”, título homônimo de uma conferência por ele proferida, está compromissada em fazer um diálogo com a tradição. De modo apressado, poder-se-ia pensar que a pergunta para definir a filosofia necessitaria ser respondida com uma coletânea de enunciados dos diferentes pontos de vista sobre o tema como encontramos em manuais de História da Filosofia. A reunião dessas definições seria instrumentalizada com o propósito de alcançar uma fórmula geral. Esse não é o caminho eleito pelo filósofo alemão, uma vez que ele entende que penetrar filosoficamente na Filosofia não se reduz a possuir uma “grande erudição”. De forma alguma, o saber erudito se torna desqualificado para Heidegger (1973a) mesmo no que essa tarefa tenha a qualidade de conhecimento externo. O saber erudito filosófico serve a um largo espectro de utilidades: “a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado” (Idem, p. 213). No entanto, dentro de sua proposta no texto **Que é isto – a filosofia?**, trata-se de penetrar filosoficamente na Filosofia e entender o que palavra grega *philosophía* traz consigo enquanto convite a um diálogo com a língua grega e com o passado, com o seu surgimento.

A presente pesquisa entende que Heidegger nos encomenda um atravessamento na História da Filosofia rumo ao seu início. Qual será essa estrada de volta para o início? O que seria o passo de volta que Heidegger fala? Qualquer pesquisa que queira tratar do tema terá que lidar com um inventário de obras ou escritos dos principais autores da Filosofia? Fazendo isso não cairíamos num engano, ao desenhar um itinerário repleto da erudição por Heidegger criticada? Vejamos o que diz o filósofo:

Já faz muito tempo que dispomos dos diálogos de Platão, dos tratados de Aristóteles [...]. Possuímos os escritos e as cartas de Leibniz. Conhecemos a formulação integral e original das principais obras de Kant. Em si mesma, toda essa posse não nos oferece a menor garantia de que já “sabemos” o que as obras contêm. [...] A posse bibliotecária dos escritos dos pensadores não garante que sejamos capazes, ou dotados, para seguir no pensamento o que aí foi pensado. (HEIDEGGER, 1998, p. 52).

Para Heidegger (1973a; 1998) não basta recorrer ao texto escrito com uma postura

historiográfica para se acessar a força do pensamento filosófico. Tampouco basta elencar todas as definições de Filosofia expedidas por expoentes do pensamento filosófico-ocidental para conseguir uma definição do que seja a Filosofia. A História da Filosofia conserva seu legado através das obras bibliográficas, poder-se-ia argumentar. Esse caminho não é novidade, e parece uma informação vencida, sem merecer que reabramos uma nova discussão. No entanto, justamente para essa aparente obviedade, Heidegger (1998) fomenta um estranhamento. Os enunciados de Platão ou Aristóteles podem ser reduzidos a instrumental de ofício dos “historiadores” da Filosofia, mas não é esta a sua proposta. Trata-se de voltar-se para o legado com uma outra postura, uma postura que dialoga não só com o texto escrito, com o que foi pensado, mas com as condições de possibilidade deste pensar. Condições estas que, por vezes, seguem impensadas, não-meditadas. O filósofo se pergunta: “como haveríamos de pensar sem questionar? Talvez aqui – justamente aqui – o questionamento se depare com o inquestionável” (HEIDEGGER, 1998, p. 64). Nesta perspectiva, todo conhecimento merece ser experimentado pela questionabilidade, ou permanece inacessível na sua rigidez teórica.

Heidegger (1998) não critica um conhecimento que confere inteligibilidade aos enunciados de um texto, mas o procedimento que pode engessar tais enunciações ou tê-las por esgotadas. O entendimento não pode entregar toda sua segurança no acúmulo de conhecimento obtido através do escrito de um filósofo, pois o exercício do pensar é devolver o peso a algo que as proposições enunciam, ou melhor, endereçam. Heidegger (1999) diz que, mediante esse exercício, às coisas são devolvidas a si segundo sua própria medida, e é inquirido o seu próprio peso¹⁶. Na perspectiva do filósofo em comento, a restituição do peso é balizado pela busca sobre os modos como o ser foi pensado pela tradição. Esse argumento será esmiuçado no tópico 2.1 intitulado “Ao pensar o nascimento da Filosofia, Heidegger se interessa pela origem ou pelo começo?”, onde pretendemos diferenciar os termos. Por ora, entendamos que, para “seguir no pensamento o que aí foi pensado”, é preciso questionar a maneira como o ser foi meditado pela tradição e não apenas ter uma posse bibliotecária de obras de Filosofia. “Desse modo surgiu Heidegger no mundo filosófico como o pensador, que pretende re-petir desde seus fundamentos toda a tradição ocidental segundo a questão prévia

¹⁶ Em **Introdução à Metafísica** Heidegger está pensando sobre a maneira como a tradição pensou o ser em sua essência. Mas, ao invés de falar de essência do ser como se fosse possível reduzi-lo a algo imutável que vale para toda a História da Filosofia, ele nos fala de essencialização do ser. Transforma o substantivo essência em um verbo, com movimento, e diz que o ser se essência, se essencializa de diferentes formas, em diferentes épocas. Pensar assim, diz ele, significa devolver peso ao processo e requisita uma repetição da questão do ser em seu sentido. Segundo Heidegger, “A essencialização exige aceitar a gravidade diante do ente, ou seja, é pedido que se devolva o peso das coisas” (HEIDEGGER, 1999, p. 42).

(*die Vor-frage*) sobre Sentido e Verdade do Ser” (LEAO, 1974, p.116).

A crítica heideggeriana convoca para um contínuo exercício de confronto com a maneira como o ser foi pensado ao longo da História da Filosofia e o que se perdeu na forma como essa tradição se ateu ao ser. A expressão utilizada por Heidegger (1998) para indicar o que ele procura em seu debruçar-se sobre a tradição chama-se “a-se-pensar”. Por mais que se pareçam claros aos nossos olhos os conceitos da tradição e enunciados das obras filosóficas, o que interessa ao filósofo são as condições de possibilidade de surgimento de tais conceitos e enunciados, bem como saber se estes se ancoram num modo de proceder que esquece do ser em sua forma indeterminada de doação, se esquece que apesar de o ser estar em todos os entes não se esgota em ente algum, não se determina e é, em si mesmo, indeterminado.

E o que seria esta indeterminação do ser que tanto incomodou a tradição filosófica? Em **Introdução à Metafísica**, Heidegger (1999) indica que esta entendeu ser como um conceito indeterminado – já que tudo é e o ser não se esgota em ente algum – e, por conta disso, voltou-se para ele com o objetivo de lhe determinar o que é essencial, o que permanece, o que é necessário e universal. Ou então, ateu-se ao ser como Nietzsche, que considerou “conceitos supremos” como o ser “a última fumaça da realidade evaporante”¹⁷. Segundo Heidegger:

Ao propormo-nos agora perseguir o que está em questão na questão prévia, a saber o Ser, mostra-se logo a sentença de Nietzsche em sua plena verdade. Pois, considerando devidamente, o que mais significa para nós o Ser do que um mero som verbal, uma significação indeterminada, e tão incapaz de pegar, como o vapor? Sem dúvida Nietzsche tomava o seu juízo num sentido puramente negativo. Para ele o “Ser” é uma ilusão, que nunca deveria ter ocorrido. O “Ser” indeterminado, flutuante, como um vapor? De fato, é assim. Mas não nos queremos esquivar a esse fato. Ao contrário, devemos procurar esclarecer-lhe a facticidade, para atingir o panorama de sua imensa importância. (HEIDEGGER, 1999, p. 66).

Mesmo sendo indeterminado e evaporante, para Heidegger, o ser é o tema mais digno de questão. A sua indeterminação faz parte de seu modo de doação. Apesar da multiplicidade dos entes que compõem o real, todos têm em comum o fato de serem, pois tudo se recolhe no ser. No entanto, apesar de o ser estar presente em todos os entes, em tudo que se diz sobre os entes – já que sempre ao dizer algo sobre algo com o fito de dar uma definição usamos a palavra “é” –, o ser não se esgota em nenhum dos entes, não se deixa encontrar determinado em nada. Sua plenitude de possibilidade é a marca de sua indeterminação. (HEIDEGGER,

¹⁷ Heidegger refere-se a obra de Nietzsche intitulada **Crepúsculo dos Ídolos**, VIII, 78. Cf.: Heidegger, 1999, p.63.

1999). E é justamente essa indeterminação, como veremos mais adiante, que fez com que a Filosofia nascesse como um modo de perguntar que visava determinar o que é imutável, universal e necessário no real.

É preciso, então, retomar o ser como questão. Meditar sobre a forma como sua indeterminação constitutiva foi desconsiderada e o que se perdeu com esta desconsideração. Heidegger (1998, p. 52) conceitua o termo “a-se-pensar” para estimular essa busca pelas incompletudes e ausências que os pensamentos dos filósofos deixaram em seus escritos. “Porque o a-se-pensar se encontra na essência de um encobrimento, numa ‘obscuridade’”¹⁸ (HEIDEGGER, 1998, p. 47).

Convém esclarecer que se trata de uma falta que não aparece em forma de material textual, tal qual a ausência material dos textos dos pré-socráticos¹⁹. Se trata de uma dedicação ao que ainda falta ser pensado nos problemas filosóficos inscritos nas proposições que impugnam a indeterminação. O encontro com o pensar de Heidegger demanda o despertar para o que se vela, ainda que sejamos obrigados a lidar com enunciados, com a clareza e com algo que dê consistência para experiência do pensar. Para Heidegger (1973a), nos distanciamos da experiência fundamental do pensamento quando a Filosofia, em seu nascimento, se origina com a pergunta pela quiddidade de tudo o que há, pela pergunta pelo que permanece imutável, universal e necessário, apesar de toda indeterminação do ser. O esforço em **Que é isto – a filosofia?** consiste em reconstituir essa época grega do início e entender como se procedeu o que Heidegger nomeia de esquecimento do ser. Além disso, seu

18 Os temas do pensamento, por sua vez, pertencem ao encobrimento, segundo Heidegger (1998). Encobrir e des-encobrir são movimentos que não competem entre si ou se opõem, mas se complementam. Eles se referem à maneira como Heidegger compreende o sentido da palavra grega ἀλήθεια. Falaremos disso mais adiante.

19 Os filósofos pré-socráticos enfrentam um inconveniente suficientemente frustrante: não se possuem obras integrais. No caso de Heráclito, os trechos que se possui, publicados na atual coletânea (DIELS, 1912, apud HEIDEGGER, 1998), foram extraídos de autores contemporâneos de Heráclito ou escritores próximos historicamente. Esses fragmentos tornam inacessíveis o contexto que constituiria a unidade do próprio escrito de Heráclito, segundo a interpretação de Heidegger (1998). Para Heidegger (1998) apenas restam “destroços” e “fragmentos”, caso se coteje referir ao que se “possui” das palavras heraclitianas. Adotando uma abordagem não convencional, Heidegger (1998) defende que a privação dessas palavras torna original o procedimento de retomada. Para ele, “[...] nasceu a esperança de se reconstruir o todo a partir dos destroços remanescentes, tal como se pode fazer com os cacos de uma taça ou de um vaso grego. Mas as coisas não são tão simples assim, no que se refere aos fragmentos de Heráclito. Os cacos de uma taça encontram-se reunidos num mesmo lugar de escavação. Além disso, possuímos outras taças inteiras e bem conservadas. O escrito de Heráclito, no entanto, foi concebido uma única vez. Aqui não existe nenhum objeto de comparação possível” (HEIDEGGER, 1998, p.51). Esses questionamentos reúnem elementos que caracterizam o pensamento que deve se fazer memória, dentre eles, colecionar, recordar, preservar, conservar, guardar, garimpar, e as deslocam para a experiência do a-se-pensar. Essa experiência do a-se-pensar diz respeito às lacunas e incompletudes do conhecimento da obra (no caso de, Heráclito é literalmente fragmentado) e da própria experiência do pensamento. Heidegger (1998) defenderá que caso fôssemos presenteados com o livro de Heráclito, seriam dispensados os filólogos de trabalhar na reconstrução do texto e correríamos o risco de engessamento do que Heráclito escreveu. Para o filósofo alemão, é uma benção que estejamos privados da integralidade do livro, pois assim se dedica maior atenção às brechas que dispomos.

esforço se encaminha na direção de nos mostrar o que merece ser pensado, o a-se-pensar. Visamos explicar melhor estes posicionamentos característicos do empenho da Filosofia heideggeriana – o que implica examinar o sentido do termo quiddidade, da maneira como se pensa o conceito de Filosofia e em que medida esta inaugura o esquecimento do ser. Faremos isso a seguir e na próxima parte.

Iniciemos com a pergunta pelo que é Filosofia e pelo seu nascimento. Heidegger (1973a, p. 217) se pergunta para onde está a caminho aquilo que se chama, desde Platão, “Filosofia”? A discussão tratada nas linhas abaixo é sobre o nascimento da Filosofia e como esse evento marca o esquecimento do Ser. Para o filósofo alemão, o que faz nascer a Filosofia e a separa do pensamento é a pergunta pela quiddidade. Examinaremos a diferença entre Filosofia e pensamento para Heidegger, mas temos como tarefa preliminar falar do que ele concebe como o nascimento da Filosofia. Sócrates é entendido como o seu fomentador com a pergunta que tanto enunciava na pólis grega: o que é isto?

Na conferência **Que é isto – a filosofia?** Heidegger (1973a) tece críticas a respeito da pergunta socrática pela quiddidade veiculada pela pergunta “que é isto?” (*ti estin*). Lembremos o que significa a quiddidade neste contexto. O *τι εστιν* (*ti estin*) significa, em grego, “o que é”. E esta, a pergunta pelo que algo é, pela quiddidade, marca o início da filosofia. O *τι*, quer dizer ‘que’ em grego. *Εστιν* (*estin*) é uma conjugação do verbo ser, no grego “é”. “*τι εστιν* (*ti estin*), o que seja uma coisa, é o que chamamos de questão da ou sobre a essência” (HEIDEGGER, 2021, p. 244). Como dissemos anteriormente, a *essentia* de algo responde à pergunta “o que é (um ente)”? O filósofo prossegue explanando na conferência: a pergunta, pelo que algo seja, é multívoca. Isto quer dizer: na partícula ‘que’ está embutida a essência predominante que designam as Épocas que cada respectivo²⁰ filósofo foi capaz de captar. Para Heidegger, a Filosofia nasce na busca pela essência, com a pergunta pelo que faz algo ser o que é, ou seja, nasce com a pergunta “O que é?”, *ti estin?*

Aquilo que o ‘que’ significa se designa o *quid est, tò quid*: a *quidditas*, a quiddidade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas

20 Sobre as definições do que seja “ser” em cada Época da filosofia, ou melhor, em filósofos centrais da História da Filosofia. Heidegger (1973a), nos indica que o “ser” adquire uma estrutura que resulta no enunciado de caráter geral a partir de sua transformação em algo imutável, a partir de sua entificação. Para Aristóteles é a *ἐνέργεια*, em Platão, a *ἰδέα*, Descartes, o *cogito*. Heidegger (1999) reconhece em Nietzsche a designação do “ser” por fumaça evaporante; em Hegel, por imediato indeterminado (HEIDEGGER, 2010, p.182). Seguindo essa catalogação, é possível ir enfileirando as designações que o “ser” foi encontrado pela co-respondência de cada filósofo na história da disciplina. O que há em comum? A determinação do ser e o esquecimento de que não é possível defini-lo ou enquadrá-lo em uma forma determinada de doação porque, em seu modo de essencialização, há algo que sempre escapa. Falaremos disso mais adiante quando nos ativermos ao conceito de *alétheia*.

épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí*. Ele significa precisamente a *idea*. O fato de nós, quando perguntamos pelo *tí*, pelo *quid*, nos referimos à *idea* não é absolutamente evidente. Aristóteles dá uma outra explicação do *tí* que Platão. Outra ainda dá Kant e também Hegel explica o *tí* de modo diferente. Sempre se deve determinar aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí*, o *quid*, o ‘que’. Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega. (HEIDEGGER, 1973a, p. 213).

No texto **Que é isto – a filosofia?** Heidegger (1973a) apresenta esta argumentação e indica que a pergunta pelo que seja a Filosofia tem proveniência grega. O filósofo aponta o “caminho” que culmina nessa assertiva: a escuta da palavra originária “Filosofia”. Ao se colocar na meditação sobre a Filosofia e sua tarefa recorrente de dar definições, o deparar-se com o conceito de quiddidade se torna inevitável. Nesta mesma conferência, nos indica que os que vieram antes de Sócrates, os pré-socráticos, não se atinham a esta busca pela essência imutável e, por isso, não podem ser considerados filósofos, mas pensadores. Heráclito e Parmênides, para Heidegger (1973a), não eram “filósofos” e sim os maiores pensadores. O termo “maiores” não é tomado no sentido de cálculo de um rendimento, mas aponta para uma outra dimensão do pensamento: aquela que suporta a indeterminação dos modos de doação do ser e pensa em homologia a isso.

O pensar, certamente, se dirige a temas que são tratados pela Filosofia e, com os passos nessa direção, conferem a estes uma escuta (HEIDEGGER, 1973a, p. 212). No pensar, o ser é acessado do modo como ele se mostra, sem a pretensão de lhe imprimir uma determinação quiddiativa. Não se pergunta “o que é isto – o ser do ente?”, mas se pensa em homologia – numa relação horizontal com o que se mostra – suportando o fato de que o ser não se esgota em categoriais. O dar-se do ser, o que tanto espantava o homem grego, é suportado em sua indeterminação. Em outros termos, o dar-se do ser – diz Heidegger (1973a), o *sophón* – era recebido pelos pré-socráticos em um corresponder. Estes estavam em acordo com o *sophón*, com o dar-se do ser. Heráclito menciona um *anér philósophos*. Esta expressão, contudo, não deveria ser meramente traduzida por “um homem filosófico”, mas deveria conter o sentido daquele que *philein*, que ama o *sophón*, aquele que está em harmonia, em *homolegein* com o *sophón*. Neste sentido, “acordo é harmonia. O elemento específico do termo *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonía* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente uma disponibilidade de um para com o outro” (HEIDEGGER, 1973a, p. 215).

Do que foi exposto, dá para marcar a diferença entre pensamento e Filosofia.

Enquanto o primeiro se dirige ao *sophón* em acordo e harmonia, a segunda aspira determinar a essência em tudo que há. Em função disso, o perguntar da pergunta sobre o que é a Filosofia implica em uma interferência para o escutar das palavras pensantes desde seu alvorecer. Para Heidegger, não há escapatória diante da sanção conferida na pergunta pela quiddidade. A pergunta pela quiddidade coloca empecilhos para a escuta e, conseqüentemente, para que se exerça o pensar. A quiddidade emoldura, com seus pressupostos filosóficos, o que será escutado. O foco na questão da quiddidade deu, simultaneamente, consistência e forma à Filosofia, restringindo os modos de o ser de um ente ser acessado e escutado. A pergunta pela quiddidade é categórica ao produzir o “escutado”, sobrepondo-se no “modo como é dito e silenciado o que se ouviu” (HEIDEGGER, 1973a, p. 218).

Nessa direção, problematizar a quiddidade é comprometer-se em criar um espaço necessário para escutar o esquecimento do ser. O ser foi esquecido não porque não foi questionado, não porque não foi alvo de tradições filosóficas. Ele foi esquecido em seu modo de doação, ele foi esquecido em sua indeterminação. Para Heidegger, visar o ser buscando determinar sua essência imutável é o mesmo que esquecê-lo em seu modo de doação. Ao tentar categorizar o ser em sua determinação, Heidegger (2008a) nos faz ver que a Filosofia tentou entificar o ser, esquecendo-se de sua diferença ontológica com o ente. Segundo Pessoa (2007)

Podemos compreender formalmente essa afirmação esclarecendo que a diferença entre ser (*Sein*) e ente (*Seiende*) corresponde à diferença entre o infinitivo e o particípio presente do verbo ser. Ente indica o que se efetua, tudo que é real e efetivo; ente é a realização do ser, o que é. Distinto do efetivo que, assim, aparece como real, o ser, enquanto infinitivo verbal, se dá na possibilidade de o ente aparecer – ele é o seu princípio original. Como princípio dos entes, origem de tudo que é, o ser não é um fundamento por detrás (aquém ou além) dos entes; o ser se dá como o viger do aparecer que permanece latente em tudo que aparece; o ser é a possibilidade do aparecer, que se oculta em todo ente que aparece – como vigor do possível, o ser se encobre no que se realiza. O esquecimento da verdade do ser em favor da avalanche do ente ocorre, primeiramente, por essa tendência constitutiva de o aparecimento do real encobrir a vigência de sua possibilidade. (PESSOA, 2007, p. 79).

O esquecimento do ser anuncia a sua entificação, anuncia a impugnação de sua indeterminação como algo que deve ser digno de ser pensado. O nascimento da Filosofia é, para Heidegger (1973a), o nascimento de um aspirar ao ser não a partir de um acordo com seu doar-se retirando-se, mas a partir da sanha de lhe determinar a essência. O ser, tal como ele se

mostra, é deixado de lado em favor de sua entificação (HEIDEGGER, 1999)²¹. O que se opera aqui é uma confusão entre ser e ente, o esquecimento da diferença ontológica. “Desde tempos antigos, ‘o ser’ assume o lugar do ‘ente’ e vice-versa, este assume o lugar daquele, os dois por assim dizer co-impulsionados em uma estranha confusão ainda impensada” (HEIDEGGER, 2008a, p. 352)

A tarefa da meditação heideggeriana implica em pensar essa confusão e desatar os nós que esconde a diferença entre pensar e filosofar. Pois à medida que se compreende os compromissos embutidos na pergunta “O que é?”, se desmancha os obstáculos para perceber as determinações até então nebulosas para o ser. Nessa diluição, se abre a audição daquilo que se escuta no ato de escutar, na proximidade com o ente, na correspondência com o ser.

Heidegger (1973a) nos aponta que a Filosofia nasce do espanto (*thaumázein*) diante do real, diante do fato de as coisas serem o que são e como são. O ser espanta porque une todas as coisas numa identidade (pois todas as coisas são) e, ao mesmo tempo, as preserva em suas múltiplas diferenças. “Impelidos por este espanto, começaram eles (os gregos) a filosofar. Tão logo a Filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso” (HEIDEGGER, 1973a, p. 219).

Através da compreensão dessa estrutura filosófica alojada na forma de acessar o que espanta, vêm à luz os filtros que impermeabilizam o exercício da escuta. Perguntar pela quiddidade significa pôr em suspenso a dinâmica de doação do ser, que se dá e se retira. A pergunta “O que é – isto?” é uma pergunta que reduz o horizonte do pensamento pois essa busca, centrada na essência, transforma o pensar em filosofar. E para ilustrar o texto, que em certa medida reconstitui o início da Filosofia, Heidegger (1973a) repete as perguntas desenvolvidas por Sócrates, Platão e Aristóteles. Dentre os exemplos citados estão: “que é isto – o belo?”, “que é isto – o conhecimento” e “o que é isto – a natureza”?

Indo além da busca das rotas rumo à definição das categorias (belo, conhecimento e natureza) através do ‘que’, Heidegger (1998) se preocupa em pensar a questionabilidade da pergunta “que é isto?”²². Neste ponto se impõe a tarefa de meditar sobre o ato mesmo de

²¹ O vazio do ser é enchido em favor do ente, diz Heidegger em **Introdução à Metafísica** “Posto que a significação e o conceito de 'ser', possuem a máxima universalidade, a metafísica, como 'física' já não pode, para uma determinação maior, alçar-se mais alto. Assim, resta-lhe apenas um caminho: descer do universal para o ente singular. Desse modo se enche o vazio do conceito ser a partir do ente” (HEIDEGGER, 1999, p.113).

²² Apesar de não estar no escopo desta dissertação uma discussão sobre a maneira como os romanos se apropriaram do pensamento grego, convém informar que, para Heidegger (2008), a quiddidade, semelhante ao vocábulo enraizado do latim *quidditas* ou *essentia*, se trata de uma denominação póstuma de experiência com o ser ainda sobrevivente no mundo grego até Aristóteles. Nesta dissertação, interessa-nos, apenas, o exame da ideia heideggeriana de que a filosofia nasce com a pergunta “que é isto?”. Nomeada por ele como pergunta pela quiddidade, mesmo que o termo *quidditas* seja tardio.

perguntar. A questão (em sua forma essencial) tem íntima relação com a Filosofia ocidental em sua tentativa de determinar o que é indeterminado, o ser em sua verdade. Esta Filosofia já nasce, diz Heidegger, como metafísica e como esquecedora do ser. Não se trata de qualquer forma de perguntar, de saber, mas de um saber que origina a Filosofia como metafísica, como uma forma de pensar que, como vimos anteriormente, visa o que é imutável, essencial, universal e necessário. Heidegger medita e pretende desentronizar a primazia desta forma de perguntar, responsável pelo nascimento da Filosofia e consecutivo embotamento de tudo que não esteja neste lastro.

O primado do o-que-é traz consigo o primado do próprio ente sempre naquilo que ele é. O primado do ente fixa o ser como o *κοι νόv* a partir do *ἔv*. O caráter distintivo da metafísica está decidido. O uno como unidade unificadora torna-se normativo para determinação subsequente do ser. (HEIDEGGER, 2007, p. 353).

A pergunta pela essência é, para Heidegger, a pergunta que inaugura o esquecimento do ser. Isso porque não pensa em acordo, em harmonia com sua doação indeterminada, mas a partir da pretensão de determinar o que permanece determinado, necessário e universal, no que espanta a todos: o ente no ser. É importante ressaltar que não condiz essa experiência com um evento passado, por se tratar de esquecida. Mesmo esquecida, a experiência continua vigente, ela é. Porém permanece impensada e não-reconhecida, exigindo o exercício do a-se-pensar. Esse exercício implica numa volta ao passado, num passo de volta rumo ao nascimento da Filosofia. Mais do que isso, implica numa diferenciação entre origem e começo da Filosofia, o que faremos no tópico abaixo.

2.1 Ao pensar o nascimento da Filosofia, Heidegger se interessa pela origem ou pelo começo?

Marlene Zarader (1990) faz um estudo específico da obra de Heidegger com foco sobre o conceito de origem. Para a comentadora francesa, lidar com esse pensamento é preciso estar consciente de uma semântica heideggeriana. Ou seja, a tematização do pensamento de Heidegger está permeada pelo que a estudiosa chama de “língua heideggeriana”.

Dentro desse vocabulário específico, quais são os termos que se referem a origem? Zarader (1990) nos indica que a língua alemã do cotidiano oferece três possibilidades: *Beginn*, *Anfang* e *Ursprung*. Vejamos a medida e o sentido que cada uma carrega. Esses termos

possuem nuances, que marcam distinções de significado entre si já na língua francesa, diz Zarader (1990). Porém, é importante perceber que eles requerem uma penetração no pensamento para além de uma simples exploração de aspectos da linguística. Os componentes da língua são combustíveis para que o problema do ser, nos moldes proferidos por Heidegger, ganhe combustão. Esse argumento é confirmado pela autora que espera discernir “o indício de uma reserva, de uma latência ou de um prévio” (ZARADER, 1990, p. 30) nas diferenciações realizadas.

Em dois desses três termos, Zarader (1990) faz correspondência com palavras da língua francesa, o idioma nativo da escritora. Quais sejam: *Beginn* e *Ursprung*. Mas, cremos que devemos começar pelo mais enigmático, e que a comentadora prefere não traduzir: *Anfang*. A estudiosa coloca os termos que motiva essa qualificação e explica sobre o tema que Heidegger queira colocar em ação por meio do *Anfang*.

É preciso informar que Heidegger se permite a um diagnóstico do uso cotidiano assistido dessas palavras, para logo em seguida conferir a esses termos um sentido particular. Dessa forma, acompanhemos a discussão sobre a primeira a palavra, *Anfang*. Zarader (1990) nos aponta que *Anfang* provém do verbo alemão *fangen*, que significa capturar ou captar. Considerando essa ligação, deduz-se que *Anfang* seja “‘a primeira captura de’ (...), lembra o ‘primeiro lance do jogo’ e evoca essa mesma ideia de pôr em marcha ou de pontapé de saída [...]” (ZARADER, 1990, p. 31). Nessa reunião de termos opera uma diferença, já que o segundo termo da língua alemã, *Beginn*, tem o sentido de iniciar de um começo. Zarader (1990) explica que quando se efetua tal começar (o último referido), está embutido a ideia de duração. O início de algo é marcado, delimitado e tem uma ênfase no tempo. Pois o começo supõe um período que dura na execução de uma ação.

Retornemos ao sentido heideggeriano de *Anfang*. Em sua tese de doutorado, Santos (2016, p.165) enfatiza que a palavra que Heidegger utiliza para nomear início é *Anfang*. O autor nos alerta que este termo não pode ser pensado do ponto de vista cronológico, “antes, ele indica um comando vigente, um princípio atuante no qual algo se sustenta no que é. Nesse sentido, o termo evoca o grego ἀρχή em seu significado forte, como comando, princípio regente” (SANTOS, 2016, 162). Santos nos remete a uma passagem da obra *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* em que Heidegger esclarece a diferença entre começo (*Beginn*) e início (*Anfang*) com o exemplo de uma condição meteorológica: a mudança de tempo. Esta começa (*beginnt*) com uma tempestade, mas o seu início (*Anfang*) consiste numa precedente mudança atmosférica. A tempestade é o começo como um marco da mudança de tempo, mas o início precede ao fenômeno da tempestade, ele implica em

movimentações das circunstâncias atmosféricas. Em suma: o começo é aquilo com que marca o aparecimento de algo, mas o início é aquilo de que este algo surge.

O termo *Anfang* muitas vezes é usado no sentido de início, mas também como origem. E, como dito acima, nos remete ao sentido grego de *arché*, de uma origem que não ficou para trás temporalmente, mas que vigora em nosso horizonte porque é um passado vigente. Como afirma Ribeiro (2004, p.204), Heidegger concebe esse início, essa *arché* “[...] como uma origem (*Anfang*) que não se encontra fossilizada atrás de nós, mas nos envolve, atraindo previamente a si tudo o que se manifesta, constituindo-se como o a-ser-pensado”, que tem os contornos delineados na obra **Heráclito** (HEIDEGGER, 1998, 186):

Para nós é estranho, e deve permanecer estranho, que a verdade seja a essência originária do ser, seja a própria origem. Se, no entanto, como observamos anteriormente, a origem não é o que se encontra atrás de nós, mas o que nos envolve como o que, de antemão, atrai para si e erige para si tudo o que vigora, e o que só nos advém vigorando primordialmente.²³

É importante recapitular o que foi dito anteriormente. O pensamento enunciado por Heidegger (1998), por mais que necessite se adequar e transmitir-se no formato teórico, a todo momento está atritando com a tradição. Atraindo para sua meditação uma região que não compactua e mesmo faz violência aos pressupostos da tradição, pois está radicado na retração e obscuridade próprias do dar-se do ser. E mesmo diante da posse bibliotecária que nos possibilita empreender uma pesquisa filosófica, sua pergunta não é pelo que foi pensado, mas pelo que permanece como o a-se-pensar. O texto é índice de um comportamento: a escuta e abertura para o inaudito, o impensado, o a-se-pensar. Esse a-se-pensar se atrela à verdade do ser; sobre a interpretação heideggeriana desse tema a partir dos gregos adiantamos que este assunto será abordado mais à frente, na parte seguinte, a terceira. Por ora, convém destacar a necessidade de suportar a indeterminação do ser e a necessidade do passo de volta rumo ao nascimento da Filosofia. Para tanto, estamos executando a diferença entre *Anfang* e *Beginn* para indicar o rumo que esse passo de volta (*Schritt zurück*) em direção ao nascimento da Filosofia²⁴.

Depois dessa breve recapitulação, o interesse desse tópico é pontuar os aspectos do que seja a origem da Filosofia. É importante repetir a negação de Heidegger (1998) quanto

²³ “Es bleibt befremdlich für uns und muß befremdlich bleiben, daß die Wahrheit das *anfängliche* Wesen des Seins, der *Anfang* selbst ist. Wenn jedoch, wie wir früher anmerkten, der *Anfang* dasjenige ist, was nicht als Vergangenes hinter uns, sondern als das alles Wesende im vorhinein an sich ziehende und an sich fangende uns schon überholt hat und uns vorauswesend erst auf uns zukommt [...]” (HEIDEGGER, 1994, p. 175-grifo nosso).

²⁴ Cf. Ribeiro (2008) e Heidegger (1998).

aos esquemas de precedência da origem. Para ele a origem não ficou atrás de nós, mas vigora por um dia ter sido (*Gewesen*). Mas se a origem não está no que passou, como se pode acessá-la? O verbo é vigorar. O que vigora é anterior ao começo e, segundo Heidegger (1998), não se refere a uma necessidade de determinação de essência constante e imutável, ou algo subsistente, que permanece na Filosofia desde Sócrates. O começo (*Beginn*) é marcado pela pergunta acerca da quiddidade e tudo que daí surge seria uma continuidade que toda a metafísica embarcou e nunca pode notar que se esqueceu de algo na partida.

Zarader (1990) reconhece um dos traços fundamentais da *Anfang*. Esse traço explora a sua “radical anterioridade”. De caráter ontológico, é um início que é prenúncio. Se trata de um começo originário, de um início prévio, por vezes em justaposição ou equivalência com *Ursprung*, o terceiro termo. Vejamos o que Heidegger afirma sobre a diferença entre começo (*Beginn*), princípio originário (*Anfang*) e origem (*Ursprung*) ao analisar o poema “Germânia” de Hölderlin:

O começo é aquilo com o que algo se inicia, o princípio (*Anfang*) é aquilo de onde isso vem. A Guerra Mundial principiou (*fing an*) há séculos na História espiritual e política do Ocidente. A Guerra Mundial começou com escaramuças em postos avançados. O começo é cedo deixado para trás, desaparecendo na continuação dos acontecimentos. O princípio (*Anfang*), a origem (*Ursprung*), pelo contrário, evidencia-se primeiramente por entre os acontecimentos e só no fim destes é plenamente presente. Quem começa muita coisa, muitas vezes nunca chega ao princípio (*Anfang*). Acontece que nós humanos nunca podemos principiar com o princípio (*mit dem Anfang anfangen*) – disso só um deus é capaz – pelo contrário temos de começar, insto é, partir de um início que só conduz à origem (*Ursprung*) ou a indica. (HEIDEGGER, 2004, p. 11).

Como se nota, em sua análise do hino “Germânia”, Heidegger (2004) usa o exemplo da Guerra Mundial para marcar a distinção entre o começo (*Beginn*) e o princípio originário (*Anfang*) que equivale à origem (*Ursprung*). A Guerra começou com os combates de postos avançados, mas tal começo logo desaparece na sequência dos fatos. A origem da guerra, contudo, remete a tensões e conflitos de séculos da História Ocidental. A origem só se torna clara no decurso do processo e precede o começo. O *Anfang* “é a fonte inaparente de onde ‘brota’ (*entspringt*) o processo, e em direção ao qual o começo não pode fazer mais do que ‘apontar’” (ZARADER, 1990, p. 31-32). Para Zarader (1990), *Ursprung* é um termo tão forte na língua heideggeriana que este assimila o *Anfang*.

Fazer um retorno aos gregos é também ultrapassar um limiar que atravessa um começo e rompe no presente. Heidegger (1973a) nos faz ver que a investigação deve ser reconduzida

para um novo âmbito, não somente para o começo datado da Filosofia – que cronologicamente se situa temporalmente muito distante – mas para a origem, para a *arché*, como um passado que ainda se faz presente. Um passado envolto no encobrimento que o retorno aos problemas relacionados à origem da Filosofia, pede-se ao filósofo contemporâneo “um passo de volta”.

Este regresso evidentemente não se refere a um retorno a tempos mortos para experimentar de forma artificial seu rejuvenescimento. O tornar atrás designa aqui a direção para aquele lugar (o esquecimento do ser) a partir do qual já a metafísica recebeu e conserva sua origem. (HEIDEGGER, 1969, p. 59).

Então, vê-se que a Filosofia conserva em sua estrutura interna a pergunta pela quiddidade, ao adequar o acesso ao modo de doação do ser a enunciados que visem estabelecer o que é determinado, universal e necessário. A Filosofia nasce como uma inquirição do real que visa estabelecer o que nele permanece e é passível de determinação. Para Heidegger (1973a, p.212), “[...] a Filosofia é grega em sua essência – e grego aqui significa: a Filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver”. Essa origem não ficou para trás como um marco no tempo, ela se faz presente em nosso horizonte, afinal, “[...] nós mesmos fazemos parte desta origem, mesmo então quando nem chegamos a dizer a palavra ‘Filosofia’” (Heidegger, 1973a, p. 214).

Desde a perspectiva heideggeriana, a Filosofia teve a outorga do esquecimento no começo de sua história e perdura até seu acabamento. Enquanto se faz como metafísica, a pergunta pelo que é essencial permanece marcada pelo esquecimento, e se torna sua marca. E o esquecimento contribui para a própria sustentação da metafísica, “constitui o impulso desconhecido, mas constante da investigação metafísica” (HEIDEGGER, 1999, p. 49).

Steiner (1978) observa uma escrita curiosa da conferência aqui tratada, quando Heidegger (1973a) propõe traduzir sua audição do que se conserva do início da época grega através da língua grega. A experiência com o ser decorrente da busca pela quiddidade é uma experiência grega que perdura enquanto Filosofia e, por isso, não ficou para trás. Nesse sentido,

Ao indagar sobre “é-idade” e “quiddidade”, referindo essa indagação à “filosofia”, “somos peculiarmente convidados a retornar” ao manancial grego. Somos “propriamente chamados de volta a essa origem, reclamados para ela e por ela, tão logo pronunciamos as palavras da pergunta: ‘Que é isto – a filosofia?’”, não apenas em seu sentido literal, mas meditando seu

sentido profundo”. Em alemão, “origem”, “fonte” pode ser *Herkunft*, literalmente o lugar de onde viemos, a “proveniência de nossa vinda”. *Zurückgerufen* e *re-klamiert*, de Heidegger, têm uma contundência quase física. Há uma “re-vocação”, um “chamamento de volta” ao lugar de nosso começo e instauração. É o da fala e do pensamento grego ou, mais exatamente, da “fala-pensamento”. (STEINER, 1978, p. 27).

Steiner (1978) esclarece que algo solicita uma escuta; o que seria? A palavra da língua grega *Φιλόσοφος*²⁵. Na língua está inscrito uma experiência de pensamento. “A língua grega [...] é o abrigo da origem” (ZARADER, 1990, p. 77). A sedimentação da experiência, conservada na língua e pela tradição esquecida através da interpretação posterior, ainda esconde um chamado de retorno para a origem da Filosofia. A “re-vocação” é um pedido de repetição da inquietação originária diante do que espantava, não obstante ter sido apagada pelo esquecimento do ser no soar original. Através de tal conferência, Heidegger (1973a) busca devolver audição e ressonância a esse esquecimento. Ele quer redirecionar o pensamento para esse caminho inaugural. Apenas na origem (*arché*), em sua relação íntima com a língua grega, é possível fazer a experiência que torna possível a audição desse chamado “quase físico”, nas palavras de Steiner.

Ao remontar ao princípio da Filosofia radicado na Grécia, Heidegger (1973a) afirma que “a língua grega é portadora de conhecimentos históricos sobre a fala” (Idem, p. 212). A reconstituição desse início originário ocorre devido ao contato com o componente impensado depositado na língua, nesse caso, a grega arcaica. A compreensão das relações entre língua e escuta pode ser acompanhada no comentário de Zarader (1990) sobre a audição das palavras originais, que em **Introdução à Metafísica**, Heidegger (1999) nomeia de palavras fundamentais (*Grundworte*) dos primeiros pensadores, quais sejam, φύσις (*physis*), ἀλήθεια (*alétheia*), νοεῖν (*noein*), λόγος (*logos*). A experiência que essas palavras portam não era tratada como uma inquietação epistêmica por parte dos gregos. Os gregos da antiguidade não se detinham numa reflexão sobre essas palavras. As palavras tal qual conhecem-se hoje, obedecem a um parâmetro de interpretação posterior. Na cultura grega essas palavras seguiam seus usos no cotidiano do mundo grego. Um exemplo: a opção de Heidegger por desvelamento (*Unverborgenheit*), na tradução de a ἀλήθεια, é uma abertura para se escutar “o

²⁵ Na obra **Que é isto – a filosofia?**, Heidegger (1973a) destaca que o termo “*philosophos*” foi legado por Heráclito no fragmento 35 (DIELS, 1912, P.85) e remonta aos pensadores originários (HEIDEGGER, 1998), homens que pertenceram aos preparativos do que culminou no nascimento da filosofia. É importante reforçar que, para o pré-socrático Heráclito ainda não existe a *philosophía*. (HEIDEGGER, 1973a, p. 214). “Originariamente esta palavra (*philosophos*) é um adjetivo como *philárgyro*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. [...] Um *aner philosophos* não é um homem ‘filosófico’. O adjetivo grego *philosophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos filosófico, *philosophique*” (HEIDEGGER, 1973a, p. 214-215).

que eles não pensavam” (ZARADER, 1990, p. 78).

Zarader (1990) acentua que essa escuta se diferencia da busca, comum aos tradutores, por uma maior precisão ou literalidade do que foi dito. Na obra de Heidegger, o itinerário segue na direção de meditar as experiências que os gregos exerciam cotidianamente e está conservada na língua antiga. Não há preocupação de seguir o aspecto teórico em tais passagens, uma vez que já foram pensados. Agora cabe procurar o impensado. Para Zarader (1990), o alvo é sobretudo a experiência de ser, vivida nessa época que a metafísica cuidou de cobrir. Com outro olhar, Wu (2006) interveem sobre os conceitos cardeais desse tópico:

Heidegger utiliza três vocábulos (*beginnen, anfangen, springen*) e suas respectivas derivações para significar início, começo e origem. Traduzimos *Beginn* como início, *Anfang* como começo, *anfänglich* como primordial, *Ursprung* como origem e *ursprünglich* como originário. O termo para origem é *Ursprung*, literalmente “salto originário”. (WU, 2006, p. 187).

Convém destacar que, na tradução de Wu (2006), *Anfang* está como começo e não como início ou princípio originário, tal como propõe Zarader. Independente desta diferença, o que importa é o sentido de primordialidade que ambos destacam na palavra e o sentido de origem que envolve o termo *Ursprung*. Na obra **Introdução a Metafísica**, Heidegger (1999) traz para o movimento do questionar a essencialização que se impõe a Filosofia. Em seu desenvolvimento, procura ver se existe uma questionabilidade nessa pergunta: “Por que o por quê”. Nessa ocasião, o pensador diz que a questão precisa se transformar num salto. O verbo português saltar, em alemão, é escrito por *springen*. O tradutor²⁶ em nota diz que o prefixo “*Ur-*” acrescenta o sentido de anterioridade. Essa ação remete no componente que coloca em ação o saltar, o seu primórdio, princípio ou origem.

Fragozo (2012) explica esse “salto” (*Sprung*) na direção do questionamento radical em que “o homem abandona [...] toda segurança anterior” (GA 40, p. 8)” (Idem, p. 256):

Ora, o que Heidegger quer empreender é certamente um passo radical, ousado, e sem dúvida perigoso. Radical, porque pretende ir à raiz do que nos constitui; ousado, porque quer se afastar do modo filosófico-científico corrente que tenta compreender esta origem de modo fatural ou causal, esquecendo-se que é esta própria origem que constitui o modo de pensar filosófico-científico; perigoso, porque a ausência de respaldo das “violentas” interpretações realizadas abre as portas para qualquer outra interpretação possível dos textos em questão. Certamente, estamos aqui diante do paradoxo de todo pensamento radical sobre a origem, a rigor, de todo pensamento radical, entendendo “pensamento radical” como aquele que

²⁶ O tradutor dessa edição é Emmanuel Carneiro Leão.

busca as raízes de seu próprio pensar, o que Heidegger, a partir dos anos 1920 buscou na abordagem fenomenológico-transcendental e, a partir dos anos 1930, o fez no questionamento sobre a origem, a história (*Geschichte*) e o acontecimento (*Geschehen*). (FRAGOZO, 2012, p. 250).

O que está em jogo no passo de volta de Heidegger é a questão sobre a origem da Filosofia, bem como a pergunta sobre os modos de acontecimento e destinação do ser. A construção histórico-filosófica sobre o que ente é ou sobre o ser do ente, é um lastro que aponta para o fato de que as questões e investigações investidas já sofrem a marca do esquecimento, por isso, é preciso saltar em direção a origem e renovar a pergunta pelo ser. E o salto apontado por Heidegger, o salto originário (*Ursprung*), é “o que origina para si o seu próprio fundamento” (HEIDEGGER, 1999, p. 37). O salto implica em atender o chamado de pensar o ser suportando sua indeterminação e seu retirar-se. Para Haar (1990, p. 138):

E se o ser nos chama é porque se retira! Heidegger estabelece uma correlação entre o *Entzug*, o retiro do ser, o *Zug*, a atracção do pensamento que é levado até ele, e o *Bezug*, a relação como ser. “Como retiro (*Entzug*) destinal, o ser tem sempre já em si passagem (*Bezug*) à essência do homem”, Só há pensamento, quer dizer, relação com o desvelamento porque o ser se retira. Somos movidos pelo próprio movimento da retirada. “O que se retira perante nós atrai-nos precisamente pelo mesmo movimento na sua direção”. Também aqui se nota a docilidade do pensamento a respeito do que lhe dita o ser. A relação fundamental é bem aquela que vai do ser ao homem.

Haar (1990) trata do salto (*Sprung*) por um ato possível ao pensamento²⁷. Por salto (*Sprung*) se entende o rompimento do humano com a necessidade de dominar os entes ou ser mero espectador de reflexos desses entes. Quando o salto, enquanto ação do pensamento, tiver por solo a realização do que já é, não pode propor algo novo: “O acesso a este elemento (a possibilidade do pensamento) é um acto (que só pode ser súbito, sem transição), um movimento pelo qual pensamento se afasta do ente familiar, sem o abandonar, para se ir colocar face ao enigma: que o ente é” (HAAR, 1990, p. 136, grifo do autor). O salto se resume a descentralização do humano no encontro com as coisas. No rearranjo proposto pela recolocação da pergunta pelo ser, o ser que se torna determinante nesse encontro, no envio de sua Verdade.

O título que propomos se pergunta: Ao pensar o nascimento da Filosofia, Heidegger se interessa pela origem ou pelo começo? Sem dúvida o começo datado pela historiografia,

27Sobre a relação da escuta e aquele que efetiva a ação de escutar, Haar (1990) desenvolve sobre o papel do humano, demarcando as fronteiras entre o pensar e o filosofar. O pensar se realiza mais na abertura do que se mostra àquele que pensa do que um ato meramente do humano.

apesar de apontar uma situação que será problematizada, não é um apontamento condizente com as meditações heideggerianas. Ao se voltar para o nascimento da Filosofia Heidegger entende que há uma circunstância datada, um começo, porém, há uma origem pouco pensada. Essa afirmação seria admitida por sem sentido, já que a história da Filosofia conta com uma infinidade de obras que narram, descrevem e explicam sobre seu nascimento histórico. Só que como foi exposto, as condições de possibilidade que fomentaram esse início não foram colocadas em jogo. O ponto nevrálgico é que nesse início, se esqueceram do esquecimento do ser, promovendo um esquecimento duplo. A Filosofia nasce como esquecimento do ser e esquece deste esquecimento. São essas as condições que delegam a Heidegger se interessar pelo *Anfang*, enquanto um princípio originário. E sobretudo é de máxima importância ressaltar o valor que o conceito de *Ursprung* é conferido. A origem (*Ursprung*) neste sentido é o que jorra, o que principia todo o real, no entanto só acessamos o doado, aquilo que é a culminância do originar. Essa origem não pode ser acessada historiograficamente, porque o ser é esquecido desde o início da Filosofia. O encargo da origem (*Ursprung*) é permanecer sempre no escondimento até que um outro pensamento se encarregue de suportá-la. Como veremos, esse será um pensamento que tem que fazer-se memória da origem, um pensamento rememorante (*An-denken*).

3 O ESQUECIMENTO DO SER E A NECESSIDADE DE REMEMORAR SOBRE A ORIGEM

Heidegger afirma que “ele (o esquecimento) pertence à tarefa do próprio ser, impera como destino de sua essência” (HEIDEGGER, 2008a, p.425). Realizar o pensar que medita sobre a origem da Filosofia como um rememorar implica em empreender o diálogo com o Ser, mais propriamente com o seu esquecimento. “Somente o pensador fundador de história traz pensadores nos quais o ser se consumou a fala” (HEIDEGGER, 2017, p. 11). É importante acompanharmos os meandros que essa máxima exprime sobre a determinação doada pelo Ser. Heidegger diz que o Ser se permitiu vir à fala de certos pensadores e a memória e a retomada desses pensadores só é possível mediante um pensar que se funde com a História. Neste tópico seguinte será explicado os detalhes que envolve a discussão de história no cenário heideggeriano. Para esse tópico, vejamos o que a conjugação do verbo ser na passagem citada tem a-se-pensar.

Na tradução de Marco Casanova da obra **O hino de Holderlin “Recordação”**, o verbo *gewesen*, participio passado verbo do *sein* (no português, ser), que conjuga uma ação no passado é substituído por consumir. Salientamos que esta opção aponta para o problema do Ser, carregada pela presença da partícula *wesen*, que no alemão significa essência. Como já indicado anteriormente, Heidegger problematiza o sentido tradicional deste conceito por trazer uma ideia de imutabilidade e, sobre o ser, prefere usar o termo essencial. No entanto a tradução norte-americana do **Hino de Hölderlin “Recordação”**, feita por William Mcneil and Julia Irelan, para traduzir o termo *gewesen* oferecem uma ênfase ao fenômeno mnêmico da recordação, já que a memória guarda esse sentido de uma ação que traz os pensadores do “passado”: “Apenas o pensador que funda a história traz os pensadores do passado para falar” (HEIDEGGER, 2018, p. 3)²⁸. O pensamento que se institui como memória seria uma recapitulação das aparições do Ser, não no sentido de uma coletânea de máximas da história. O pensamento rememorante (*An-denken*) retoma a correspondência que os filósofos estabeleceram com o Ser.

Isto que *foi* e continua sendo está sob o signo do desvelamento do que se apresenta. [...] Ele rememora de maneira pensante aquilo que *foi*, o que não *passou* porque permanece o imperecível em tudo o que dura, que sempre garante o acontecimento apropriativo do ser. (HEIDEGGER, 2008a, p. 426, grifos nossos).

²⁸ “Only the thinker who grounds history bring thinkers of the past to speak”. (HEIDEGGER, 2018, p. 3).

Fica nítido que o conceito de pensamento rememorante não se reduz a busca de um elemento do passado, seja com o intuito de retratá-lo ou tirá-lo do esquecimento. Trazer os pensadores que entraram em correspondência com o Ser, supõe mergulhar, dar um salto dialogante no horizonte de esquecimento do Ser. E o que temos de legado sobre o Ser? Temos uma forma de meditação em que o Ser não se manifesta por si mesmo, mas enquanto metafísica. “A recuperação da metafísica é a recuperação do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 1969, p.52). O pensamento tardio de Heidegger, que é alvo das investigações desta dissertação, vai entender que o esquecimento do ser não é um ato exclusivo do humano, uma falha da faculdade dos filósofos em se dar conta da dinâmica do ser, mas é algo que se ancora no modo mesmo de sua destinação, de doação.

Para a representação corrente, o esquecimento cai facilmente sob a aparência de uma mera omissão, da carência e do que é embaraçoso. Costumeiramente tomamos o esquecer e a distração exclusivamente como omissão, que muitas vezes pode ser encontrada como um estado do homem representado por si. Ficamos ainda muito longe de uma determinação da essência do esquecimento. Contudo, mesmo ali onde pudemos ver, em sua amplitude, a essência do esquecimento, caímos, com demasiada facilidade, no perigo de compreender o esquecimento apenas como procedimento humano. (HEIDEGGER, 2008a, p. 425).

Depois dos anos 30, no "segundo momento" do pensamento heideggeriano, em que acontece uma viragem (*Kehre*), Heidegger aponta que o esquecimento do ser não pode ser delegado a uma falha intelectual dos filósofos, isso porque o ser se doa retirando-se, porque há algo sempre que escapa. Depois da virada (*Khere*), Heidegger repensa o ser em sua verdade descentrando a gravidade em torno do *Dasein*²⁹, o que implica em buscar o modo Historial³⁰ de doação do ser e não o sentido do ser tal como este se abre ao ente humano. O objetivo desse texto é tratar sobre o tema do esquecimento na perspectiva do que se nomeia Heidegger II, momento do pensamento do autor em que pensa o manifestar/esconder-se do ser como algo relativo à sua dinâmica de doação. Mais especificamente, o objetivo desta parte é

²⁹ *Khere* é um conceito utilizado pelo Heidegger para demarcar uma mudança no seu pensamento. Conforme o próprio filósofo afirma no prefácio ao comentário de sua obra feita por Richardson (2003), não se trata de uma mudança de um ponto de vista. É justamente na inversão de Ser e Tempo para Tempo e Ser que pode ser encontrada tal mudança. O tratado **Ser e Tempo** desenvolve a analítica do *Dasein*, o ser-o-aí, cujo privilégio ontológico permite encontrar o sentido do ser, esquecido pela tradição. A repetição pela pergunta do ser ganha radicalidade no Heidegger tardio na medida em que este se direciona ao ser por si mesmo, colocando o *Dasein* como coadjuvante nesse contexto. A partir de então, a verdade do ser que será buscada mediante uma reapropriação da História da metafísica. Cf. Zarader, 1990

³⁰ O conceito de *Geschichte* será detalhado adiante na parte 4. No momento convém explorar que Heidegger se decide por uma reconstituição da História da metafísica. A inscrição desse conceito é feita pelo termo alemão *Geschichte*, que busca dar audição ao conceito originário de história. A ciência história, enquanto uma historiografia, descrita pelo filósofo sob o signo do *Historie*, é um alvo constante de questionamentos.

apresentar a maneira como Heidegger pensa o esquecimento do ser operado na História da Filosofia, ou, em outros termos, pensa o nascimento da Filosofia como o marco deste esquecimento. Aqui convém falar, ainda que de modo sumário, sobre o que seria uma virada no pensar de Heidegger.

A palavra alemã *Khere* tem diversas correspondências no português: virada, viravolta ou viragem. Sombra (2015) esclarece que esse movimento de mudança estava indicado e levantado enquanto problema para Heidegger desde a década de 30. No entanto, somente com a publicação dos textos uma década a frente é que foi possível ter expressa as defesas de Heidegger para cumprir essa transformação.

Em resposta a questões sobre o itinerário do seu pensar proposto pelo padre Richardson (2003) na obra *Heidegger: Through phenomenology to thought*, Heidegger escreve o prefácio e comenta seu percurso. O filósofo alemão esclarece quanto as relações entre o chamado Heidegger I e Heidegger II:

A distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada apenas na condição que isto é mantido constantemente em mente: apenas pelo caminho do que [Heidegger] I tem pensado alguém pode ganhar acesso para o que é a ser-pensado pelo[Heidegger] II. Mas o pensamento de [Heidegger] I se torna apenas possível se está contido no [Heidegger] II. (RICHARDSON, 2013, p. XXII).³¹

Seguindo essa citação de Heidegger é possível compreender que ambas as fases do seu pensamento estão imbricadas, e a fronteira que se busque apartar uma da outra é esmaecida. Entre comentadores, esta defesa também não é consensual. Pöggeler (2001) relativiza o que seja a viragem, defendendo que já dentro do Heidegger I aconteça uma mudança de pensamento.

Pelo contrário, na passagem, a mesmidade do próprio ser e da existência é experimentada diferentemente por o pensamento se recolher no impensado do já pensado: numa viragem, ele vira-se contra si mesmo e revela o ‘infundamentado’ na fundação de si mesmo (N I, 24). Neste sentido, *Ser e Tempo* já concretiza uma viragem: a análise da compreensão-de-ser em função da temporalidade, sobre a qual se funda a teoria do ser, deverá pelo seu lado ser fundada no infundado do sentido de ser de caráter temporal. Se já se fala de uma viragem em *Ser e Tempo* (ver PL, 72), então não se deve perder de vista que a viragem realmente realizada nunca foi assim realizada e também não é de todo realizável, como ela estava planejada em *Ser e Tempo*: como a passagem “sistemática”, fundadora, da existência para o

³¹ “The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II. But the thought of [Heidegger] I becomes possible only if it is contained in [Heidegger] II.”

sentido de ser. O círculo , no qual a compreensão-do-ser da existência e o sentido de ser estão associados, só poderá ser excedido se o pensamento desistir do querer-fundar da metafísica e de sua alegação dos fundamentos, e experimentar o fundamento na sua outra essência como abismo (N I, 654). O pensamento só se pode virar se a verdade do ser que se tinha apartado na sua essência primordial deixar experimentar esse apartar-se e, por conseguinte, se remeter à sua primordialidade. (PÖGGELER, 2001, p. 175-176).

Mas, então no que consiste o Heidegger I e o Heidegger II? Já foi possível introduzir que essa é uma discussão prolongada, mas vejamos suas principais características de forma panorâmica. O Heidegger I consiste no período em torno da publicação de **Ser e Tempo**. Nesse tratado, Heidegger desenvolve uma análise através do conceito de humano como *Dasein* e entende que o sentido do ser só se dá para este ente. Além desta tarefa da análise dos modos de ser deste ente, o tratado de 1927 propõe a destruição das categorias legadas da ontologia tradicional como algo a ser cumprido. Com esse operador Heidegger busca tratar metodicamente o caminho até o esquecimento do ser, em cruzamento com a temporalidade. A parte relativa a esta tarefa é parcialmente completada e, o caminho do pensar de Heidegger passa a conceder primazia à História da Metafísica e não à forma como o *Dasein* lida com os entes em seu cotidiano.

No Heidegger II não estará mais em jogo percurso da análise do ser humano e a temporalidade será repensada a partir de uma investigação da História dos modos como a metafísica pensou o ser, aos seus modos de destinação e as consequências de seu esquecimento. Em suma: nesse segundo momento, a preocupação de Heidegger será realçar os traços do esquecimento do ser expresso na História da metafísica. Loparic (2004), destaca a mudança de panorama analisado pelo filósofo alemão:

O cotidiano analisado em Ser e tempo é o do uso de objetos, cujo modelo é o trabalho artesanal. Não há nenhuma menção ao trabalho industrial, no sentido moderno, tal como explicitado, por exemplo, por Marx. A partir de 1930, esse panorama muda e Heidegger começa a perceber que o cotidiano da nossa época é dominado pela técnica, do modo descrito por Ernst Jünger no artigo "A mobilização total", de 1930, e em *Der Arbeiter* [O trabalhador], publicado em 1932, no horizonte da metafísica nietzschiana da vontade de poder. (LOPARIC, 2004, p. 50-51)

Segundo Loparic, a figura em destaque não é mais o artesão, mas a figura do trabalhador engolido pela mecanização do mundo. Este trabalhador é um reverberador da técnica, ele mobiliza o mundo. Em sua análise sobre era de dominação planetária da técnica, Heidegger dirá que todo ente será desvelado, descoberto como um recurso, uma matéria-

prima, algo a ser estocado. Para ele, esse modo de ser ater ao real – como *Bestand*³² – é fruto de uma História da Metafísica como aquela que esqueceu o ser em sua verdade e colocou o ente humano no lugar do legislador do real, do sujeito que objetifica o real. (RIBEIRO, 2015). Como se pode notar, outras rotas contribuem para virada: a influência do pensamento de Ernst Jünger, a discussão sobre a essência da técnica. A estas cumpre destacar o estabelecimento de uma nova relação com o filosofar mediado pela poesia, sobretudo, de Hölderlin.

É nesta quadra do pensar de Heidegger que nossa dissertação se situa, em sua discussão tardia sobre a História do ser e da metafísica. Neste horizonte, temos a tarefa de indicar como se deu este esquecimento do ser que caracteriza o pensamento metafísico.

3.1 O conceito de *ιδέα* (*idéa*) e a inauguração da História do esquecimento do ser

Considerando que o pensar que se faz memória, ou seja, que o pensamento rememorante (*An-denken*), para Heidegger, implica num diálogo com a História (*Geschichte*) do ser tal como pensado pela Filosofia enquanto metafísica, cumpre explanarmos como o filósofo alemão entende esta História. Já foi dito nesse trabalho que a pergunta pela quididade, mediada pela expressão “que é – isto?” tem a primazia na época grega do nascimento da Filosofia, mais que isso, que esta formulação inaugura tal nascimento. Para Heidegger (1973a) é esta pergunta socrático-platônica que retira o homem grego da harmonia pré-socrática com o que se mostra, do acordo que suportava o mistério da indeterminação do ser, e dirige o pensamento para busca de uma essência imutável e imperecível. Assim, nasce a Filosofia como metafísica com a pergunta pelo que é universal, necessário e imutável. Como a metafísica se debruça a cada vez mais no aprofundar-se da pergunta pelo “que é”.

Aquilo que Platão pensou como a entidade (οὐσία) propriamente dita – para ele a única – do ente, a presença sob o modo de ser da *ιδέα* (εἶδος), volta-se agora para o segundo nível no interior do ser. Para Platão, a essência do ser reúne-se no *κοινόν* da *ιδέα*, e, assim, com vistas ao *ἔν*. (HEIDEGGER, 2007a, p. 314).

Para Heidegger, a Filosofia, ao tratar do aparecimento do ser, já toma como decidido de antemão a pressuposição de que o múltiplo se resolve no que se constata na pergunta pelo ‘que é?’. Um exemplo do quadro exposto: no que consiste a equivalência entre uma

³² Segundo Ribeiro (2015), alguns tradutores vertem *Bestand* para depósito, outros para recurso, outros para matéria-prima. Não obstante as diferenças, o sentido de algo disponível para o uso, de algo que é visto apenas a partir de sua funcionalidade, permanece.

bananeira, uma pitangueira e uma mangueira? Quais características uma árvore possui a ponto de segregarmos seus acidentes e convergirmos, no que constitui todas em uma semelhança? Se uma árvore tem pequeno porte/grande porte, outra dá um fruto de baixo para cima/cima para baixo ou folhas compridas/folhas arredondadas: como integrar dessas diferentes características o elemento comum? Apesar de suas diferenças, o que consta de nivelador para o reconhecimento do ente árvore? Assim diante das distintas formas que os entes se apresentam, em seus modos de ser, fica também em aberto o problema como se dá esse ‘é’. A busca da *arvoridade* da árvore, de sua essência, equivale ao nascimento da Filosofia como metafísica; à busca de categorizar o ente em seu ser, de determinar o que lhe é universal e imutável, de determinar o essencial. É notório que o ‘ser’ permanece o mesmo, ainda que seja, em partida, o constitutivo da diversidade. Na obra *Nietzsche II*, Heidegger (2007a) exemplifica o problema do pluralismo “ontológico” e sua incidência na História do Ser. Uma árvore, no que concerne à essência, é categorizada por planta, vivente ou arvoresco. O uno é exemplificado pelo arvoresco. Falaremos disso em profundidade no tópico seguinte, mas aqui adiantamos que, a busca pela quididade, promove uma mudança da experiência grega de verdade. Se antes tínhamos o suportar da experiência de indeterminação do modo de doar-se do ser, ou seja, o suportar do velamento, *λήθη (léthe)*, que é constitutivo de seu desvelamento (*ἀλήθεια*), com a pergunta pela quididade modifica o modo de apreensão e acesso ao Ser, reduzindo-o ao que aparece como imutável.

Ao mencionar que nada se antepõe à presença do ente, Heidegger atenta para o conceito central no platonismo, a *ιδέα*. Heidegger (2008a) diz que, com a Filosofia enquanto metafísica, a cada vez que o ente se apresenta, se constitui na pergunta ‘o-que-é’. “Presentificação, porém, é efetivamente a essência do ser” (HEIDEGGER, 2008a, p.237). A *ιδέα* assume para si o desvelado, o que aparece na experiência de verdade recebe agora essa caracterização, e se torna unânime. O desvelado, o ente, é o único possível nesse cenário que surge. Com Platão, a *ιδέα* possui uma dominância maior na sua equivalência com o desvelado. O componente da experiência de verdade – mais especificamente, o jogo de velamento e desvelamento – é retraído pela *ιδέα* e cai no esquecimento. A determinação quidiativa de todo existente passa a residir na *ιδέα*. Heidegger (1999) afirma que, com isso, o ser – pensado como *ιδέα* – se converte no ente propriamente (*ontos on*) e o ente, a coisa em constante movimento de geração e degradação, passa a ser entendido por Platão como *me on*. Este ente, por sua vez:

[...] desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a

na matéria. Por seu turno, a ideia se torna o *paradeigma*, o paradigma, a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não ‘é’, em sentido próprio, mas tem apenas parte no Ser, *méthesis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismós*, o abismo entre a idéia, como ente propriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado. (HEIDEGGER, 1999, p. 204).

Heidegger (1999, p.204) nos alerta que, com Platão, “a ideia constitui, como aspecto do ente, aquilo que esse é, a quiddidade, a ‘essência’ nesse sentido, i.é o conceito de essência”. Ancorado numa leitura particular do fragmento 123 de Heráclito – que enuncia φύσις Κρύπτεσθαι Φιλεί traduzido para “o surgimento favorece o encobrimento” – Heidegger (1999) afirma que a experiência de ser como *physis*, como um surgimento que favorece o encobrimento, traz consigo a marca do emergir que irrompe no aberto a presença de tudo que é e se mantém; essa experiência traz consigo o *Pólemos*, o embate que tudo gera, o embate que a eclosão deve travar para emergir apesar do retiro de onde provém. Por isso, para o filósofo alemão a grande época da experiência grega de ser “foi a única autoafirmação criadora da turbulência no jogo de tensão” (HEIDEGGER, 1999, p.133).

Heidegger afirma que “no começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (φύσις) e como desencobrimento (*ἀλήθεια*)”. Depois disso, argumenta o filósofo, “[...] o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (οὐσία). Com isso, começa a metafísica propriamente dita” (HEIDEGGER, 2007a, p. 310)

Para Heidegger (1999), φύσις é uma palavra que caracteriza a vinda a presença dos entes, a eclosão dos entes, o aparecer e permanecer destes. Nessa palavra podemos entender o que seja “simultaneamente emergência, eclosão e demora” (Zarader, 1990, p. 45). Na obra **Introdução a metafísica**, Heidegger (1990) faz um movimento regressivo, ao demonstrar de onde nasce, nas línguas gregas e latinas, a palavra ser, e mostra que nesse emergir dos entes está à mostra essa experiência de se erguer, de dar aparecimento. Essa experiência é uma interpretação heideggeriana do que significaria a φύσις para os gregos.

A palavra φύσις (*physis*) remonta a uma experiência grega do emergir e permanecer, portanto, sua tradução por natureza reduz a experiência original com que o grego “dizia constantemente o ser, e não fazia mais do que dizê-lo” (ZARADER, 1990, p. 43). Por isso, Heidegger afirma:

Os gregos não experimentaram o que seja *physis* nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes desvelou o que haviam de

chamar *physis*. Somente em razão deste desvelamento puderam ter olhos para a natureza em sentido estrito. (HEIDEGGER, 1999, p. 45).

Em seu modo de entender a essencialização do ser como *physis* no pensamento heraclítico, ou seja, em sua interpretação de *physis* como o vigor que engendra tudo o que é, Heidegger destaca que “a vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: *alétheia* (desocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo [...]” (HEIDEGGER, 1999, p.89). Na medida em que o ser passa a se exprimir como *idéa*, é preciso corrigir (*Richtigkeit*), regular os entes de modo que estes correspondam ao modelo exemplar. A *idéa*, na medida em que se apresenta como interpretação normativa do ser, vira o paradigma ao qual o ente deve se adequar. Como diz Heidegger (2008a, p. 237) em **A teoria platônica da verdade**, o "desvelamento refere-se agora incessantemente ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia”. Em **A essência da verdade**, um dos textos que compõe a obra **Marcas do caminho**, Heidegger afirma que esta forma de pensar a função da *idéa*, “[...] entende essência, inicialmente, no sentido de quiddidade (*quidditas*) ou de realidade (*realitas*) e entende a verdade como uma característica do conhecimento” (HEIDEGGER, 2008a, p. 213).

Nesta mesma obra, Heidegger (2008a) realiza uma interpretação do pensamento de Platão, encontrado na parte VII do livro **A República**. Esse texto descreve uma alegoria no estilo dialógico comum na literatura platônica. Sócrates conversa com Glauco e descreve uma imagem. Essa imagem é dividida por Heidegger em quatro partes. Na primeira parte, Sócrates descreve uma espécie de caverna em que homens estão presos por cabeça e corpo, e ficam por espectadores de sombras projetadas nas paredes da caverna. De fora da caverna vê-se o sol e ainda dentro da caverna brilha um fogo. Entre o fogo e os homens prisioneiros, existe um muro baixo onde pessoas carregam todo tipo de objetos e emitem sons, produzindo toda a realidade para aqueles homens aprisionados. Na segunda parte, Sócrates faz uma suposição que um prisioneiro fosse liberto, e pudesse ver o seu entorno. Qual seria sua reação? Sofreria com dores ao ter que olhar para o fogo e não reconheceria os objetos tal qual se apresentam. Sócrates completa que sua reação imediata seria voltar para sombras e resolutamente admiti-la como sua única realidade, todo o demais seria engano. Na terceira parte, a suposição de libertação do homem leva a pensar a conduta daquele homem prisioneiro caso fosse conduzido para fora da caverna e fosse tocado pela luz do sol. Segundo a alegoria narrada por Sócrates, esse homem sofreria com muitas dores e necessitaria de uma fase de adaptação do olhar. Vendo as coisas a noite, depois o seu reflexo e por fim o confronto com as coisas

mesmas iluminadas pela luz do sol. Na quarta e última parte da alegoria, esse homem, ex-prisioneiro, tentaria voltar a convivência dentro da caverna com seus semelhantes. A reação daqueles homens que nunca conheceram a realidade fora da caverna seria completamente aversiva ao outrora libertado, tendo a possibilidade ainda de ser morto por conta de suas opiniões novas. Vejamos como Heidegger entende esta alegoria:

É bem verdade que o desvelamento é mencionado nos diversos níveis. No entanto, ele só é levado em consideração para mostrar como torna acessível aquilo que se mostra em seu aspecto εἶδος e como torna visível isto que se mostra ἰδέα. A intenção própria à meditação volta-se para o aparecer do que se mostra propiciado na claridade do lume. É esse lume que abre a perspectiva que mostra como o quê vige cada ente. A meditação propriamente visa à ἰδέα. A “idéia” é o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se presenta. A ἰδέα é o puro brilhar no sentido da expressão “o sol brilha”. A “idéia” 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 ἰδέα é o resplandecente. A essência da idéia reside no caráter de luminosidade e visualidade. Essa realiza a presentificação, a saber, a presentificação daquilo que é cada vez um ente. No o-que-é do ente, o ente a cada vez se presenta. Presentificação, porém, é efetivamente a essência do ser. É por isto que, para Platão, o ser possui sua essência própria no o-que-é. Já uma denominação posterior denuncia que o verdadeiro *esse é a quidditas, a essentia, e não a existentia.* (HEIDEGGER, 2008a, p.237).

Segundo Heidegger (2008a) é decisivo a forma que o ser é enquadrado por Platão. O que, para os gregos originários estava permitido o combate entre o aparecimento e a condição de aparecimento dos entes, passa para a região da luz irrestrita. A luz, a luminosidade e todo o seu alcance se estabelecem prioritariamente em relação a experiência que abria espaço também para o que não aparecia, e estava numa condição oculta. A apreensão do que quer que seja é mediata pela ἰδέα ou εἶδος. A ontologia platônica está radicada neste conceito de ἰδέα. É importante ressaltar que esta interpretação não se afina com o que correntemente a história da Filosofia reflete sobre essa alegoria, restando a Heidegger (2008a) o estigma de cometer violência.

Agora que examinamos a leitura que Heidegger faz de Platão como o inaugurador da pergunta filosófica pela quiddidade, convém explanar sobre a experiência de verdade do ser distinta desta que se refere a uma adequação da visão ao paradigma da ideia (HEIDEGGER, 1999).

3.2 O jogo de velamento e desvelamento

O pensamento heideggeriano redimensiona a palavra que foi traduzida da língua grega para verdade, *ἀλήθεια* (*alétheia*), que é tida por desaparecida “totalmente no âmbito da experiência do Ocidente” (HEIDEGGER, 2021, p. 241). Heidegger (2008b) diz que a tradução literal, segundo sua defesa, por desencobrimento (*Unverborgenheit*) não se trata propriamente de intercambiar outro nome para verdade, mas nessa tradução está na espreita de conseguir dizer a experiência grega de forma original. A palavra é formada da partícula *λήθεια* (*létheia*) antecedida pelo que a gramática grega tardia chama de alfa privativo, *ἀ-*, o “A” na transliteração de *A-létheia*. Esse prefixo, no português, é evidenciado por “des-”. Tal prefixo sinaliza que existe uma privação, retraimento ou supressão daquilo que se esconde ou esquece, em grego, *λήθη* (*léthe*). Essa formulação linguística destaca o aspecto privativo dado pelos gregos a *ἀλήθεια* (*alétheia*), enquanto *λήθη* (*léthe*) e mesmo o conceito corrente de verdade é positivo, segundo a abordagem de Heidegger (2021). Essa veia privativa da “verdade” alcança o grau de que “para os gregos, a verdade não é senão o ataque e a agressão à não-verdade” (HEIDEGGER, 2021, p.233). Para o filósofo alemão:

Não somente agora, nem somente para nós, que estamos tentando refletir acerca da *ἀλήθεια* sob a indicação de sua tradução como "desencobrimento", mas, também, precisamente entre os gregos, o que é indicado acerca do encobrimento permanece indeterminado e até inquestionado. (HEIDEGGER, 2008b, p. 29).

O que é nomeado por “verdade” entre os gregos pré-socráticos trata-se de uma manifestação de desencobrir ou desvelar que envolve também o cobrir ou velar dos entes. O que se traz com esta experiência de verdade é um espaço de jogo. “Numa palavra, *ἀλήθεια*, é para os Gregos o espaço de jogo onde se mantém aquilo que, na medida em que já apareceu, quer dizer na medida em que saiu da latência ou da ocultação, *ἐ*”. (ZARADER, 1990, p. 78-79). É preciso frisar que a diferença entre *ἀλήθεια* (*alétheia*) e *λήθη* (*léthe*), devido aos prefixos empregados, podem conduzir ao engano de que ambas se oponham ou uma seja o contrário da outra. Ambas sempre estão em luta, e se constituem numa confluência, “a unidade misteriosa e movente dos dois”. (ZARADER, 1990, p. 81).

A discussão sobre a verdade se associa a compreensão do fenômeno do esquecer devido a pertinência do movimento de “velar” e na intimidade com a experiência grega do que a tradição chama por verdade, e em grego se escreve *ἀλήθεια* (*alétheia*). Na obra

Nietzsche, Volume II, Heidegger (2007a) afirma que o esquecer é um termo “grego”³³. “É próprio dele retrair-se e ser aspirado pelo próprio fluxo de seu velar-se. Os gregos experimentaram o esquecimento, como um destino resultante da ocultação” (HEIDEGGER, 1973b, p. 133). Vejamos que esta citação comparada com o texto original, é inconvenientemente suprimido pelo tradutor a palavra λήθη³⁴ (*léthe*), que do grego traduz-se³⁵ correntemente por esquecer. Esta palavra grega consta no texto original³⁶ em alemão, na última frase da citação, e não foi incluída no texto em português.³⁷ É preciso que se compreenda o posicionamento de Heidegger (2008b) em relação ao uso desse termo. O filósofo não defende que esquecimento tenha esse correspondente do grego, λήθη (*léthe*). Pelo contrário, essa tradução é alvo de questionamentos. É consensual que a tradução opera, no ato de traduzir, uma interpretação. O resultado é a perda da experiência tanto sobre a essência do esquecer, fenômeno que atinge, enquanto destino, o ser humano, como o que esta palavra implicava para a época dos primórdios gregos. Dessa forma, já é possível aludir que nessa linha de pensamento, o esquecer assume uma compreensão particular e parece destoar do que até então teria sido transmitido na história do ocidente.

Para melhor explicar sobre o termo *léthe*, Heidegger nos faz ver que a gramática grega informa que essa partícula está incorporada linguisticamente na palavra ἀλήθεια (*alétheia*). Neste ponto, adentramos na eminência de responder uma pergunta que se impõe nesta parte: no que consistem essas relações entre verdade e esquecimento? Se trata de um acaso etimológico sem repercussões quanto ao seu uso cotidiano? A estudiosa francesa Marlene Zarader (1990) declara a importância de averiguar o questionamento da ἀλήθεια (*alétheia*) com vistas a penetrar no pensar do esquecer: “É é somente a partir da meditação dessa incontornável necessidade de essência que é possível voltar à palavra ἀλήθεια, para ouvir ressoar nela a presença até então despercebida da λήθη” (ZARADER, 1990, p. 80). Vale ponderar que no percurso da obra heideggeriana, λήθη (*léthe*) recebe significados distintos. Além de traduzido por esquecer, também é traduzido por velamento e obliteração.

Que ἀλήθεια (*alétheia*) e λήθη (*léthe*) têm uma estreita³⁸ relação, é constantemente reiterado pela comentadora. Esse argumento é explorado de diversas formas: “ἀλήθεια

³³ “A proveniência da distinção entre *essentia* e *existentia*, e de maneira total, a proveniência do ser de tal forma distinto permanecem veladas, ou, dito em termos gregos: esquecidas” (HEIDEGGER, 2007, p.309).

³⁴ *Léthe* também traduzido por Heidegger, como velamento e obliteração.

³⁵ No pensamento de Heidegger, outros nomes também serão empregados de acordo com a radicalidade compreendida na interpretação.

³⁶ “Die Griechen haben die Vergessenheit, λήθη, als ein Geschick der Verbergung erfahren” (HEIDEGGER, 2000, p. 272)

³⁷ Traduzido por Ernildo Stein.

³⁸ “A *A-létheia* repousa na *Léthe*” (HEIDEGGER, 1973c, p. 124).

(*alétheia*) é regida pela *λήθη (léthe)*” (ZARADER, 1990, p. 80); ou na passagem: “*ἀλήθεια (alétheia)* enraiza-se em *λήθη (léthe)*, *λήθη (léthe)* é constituinte da *ἀλήθεια (alétheia)*” (ZARADER, 1990, p. 80) ou no destaque: “*λήθη (léthe)* é a essência da *ἀλήθεια (alétheia)*” (ZARADER, 1990, p. 80) ou na afirmação: “*λήθη (léthe)* é o coração da *ἀλήθεια (alétheia)*” (ZARADER, 1990, p. 81). Um comentário de Zarader (1990) nos suscita a seguinte indagação: o voltar-se para a *ἀλήθεια (alétheia)* nos tornaria capazes de notar o ressoar de *léthe*, ou o rastro do velamento, da obliteração? Ou melhor, é próprio de *λήθη (léthe)* ficar desapercibida, fora da escuta ou do desvelamento? Essa escuta é um potencial de fazer notar *λήθη (léthe)*? Quais consequências teóricas derivam do destaque dado por Heidegger e mencionado por Zarader para o termo *λήθη*? Deixemos que a comentadora esclareça:

ἀλήθεια. Unverborgenheit, fala-nos pois duplamente: a própria palavra diz o desvelamento (como a palavra φύσις dizia a pura eclosão), mas o pensador que procura a essência da *ἀλήθεια* será necessariamente conduzido a *λήθη* (tal como a essência de φύσις era: *Κρύπτεσθαι Φιλεῖ*). Este paralelismo pode à primeira vista parecer abusivo, na medida em que *Κρύπτεσθαι* não era de modo nenhum um constituinte da φύσις (e só poderia portanto clarificar a sua essência na condição de já procurarmos esta na direção de um possível *Κρύπτεσθαι*, enquanto *λήθη* esta manifestamente incluído (de um ponto de vista linguístico em *ἀλήθεια*). Mas a diferença é apenas aparente. Porque se a *λήθη* é reconhecida por Heidegger como a essência da *ἀλήθεια*, não é justamente por motivos linguísticos. Noutros termos, a afirmação segundo a qual a *ἀλήθεια*, pensada a maneira grega, é regida por *λήθη*, não se funda na construção da palavra, mas no pensar que o desvelamento, para ser o que é, tem necessidade do velamento (num sentido que, no entanto, precisaremos de definir). E é somente a partir da meditação desta incontornável necessidade de essência que é possível voltar à palavra *ἀ-λήθεια*, para ouvir ressoar nela a presença até então desapercibida da *λήθη*. (ZARADER, 1990, p. 80).

Na obra **Parmênides**, Heidegger (2008b) pontua que a palavra alemã³⁹ para esquecer, *vergessen*, nada corresponde ao modo de pensar grego, levando a perda desse pensar essencial. Heidegger declara que a palavra “esquecimento” é por demais fraca para nomear esse comportamento do homem. Outro aspecto relevante, para seguirmos nesse argumento, está na recapitulação⁴⁰ do §5 desta mesma obra. O filósofo nos alerta que *λήθη (léthe)* só pode ser entendido por um mero esquecimento se estivermos presos à ideia moderna de uma

³⁹ Na tradução brasileira está escrito “palavra portuguesa”, enquanto no texto original é “*deutsche Wort*” (HEIDEGGER, 1982, p. 36). “[...] as palavras da raiz ‘ocultar’ e ‘oculto’ têm no interior da fala e do pensamento gregos uma força semântica dominante. E, de fato, isso elas têm. Só que esta se perdeu completamente na linguagem latina e românica, como também em nosso modo germânico próprio de falar e pensar” (HEIDEGGER, 2008b, p. 43).

⁴⁰ Durante os cursos que hoje possuímos o material mediante edição e publicação, Heidegger faz retomadas constantes dos conteúdos elencados nas preleções. Revisões que expõem os assuntos através de uma escrita diferente ou trazem conteúdos inéditos até aquele ponto do curso.

“vivência subjetiva”⁴¹ ou de um comportamento humano. Tendo como fio condutor uma crítica à maneira como o pensamento moderno – que entende o ser humano na perspectiva da subjetividade – contamina o estudo de textos gregos antigos.

Ainda em **Parmênides** ele remete o esquecer, em específico, para a palavra *ἐπιλανθάνεσθαι*⁴². Heidegger (2008b) diz que quando o homem se esquece de algo, esse algo escapa e decai para o ocultamento. O ente é imerso no oculto, no velamento. No entanto, a ocorrência do velar do ente origina no homem o velar para si mesmo. O próprio homem se esquece de que é esquecido, velado para si, no acontecer do ente esquecido (que por sua vez foi retraído). O “esquecer” é para que o homem, por si mesmo se tornar encoberto, também não reconheça⁴³ o ente que se “esconde” ou se revele. Em outros termos: esse acontecer (o retiro do ente) toma o homem mesmo para o velamento de si. “Toma lugar aqui um encobrimento que atinge igualmente o esquecido e, também, aquele que esquece sem, entretanto, fazer esquecer ambos” (HEIDEGGER, 2008b, p.107). O privilégio ontológico não tem mais centralidade no humano, mas nessa experiência de verdade o humano é tomado por algo mais originário.

Heidegger (2008b) indica que o “contrário” do desencoberto sob o signo de ἀλήθεια por encoberto. Só que a verdade, desde o paradigma inaugurado por Platão, é vista como aquela que se encontra em oposição ao falso, no grego *pseudos*. Ao acompanhar a decifração filológica da partícula que dá audição ao esquecimento, Heidegger (2008b) atenta que a oposição entre verdadeiro e falso é uma nítida síntese de um modo de pensar a verdade que obedece ao modelo platônico. Heidegger medita com densidade essa questão e indica que é equivocado pensar que *pseudos* é a privação de ἀλήθεια. Pseudo, falso, não é o contrário do desencoberto (*alethes*)

Heidegger (2008b) ao demonstrar a tradução que oferece para palavra *alétheia*, conforme sua interpretação peculiar, diz que “remete para um âmbito de opostos” (HEIDEGGER, 2008b, p. 47). O que na perspectiva heideggeriana se põe por verdade e não-verdade, na tradição essa identificação de não-verdade se fixa no falso. Essa oposição é estabelecida pois toma por parâmetro a verdade como correção proveniente de Platão. A proposição *veritas et falsitas*, nos termos de Heidegger quer dizer “correção e incorreção”

⁴¹ “Esquecimento, como experimentado pelos gregos, não é nenhum estado subjetivo, nem se relaciona somente com o passado e com a ‘recordação’ deste, nem é simplesmente uma questão do pensar no sentido da ‘re-presentação’” (HEIDEGGER, 2008b, p. 123).

⁴² Segundo orientação de Heidegger (2008b), a palavra *ἐπιλανθάνεσθαι* tem mesma raiz de ἀλήθεια, *λαθ*. O dicionário indica que *ἐπιλανθάνεσθαι* significa “esquecer”.

⁴³ Isso depende do ângulo em que se coloque para interpretar o ente. Tomando a primeira perspectiva evocada, caso prevaleça o velamento. E na segunda, caso o destaque seja o desvelamento.

(HEIDEGGER, 2008b, p. 47), ou “validez e invalidez” (HEIDEGGER, 2008b, p. 47). Essa oposição determinada posteriormente é incompatível com a oposição que a terminologia de Heidegger que suscita: a do jogo, da luta, entre encobrimento e desencobrimento. O pensamento ocidental, esquecedor do ser, opôs verdade e falsidade, mas isso é uma oposição tardia iniciada pela gramática platônica da correção do olhar a partir da ideia e aprimorada pelo pensamento moderno, subjetivista (HEIDEGGER, 2008b).

Do que foi exposto podemos concluir que escuta ao jogo de *alétheia* é interdita por um perguntar: o perguntar pela quiddidade. Mesmo sendo óbvio em repetir que o perguntar é uma ação, nesse caminho delineado até aqui foi evidenciado como o veto da quiddidade faz desvanecer a escuta do jogo, do embate, cedendo lugar a uma rigidez e determinação do Ser. Conclui-se que o filosofar nasce desse início grego, na formulação da pergunta pela quiddidade, abstendo-se de tarefa meditativa de pensar em harmonia, em acordo com o retirar-se do ser em seu jogo de velamento e desvelamento. Na perspectiva da quiddidade, interessa apenas o que é desvelado e não o jogo.

Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de *uma pergunta pelo ente enquanto tal*, começa a história. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, *a interrogação pelo ente enquanto tal* e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa. (HEIDEGGER, 2008a, p. 201-202, grifos nossos).

O desvelamento é o que interessa na pergunta socrática pela quiddidade e, para Heidegger, é neste marco que se localiza o começo da Filosofia. Sombra (2016, p.7) explica que a partir desse princípio grego, a escuta da origem é deformada através de “uma sucessão de medidas com as quais compreendemos um ente que se desvela”. E por sua vez esse desvelado corresponde ao escutado, no movimento de correspondência com o Ser de cada época.

A história do ser seria, assim, a história do desdobramento desse questionar e, talvez ainda mais importante, dos diversos modos de errância em que nos pusemos a esquecer essa revelação originária até chegarmos à era atual, caracterizada posteriormente por Heidegger como era da técnica. (SOMBRA, 2016, p. 18).

A experiência que os filósofos do princípio da Filosofia tiveram, ganha audição com a abordagem de Heidegger. Essa escuta busca através da língua grega repetir o acontecimento originário. Zarader (1990, p.78) diz que a respeito de *ἀλήθεια*, Heidegger “tende a tornar

audível o que essa palavra nomeia, aquilo para que aponta”. No desdobramento desse argumento, a História do Ser é um mapeamento das escutas do Ser, realizadas em diferentes épocas. Assim como a quiddidade inaugural na Grécia socrático-platônica produziu uma forma de escuta filosófica, as quiddidades sucessivas continuaram fechadas à escuta meditativa da experiência original- (HEIDEGGER, 1973a; 2007a). Cada vez mais a meditação em acordo com o que se mostra foi negligenciada em favor da Filosofia, com as determinações de Ser a cada época ou por cada filósofo. Abaixo falaremos brevemente sobre como estas escutas se deram em marcos da História da Filosofia, em outros termos, como o esquecimento do ser e o primado do ente se deu em distintas épocas do filosofar.

3.3 A História do ser como metafísica da presença

A obra heideggeriana **Nietzsche II** demonstrou o primado do ente ao longo da História da Filosofia. Doravante falaremos disso, já destacando que, para elaborar uma crítica quanto a esse primado, será preciso afirmar que este não é marco primeiro de manifestação do desvelado. Apostando nessa premissa última, o caminho se direciona errante, rumo ao entendimento do esquecimento operado pela Filosofia ao dar primazia ao ente. Os diversos modos que o ser se dá, diz respeito ao movimento de seu essencial que foi submetido à pergunta por sua entidade.

Estamos falando de esquecimento e reputamos que seja pertinente reiterar aqui a tese de que não pode tomar o conceito de “esquecer” abordado como mera condição subjetiva. Heidegger (2002b; 2007a) justifica tal posicionamento em sua interpretação de Parmênides e da obra *Teeteto*, de Platão. Segundo ele, a sofística conserva em seu fundamento o pensar tanto de Parmênides, quanto de Heráclito: o ser equivale ao vir-à-presença, e determina o não-estar-descoberto (verdade). Sócrates entra em discussão com Teeteto sobre o argumento de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são, que elas não são” (HEIDEGGER, 2007a, p.100). Medida, no grego, é μέτρον (*métron*). A tradução dada por Heidegger diz de outro modo, já que na tradução está implícita uma interpretação:

De todas as ‘coisas’ (a saber, daquelas coisas que o homem tem constantemente em torno de si no uso e no costume – χρήματα, χρῆσθαι) o homem (respectivo) é a medida, das que se apresentam, que elas *assim* se presentem, como se presentem, daquelas porém, para as quais permanece vedado apresentar-se, que elas não se presentem. (HEIDEGGER, 2007a, p. 100).

O ente se abre para o humano numa espécie de círculo, em que o primeiro o contempla, o envolve e o retém. Esta região circular é o lugar do ente visto enquanto presença, na manifestação de não-estar-coberto. “Com a palavra desvelado e seu desvelamento nomeia-se a cada vez aquilo que vigora como abertamente presente no âmbito da morada do homem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 231). O ente vem à presença do humano, cujo demorar-se, percebe o que não-esta-coberto. Só que da mesma forma que o humano se relaciona com o presente, também é circunscrito um limite do que está encoberto: o limite do ausente. Na sentença de Protágoras, segundo Heidegger, o humano ao estipular tais medidas, o relacionar-se mútuo com o aberto e o retraído, medidas essas determinadas pelos limites do que (des)cobre (*A-létheia*), evidencia “a impossibilidade (do humano) de decidir sobre o seu vir-à-presença ou ausência, do mesmo modo que sobre o aspecto daquilo que se essencializa” (HEIDEGGER, 2002, p. 129). Conclui-se que não está em poder do humano, captar ou ser omissos aos entes que vêm a seu encontro. O esquecer em sua dimensão originária, pensada pelo saber grego, não tem a proveniência na subjetividade ou mecanismo cognitivo. O conceito de sujeito consciente e perceptor das coisas é estranho e ainda inexistente nessa época remota.

A relação do humano com os entes ausentes aparece na interpretação de Heidegger (2021) da alegoria do bloco de cera, no *Teeteto* de Platão, frequentemente evocada. O *Teeteto* é considerado muito pertinente ao campo da Filosofia da memória, como nos indica Paul Ricoeur (2007). Heidegger (2021) não se baseia neste diálogo para pensar a sua concepção de esquecimento e, conseqüentemente, de pensamento que rememora; isso porque, para o filósofo alemão, a discussão platônica se insere em uma perspectiva que considera a memória a partir da habilidade da alma, em outros termos, a partir da cognição humana e a perspectiva heideggeriana considera o esquecimento como uma destinação.

Na analogia é descrito um bloco de cera que recebe impressões como um sinete, que deixa sua marca. Cada impressão sensível do humano, é uma espécie de marca na cera. A constituição dessa cera permite que as marcas se deem de forma definível ou mais esparsas. Heidegger (2021) interpreta que a imagem diz respeito a presentificação de coisas que não tenham necessariamente uma relação direta e imediata com o humano (já devidamente abordado acima). Nesta perspectiva, o humano é conceituado por alma. A alma está exposta a coisas que o circundam na forma de aparição ou de ausência. Essa relação, destaca Heidegger, é mais fundamental que a corporeidade.

Outra vez, a alegoria do bloco de cera, do *Teeteto* de Platão, constantemente

interpretado como fenômeno mnêmico, é visto por Heidegger (1969) por outro ângulo:

Considerando do ente para o ser, essa diferença entre ser e ente vem à tona, então, como a transcendência, isto é, como o meta-físico. A distinção, entretanto, não é uma separação absoluta. Isto é tão certo que na presença (ser) o que se apresenta (ente) é produzido, não sendo, contudo, causado no sentido de uma causalidade eficiente. O que produz é, de vez em quando, pensado por Platão como aquilo que marca (τύπος) (cf. Teeteto, 19a, 194b). (HEIDEGGER, 2008a, p. 406).

O esquecimento não é algo omissivo, perdido no aparelho cognitivo do humano. O humano percebe o ausente da mesma maneira que o presente. É nesse interim que se produz a marca. Ou através do problema posto pelo diálogo: é assim que se sabe o que não se sabe. Dessa forma, a História do Ser se inicia na suposição da diferença entre ser e ente. O sinete, a proximidade entre os presentes e ausentes, e a marca, a produção do apresentado, a percepção do humano, são os análogos da cisão entre ser e ente. O ser é própria ação, o movimento da existência sem ser devedora de uma busca pela essência. É o que existe em sentido lato, sem uma forma. A teoria platônica exige uma forma para todo o existente, com o domínio irrestrito do desvelado. A marca, que na demonstração platônica quer conjecturar o saber, é o produto dessa ação. Heidegger é enfático em afirmar que a determinação do existente, sua origem, e aquilo que é o seu produto são separados. Acontece o movimento de geração e produção de tudo que existe. E concomitante se agarra o produzido. No seguimento da metáfora platônica, é a marca do sinete.

Em **Nietzsche II**, Heidegger (2007a) conclui que a pergunta no caminho de encontro com “ser”, “permanece inquestionada enquanto ser”, sob a referência que o “ser ilumina o ente enquanto ente”. Ou seja, a apreensão do ser sempre já está definida pelo ente, na pressa de determiná-lo quando sua natureza é indeterminada. Nas palavras da obra **Parmênides** (HEIDEGGER, 2008b), o ser determina o ente. E assim é necessário se deter na meditação do “ser” por si mesmo. Heidegger (2007a) diz, na mesma ocasião, que esse esquecimento, a ausência de questões originárias, é característico do “encobrimento da proveniência do ser”. Neste ponto, se abre outra vez a discussão quanto à experiência da *ἀλήθεια*. “Encobrir” e “proveniência” convergem para o mesmo pensar, o pensamento da origem. O “encobrir” constitui e torna-se nuclear ao desencobrimento.

Após a explanação sobre a interpretação de Heidegger em relação à figura da marca na metáfora do bloco de cera utilizada por Platão, se torna relevante apontar que essa compreensão está embasada na constante pergunta sobre a essência do homem colocada também na alegoria da caverna. Em ambas as indicações, para Platão, o homem se

essencializa na alma.

Nós perguntamos: o que quer dizer a primeira imagem (191c 8s.), a alma como massa de cera? É uma massa que, de acordo com a pessoa, ora é mais pura, ora mais impura, ora é dura, ora é mole, cada vez diversamente sensível às impressões que do mundo chegam à alma. Essa característica é um dom conferido à alma por *μνημοσύνη*, a mãe das musas, diz Platão; é o presente originário de sua essência, que lhe pertence à *constituição essencial*. Tal *μνημονεύειν* diz: ter presente uma coisa, ter relacionamento com um objeto, com uma coisa, mesmos se não estiver presente imediata e diretamente [...]. (HEIDEGGER, 2021, p. 265).

Seguindo essa perspectiva pode-se concluir que a memória, no sentido que Heidegger interpreta Platão, tem um papel externo à alma. Existe uma relação entre o mito e a capacidade da alma de assimilar aquilo que se desvela e o que se vela. Sobre a tradução do nome da deusa grega para o alemão será abordado com mais detalhes na quarta parte. Busca-se destacar com essa passagem platônica, a origem do pensamento na aurora da Filosofia. Já em Platão se observa como a experiência da *ἀλήθεια* (*alétheia*) se faz corriqueira. O homem em sua relação com o ente, mas congruente e concomitante a alma, capta o ser (em seu aspecto retrátil, ou não visto). O último, conforme já explanado, se torna indesejado pela Metafísica em sua ânsia de determinação da quididade, da forma imutável.

Heidegger afirma que “é necessário atentar que o ser recebe a marca da presença e da constância, no sentido da perduração (*οὐσία*). Com isso, começa a metafísica propriamente dita” (HEIDEGGER, 2007a, p. 310). Essa afirmação exposta na obra **Nietzsche II** deixa suspeito que a tematização a respeito da essência do esquecimento, partindo da perspectiva da presentidade, ainda não é suficientemente penetrante. Na distinção e na “pergunta pelo elemento comum” (Idem, p. 309) entre a *existentia* e *essentia* se procura “o que ainda se anuncia como ‘-ser’”. A Filosofia da presença, pertencente à época do início da Filosofia grega, estabelece a posição do humano como aquele que compreende a realidade e apreende o ser na manifestação dos entes, seja no aparecimento ou em retiro. “Podemos, por nós mesmos, afrouxar e dissolver as relações articuladas na presentificação; e afundar-nos no *esquecimento*. Esquecer é um modo sobredeterminado de presentificação” (HEIDEGGER, 2021, p. 266).

A polêmica instituída por Heidegger (1973d, p. 48) é que o acontecimento do desvelamento do ente e a retração do ser não se conjuga enquanto atos fundacionais diferenciados. A interpretação da marca na metáfora do bloco de cera é embasada nesse pressuposto. Zarader (1990) explica que, para o ente se constituir no descoberto, é preciso que

este ente beba na essência de λήθη (*léthe*), aqui entendido por ocultamento. Esse que é ocultado, pertence a constituição do ser. De forma alguma, o ser, aquele que se retira, pertence ao ente: “O retiro é a maneira como o ser manifesta a sua essência, quer dizer, se destina como presença” (ZARADER, 1990, p. 88).

Heidegger demonstra que, a partir do paradigma platônico da *idéa*, o desencoberto acumula sobre si toda a cena de aparição dos entes. Cada vez mais a necessidade absoluta de luz, dos entes serem encontrados no aspecto correto passa a determinar a *alétheia* unicamente pelo aspecto do desencobrir. O que interessa para a presente pesquisa, dentro da vastidão temática que remete a configuração da *idéa* para Platão, é o conceito de *anámnesis*. Esta palavra grega também está sujeita a um equívoco ao ser traduzida por recordação ou lembrança. “A tradução de *anámnesis* por ‘recordação’ leva a achar que aqui se trata apenas de alguma coisa ‘esquecida’ que volta de novo para a mente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 179). Como acompanhamos no seguimento do pensar heideggeriano, o esquecimento retrata o movimento da retração diante do jogo de velar e desvelar dos entes. O esquecer não possui uma relação com o fenômeno mental já que sua referência original é manifestação dos entes de duplo aspecto do jogo, ou seja, a verdade de experiência grega. Conclui-se que “o assim chamado ‘lembrar-se’ ou ‘recordar-se’ fundamenta-se no desencobrimento e no descobrimento” (*Ibiden*). Zarader (1990) alerta que há uma duplicação da ocultação (ou do esquecimento) quando a História da Filosofia se decide pela quididade. O fato de paulatinamente se dá o desaparecimento da *ἀλήθεια* na apreensão da realidade, culmina com um esquecimento do esquecimento.

3.4 Desdobramentos da metafísica da presença: o esquecimento do ser em Aristóteles, Descartes e Nietzsche

A forma que o ser se entifica no sistema de Aristóteles recebe no mínimo três interpretações por parte de Heidegger. Esse levantamento apenas leva em conta os escritos de Heidegger já citados aqui, referente a publicação de ensaios sobre Nietzsche, um prolongamento das preleções realizadas na segunda metade da década de 30. Além do escrito do mesmo período, de 1939, intitulado **A essência e o conceito de φύσις em Aristóteles – Física B, 1**, republicado na coletânea **Marcas do caminho**.

Hugo Ott (2000) escreve que Heidegger, desde o início de seus estudos, ainda pressupondo uma vaga no sacerdócio católico, já nutria de dedicação cuidadosa a obra de Aristóteles. Por sua vez, uma análise minuciosa na obra de Heidegger provoca Pöggeler

(2001) a entender que a abdicação que outrora era vital da referência aristotélica, será um marco da virada de seu pensamento e terá um destaque na obra **Introdução a metafísica**.

No que diz respeito a História do ser, percurso de análise escolhido na obra **Nietzsche II**, o filósofo considera incontornável o tratamento sobre o conceito do ser que não se utilize da historiologia. Nas obras supracitas, notamos que ele traça o desenvolvimento que o ser ganha a cada época. Ao tratar sobre Aristóteles, Heidegger afirma que o ser tem equivalência com a *φύσις* (*physis*). “O ser da *φύσις* e a *φύσις* enquanto ser continuam sendo indemonstráveis, porque não necessitam de demonstração” (HEIDEGGER, 2008a, p. 275). Em outro momento diz que *οὐσία* (*ousía*) é outro nome para o ser: “*φύσις* é *οὐσία*, isto é, entidade – aquilo que caracteriza o ente como um tal, precisamente o ser” (HEIDEGGER, 2008a, p. 272). E também afirma que *ενέργεια* (*enérgeia*) é a forma que o ser toma para Aristóteles. “O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém – a *οὐσία* -, [...] é determinada por Aristóteles como *ενέργεια*” (HEIDEGGER, 1973a, p. 18).

É possível compreender a forma que o ser assume em Aristóteles na interação desses três termos: *οὐσία*, *φύσις* e *ἀλήθεια*. “No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*φύσις*) e como desencobrimento (*ἀλήθεια*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (*οὐσία*)” (HEIDEGGER, 2007a, p. 310). A *φύσις* e a *οὐσία* parecem ser expressões em que acenam a experiência do ser para os gregos, e a efetividade se estabelece como *ενέργεια*.

Vimos que o conceito de *φύσις* é interpretado por Heidegger como uma forma do ente brotar nele mesmo. Em **Introdução a metafísica**, Heidegger (1999, p. 45) traz à tona a experiência pré-socrática da *φύσις*.

Physis significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por êle. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o "vir-a-ser" como o "ser", entendido êsse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.

Na preleção de 39, Heidegger explica que *οὐσία* não tem a proveniência na filosofia, e só ganha o cunho filosófico quando é assumida por Aristóteles. O uso cotidiano grego de *οὐσία* remete a “casa e a corte, as posses, a fortuna; dizemos também a ‘propriedade presente de raiz’, os ‘bens imóveis’, o que se encontra defronte” (HEIDEGGER, 2008a, p. 272, grifo do autor]. Cruz (2019) reforça, a partir do estudo de outra obra de Heidegger **A essência da Liberdade Humana**, essa tendência de retomar o estatuto original ligado a *οὐσία*:

Toda moradia é também uma posse. Ela não pode existir enquanto tal se não a pudermos possuir, se não nos for concedida a sua posse, seja como inquilinos ou proprietários. Por sua vez, “posse” é o ente que está disponível para o uso e fruição. Estar disponível significa estar dado à mão, estar continuamente presente. Este “estar continuamente presente” é aquilo que o homem grego mirava quando empregava a palavra “οὐσία”. Por isso, essa palavra pode significar tanto 1) uma posse enquanto algo que me está disponível quanto 2) o próprio modo de ser do ente que se faz aí presente, disponível, isto é, do ente que está dado aí. O elemento distintivo que se evidencia em todas estas significações corriqueiras da palavra “οὐσία” é justamente o fato de ela sempre indicar aquilo que se apresenta em seu estar presente, aquilo que está já o tempo todo presente à vista, a “presentidade constante” de algo (Heidegger, 2012, p. 71). (CRUZ, 2019, p. 15-16).

Cruz (2019) evidencia, através de um estudo minucioso de etimologia e filologia da palavra *οὐσία*, que a experiência de evidenciar a presentidade por meio da *οὐσία* sempre está subentendido que nessa presentidade se guarda algo ou se tem a posse de algo. Esse uso filosófico de *οὐσία* trará sempre a bagagem da presença que guarda ou tem posse de algo, fazendo jus ao uso corriqueiro dessa palavra originária.

De acordo com o pensamento de Aristóteles, aquilo que se apresenta se mostra como aquilo que, vindo a termo, se encontra em uma constância ou, posto em seu lugar, se apresenta. [...] Aristóteles concebe aquilo que é constante e existente como algo que de algum modo repousa. (HEIDEGGER, 2007a, p. 310).

Em nota de rodapé, o tradutor Marco Casanova diz que seria melhor per-durar do que constância. Nessa tensão acionada pela tradução percebe-se a dimensão de transformação de um estado a outro respeitando a dinâmica da mobilidade. O estar em repouso é tão relativo quanto o estar em movimento. A mobilidade⁴⁴ nesse contexto diz respeito a uma forma de mudança ou transformação. “Todavia, só atingimos o núcleo essencial da metabolé pensada de modo grego, quando observarmos que na mudança aparece algo que estava oculto até o presente (“e-rupção” e “i-rupção”)”. (HEIDEGGER, 2008a, p. 261).

Mesmo um ente em aparente repouso está sofrendo modificações, enquanto o que se move conserva-se. “Eles chamam o ente de o “constante”; o “constante” refere-se a dois aspectos: uma vez, àquilo-que-tem-em-si-um-estado-a-partir-de-si, o que está “ali” em pé; e, igualmente, o constante no sentido de permanente, durável” (HEIDEGGER, 2008a, p. 258). Na obra **Nietzsche II**, a ênfase será como a *φύσις* se realiza diante do conceito de mobilidade:

⁴⁴ “Quando experimentamos e temos em mente diretamente o ente que provém da *φύσις* “algo movido” e a mobilidade já estão na mirada; mas isto que está na mirada ainda não está concluído como aquilo que é e se apresenta” (HEIDEGGER, 2008a, p. 257).

“para os gregos o movimento, enquanto um modo do ser, tem o caráter do advir à apresentação” (HEIDEGGER, 2007a, p. 261). Nessa trajetória de movimento, a *ούσία* é a constância que se estabelece no apresentar. O ato da *φύσις* se erguer, surge no apresentar que é o desvelado. É importante compreender em que direcionamento se empenham tanto a *φύσις* como a *ἀλήθεια*.

Ambas trazem o ser à presença, participam do jogo em que há retração e apresentação. No entanto, a *φύσις* é o próprio desabrochar do ente, sua medida de expansão enquanto na *ἀλήθεια* está marcada a manifestação desse ente ao se apresentar.

[...] o que acontece em primeiro lugar, e de modo bem mais radical, no desabrochar da rosa, é a sua “vinda ao aparecer”: a rosa desabrocha na medida em que, avançando ao aberto, dura nesse aberto, se mantém nele manifestando-se, e assim se oferece ao olhar [...]. Mas o que é verdade para a rosa, é evidentemente verdade para tudo o que “é”, porque este avançar no aberto é o que permite a qualquer ente, qualquer que ele seja, mesmo se for homem ou deus, vir à presença e instalar-se nela. (ZARADER, 1990, p. 45).

Nesse sentido, a mobilidade e a *ἀλήθεια* estão conectados, uma vez que a mudança imposta pelo erguer-se da *φύσις*, em conjunto com o jogo de velamento e desvelamento, arranca para o desvelado o que estava oculto com a suficiente caráter de retração condizente com *λήθη*. “A *φύσις* é a desocultação que desalberga o que está presente no estar presente, mas nesse caso alberga o desocultamento no segredo do ocultamento” (PÖGELLER, 2001, p. 191). A interpretação sugere que a *φύσις* interage com a *ἀλήθεια*, fazendo vir à tona a manifestação do ente.

Zimmerman afirma que, se para Platão o fundamento permanentemente presente dos entes era a *idea*, para Aristóteles, o que permanece como o ser (*ousia*) é a *energéia*, a saber, “[...] o acontecimento através do qual o ente vem à presença e nela permanece” (ZIMMERMAN, 1990, p.259). A *ενέργεια* é esclarecida por Heidegger (2007a) como um movimento que se essencializa insistentemente na essência. O ser quando assume o nome de *ενέργεια* determina o ser na imutabilidade, apesar de dinâmica pois está regulada pelo movimento.

A casa que se encontra ali *é*, na medida em que, exposta em seu aspecto, *exposta* ao desvelado, ela se encontra sob esse aspecto. O repouso do produzido não é um nada, mas uma reunião. Ele possui em si reunidos todos os movimentos da pro-dução da casa, termi-nados no sentido da demarcação consumada – *péras, télos* – não da mera interrupção. O repouso guarda a consumação daquilo que é movido. Essa casa ali *é* como *ergon*. A “obra” designa aquilo que repousa em meio à quietude do que possui um aspecto –

estando, residindo aí. Ela designa aquilo que repousa em meio ao que se apresenta no desvelado. Pensando de modo grego, a obra não é obra no sentido de uma realização de um fazer empenhado, nem tampouco no sentido de um resultado e de um sucesso; ela é obra no sentido daquilo que é exposto ao desvelado de seu aspecto e perdura enquanto aquilo que se encontra ou que reside assim. Durar significa aqui: apresentar-se tranquilamente como obra. [...] A presença, *ousia*, significa por isso *energeia*: a essencialização na obra como obra (forma verbal de conceber a essência) ou o caráter de obra. (HEIDEGGER, 2007a, p. 311).

O fato de Aristóteles ter transposto de um “lugar supraceleste” (HEIDEGGER, 2007a, p. 314) as ideias platônicas, e ter dado forma, ou melhor existência, aquilo que se referia apenas a um aspecto, não esconde que ambos são arautos do esquecimento. A *oúsiá* se efetiva como real a partir do que vem a presença, de modo que se conclui que mesmo o ser do ente se tornando conhecido no efetivamente real nos termos da perduração, o ser por si mesmo se torna esquecido. Com o nascimento da Filosofia, a partir da pergunta socrática pela quiddidade, a forma como o ser será determinado trará consigo a marca do que consiste, permanece e se apresenta. O termo *ousia*, afirma Heidegger (1999, p. 89), ainda no tempo de Aristóteles, será empregado no sentido filosófico de algo se apresenta, consiste em si mesmo e assim se propõe. A Filosofia, ao nascer, deixa de conferir dignidade ao jogo de velamento e desvelamento. A experiência do ser como vigor, como presença (*Anwesen*) que surge da ocultação, é marcadamente a experiência da alvorada do pensamento, isto é, a experiência de pensamento dos pré-socráticos.

De saída do esquecimento que se deu com Aristóteles, valem uma incursão na dimensão ontológica que promoveu a filosofia na época moderna. O esquecimento do ser na modernidade coaduna com a compreensão das estruturas que se ergueram e possibilitaram o “surto das ciências”. O progresso que as ciências promoveram a nível global não contou que esse mesmo progresso fosse qualificado por “era atômica” (HEIDEGGER, 1973a, p. 213). Para Heidegger, René Descartes, ao entender o ser humano como sujeito e o real como objeto inicia um modo de fazer filosofia que objetifica a realidade e reduz a verdade à dimensão da certeza, criando condições para a fragmentação da realidade em áreas de domínio científico e para o futuro império do desenvolvimento tecnológico. Para o filósofo alemão, com Descartes se inicia a destruição sistemática da natureza e do gênero humano pela “energia atômica descoberta e liberada pelas ciências” (HEIDEGGER, 1973a, p. 213). No texto **Heidegger como Crítico da Técnica Moderna**, Brüseke (1997, p. 10) esclarece:

Na Antiguidade, com a sua expressão na filosofia grega, ainda não existia o conceito *subjectum* no seu significado moderno. O *subjectum* era o

fundamento invariável das coisas apesar das variações ocasionais das suas qualidades. Neste sentido todos os entes eram *subjectum* inclusive todos os seres vivos, entre eles o homem. O fim da antiguidade está marcado por uma ruptura neste entendimento do *subjectum*. Agora o homem percebe a sua existência como privilegiada frente à natureza. O conceito *subjectum* perde a sua abrangência e vale, a partir de então, somente para o homem. O *objectum* ganhava o status de oposição ao *subjectum*, como tal dependente dele, sem autonomia e sem dignidade própria.

Na caracterização da época moderna, “Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro?” (HEIDEGGER, 1973a, p. 220). A enunciação da verdade, ou melhor, os parâmetros que legitimam o que seja verdadeiro, é balizada pelo *ens certum*. Do latim, *ens certum* significa ente certo. Quando Heidegger investiga como o ser se oferece desde o início da modernidade, se interessa em acompanhar como se institui o conceito de certeza. “Em meio à transformação da essência da verdade como *veritas* para *certitudo* está previamente delineado o ser como re-presentidade do que se representa” (HEIDEGGER, 2007a, p. 354). A justificativa heideggeriana para pensar deste modo consiste em entender que, ao se instituir o humano como mestre e possuidor da natureza, cuja existência é assegurada pelo *cogito*, este é alçado à condição daquele que legisla sobre o real, que categoriza e objetifica tudo o que a ele se opõe, como objeto. Heidegger relaciona o ser com a “certeza da representação” (HEIDEGGER, 2007a, p. 329).

Algo verdadeiro é aquilo que o humano por si mesmo coloca diante de si de maneira clara e distinta, a-presentando-o como algo que é assim trazido para diante de si (re-presentado), a fim de, em uma tal apresentação, se assegurar do representado. A segurança de uma tal re-presentação é a certeza. [...] A representação indubitável é a representação clara e distinta.

A consideração de Heidegger é de que, no início da filosofia moderna, o ser é identificado com *cogito*, enquanto fundamento absoluto e indubitável. A certeza daí decorrente promove o asseguramento do real como fruto de sua representação pelo ser humano e pelo próprio comportamento do humano. O saber obedece única e irrestritamente a esse crivo, em que a certeza marca a representação. Essa elaboração está sintetizada na fórmula “*cogito ergo sum*” de René Descartes (HEIDEGGER, 2007a, p. 330). Dessa forma a *ratio*, ou melhor, o cogitar do sujeito, enquanto *subiectum*, ganha o status de base e fundamento de tudo que se traduz no âmbito do real. A representação se torna suprema na designação de todos os entes. Uma representação, sobretudo, clara, distinta e indubitável.

O esquecimento do ser, na modernidade, se opera quando conceito de humano é atrelado a qualidade de *subiectum*, o sujeito que mediante sua razão é livre e autônomo para

se relacionar com tudo o que existe. “A representação produz a apresentação do encontrar-se contraposto do objeto” (HEIDEGGER, 2007a, p. 333-334). É válido repetir o que é escrito na nota de rodapé do tradutor a respeito dessa frase citada: “Heidegger joga nessa passagem com a etimologia da palavra objeto em alemão. *Gegenstand* (objeto) significa literalmente o “estado” (*Stand*) “contraposto” (*Gegen*)”. (CASANOVA. In: HEIDEGGER, 2007a, p. 334). Não apenas o *subiectum* é o detentor de todas as construções sobre a realidade, como entra em embate com aquilo que se apresenta, com o ente. A relação do *subiectum* com os entes é de oposição, já que a apresentação do objeto se dá na forma de algo que se contrapõe ao cogito. Na produção do representar, essa característica da contraposição propõe a repetição da pergunta sobre o enquadramento que o ser se doa na modernidade. O contrapor-se dos objetos marca o ser dos entes enquanto fruto de um representar.

Como é que a objetividade alcança o caráter de constituidora da essência do ente enquanto tal? As pessoas pensam o ser como objetividade e se esforçam, então, a partir daí, por encontrar o ente em si; e elas apenas se esquecem de perguntar e de dizer a que se visa aqui com a palavra “ente”. O que “é” ser? [...] *A pergunta sobre a origem essencial do “objeto” em geral.* Essa é a pergunta sobre a verdade do ente na metafísica moderna. [...] Estado contraposto (*Gegenstand*) no sentido de objeto; isto é, somente lá onde o humano se torna sujeito, ou seja, o sujeito se torna eu e o eu, *ego cogito*; somente lá onde esse *cogitare* é concebido em sua essência como “unidade originariamente sintética da apercepção transcendental”; somente lá onde o ponto mais elevado para a “lógica” é alcançado (na verdade como a certeza do “eu penso”) - somente aí desvela-se a essência do objeto em sua objetividade. (HEIDEGGER, 2007a, p. 356-357).

É importante ressaltar que apesar de acompanharmos um questionamento extenso proferido pelo próprio Heidegger (2007a) na obra **Nietzsche II**, os comentaristas tendem a restringir o domínio da modernidade e a doação do ser, que essa época é acometida, pela subjetividade.

A partir dessa etapa, vamos investigar como Heidegger entende que o esquecimento do ser é operado na filosofia de Nietzsche. A interpretação que Heidegger é resultado da investigação de Nietzsche através de seus escritos póstumos. Por meio da leitura de apontamentos manuscritos deixados por Nietzsche e o acabamento que esse material tomou por meio dos responsáveis pela edição, Heidegger rastreia o que ele considera ser a obra capital neste sistema filosófico: a obra póstuma **Vontade de poder**. O conceito de vontade de poder foi organizado em um esquema, que se concluído redundaria na obra de título homônimo e com subtítulo “Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” (NIETZSCHE, 1887 apud HEIDEGGER, 2010a, p. 25). A menção ao título e subtítulo são

relevantes pois revelam a dimensão metafísica que ganha contorno na interpretação de Heidegger.

Quando Nietzsche escreve no subtítulo que faz uma “tentativa”, a interpretação de Heidegger é que se trata de uma tentação, ou seja, de uma prova necessária que o pensador precisa executar com a finalidade de encontrar a verdade. É uma prova, no sentido de provar algo, de pôr à prova, ou seja, realizar uma experiência.

Como esta seção se preocupa em indicar como Nietzsche esteve empenhado em esquecer o ser – que, como vimos em nossa análise da obra **Introdução à metafísica** de Heidegger (1999), é entendido como um vapor, uma fumaça – a questão central é direcionada por encontrar a maneira que o problema do ser se insere no sistema nietzschiano. Antes mesmo de se levantar qual problema, antes de emitir qualquer juízo, Heidegger (2010a) já supõe que o sistema não se apresenta como algo já esgotado e definido. “Todo pensar verdadeiro se deixa determinar por meio do que tem de ser pensado” (HEIDEGGER, 2010a, p. 25). Nesta forma de interpretação o interesse está em recolher o dito por meio de uma escuta, e de completar o que ainda falta a ser pensado. “Nietzsche pensa à sua maneira o pensamento que permanece encoberto, mas que domina a filosofia ocidental como o pensamento propriamente impulsionador” (HEIDEGGER, 2010a, p. 20). Nessa escuta, o que enunciado está pensado é um enquadramento da doação do ser que Nietzsche foi capaz de recolher. E pensar, no itinerário de Heidegger, é se atentar as formas que o ser se doa, e se traduz pelo pensador de cada Época.

Neste sentido, Heidegger coloca em movimento, no movimento do pensar, uma meditação sobre como o ser se doa e é definido por Nietzsche. “Supondo, portanto, que os filósofos são interpelados pelo ser do ente para que digam o que o ente é, enquanto é, então também nosso diálogo com os filósofos deve ser interpelado pelo ser do ente” (HEIDEGGER, 1973a, p. 217). O dizer que Heidegger (1973a) se refere é o *logos*, pois segundo ele “a tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido do *dialégesthai*” (HEIDEGGER, 1973a, p. 217). Os enunciados estão postos, mas a atividade pensante ganha respaldo quando se procura a forma que o ser, por si mesmo, se expressa no sistema do autor de **Crepúsculo dos ídolos**. O fato de não existir uma tematização do ser, já que para Nietzsche se trata “da última fumaça da realidade evaporante” (HEIDEGGER, 1999, p. 66), torna o filósofo “metafísico como a verdade sobre o ente” (PÖGGELER, 2001, p. 110).

Pensar o pensamento do eterno retorno como o que há de mais propriamente filosófico a ser pensado juntamente com a vontade de poder [...]. Com

certeza, porém, a conexão entre o eterno retorno como *a determinação mais elevada do ser* e a vontade de poder como o caráter fundamental de todo ente *não está dada em nossas mãos*. (HEIDEGGER, 2010a, p. 21, grifos nossos).

Heidegger explica que a humanidade de Nietzsche, o ser histórico, sua biografia ou dados psicológicos que seja possível acessar em seus escritos, pouco podem dizer sobre a movimentação de sua existência no âmbito metafísico. O ato de corresponder ao ser do ente antecede ao estabelecimento de uma teoria, pois todo comportamento teórico está assentado nessa pedra fundamental. “Mas primeiro de tudo importa chegarmos a uma correspondência, antes que sobre ela levantemos a teoria”. (HEIDEGGER, 1973a, p. 220). A filosofia para Nietzsche é caracterizada por “valor supremo”. Heidegger cita a afirmação de Nietzsche que a pergunta sobre o ser é, dos seus pensamentos, o mais pesado “porque é ao mesmo tempo sua pergunta mais interna e mais extrema, o pensamento com o qual a filosofia se ergue e cai” (HEIDEGGER, 2010a, p. 19).

A respeito da nomeação do ente que fundamenta toda construção nietzschiana, “a expressão ‘vontade de poder’ dá uma resposta à pergunta sobre o que é afinal o ente” (HEIDEGGER, 2010a, p. 6). Quando Heidegger (2010a) traz para discussão no que consiste a vontade da vontade de poder, se torna necessário entender que não se está lidando com um conteúdo lógico ou psicológico. O próprio Nietzsche chama a vontade da vontade de poder de “uma forma primitiva de afeto” (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2010a, p. 40). O que interessa nesse enunciado proferido por Heidegger, é que o sistema de Nietzsche passa pelo crivo da dimensão da origem. A vontade de poder ganhar o status de originária pois está numa relação que procura responder de forma basilar à pergunta pelo ser, já que Nietzsche não faz um caminho de responder essa pergunta de forma vazia (HEIDEGGER, 2010a, p. 41). E está no fundo mais extremo da pergunta sobre o que se pode existir ou essencializar-se: “a pergunta sobre o ser do ente, sobre o que não é mais determinável a partir de um outro ente porque ele mesmo determina esses entes” (HEIDEGGER, 2010a, p. 41).

A afirmação de que “o pensamento de Nietzsche é metafísica” (HEIDEGGER, 2007a, p. 195) se torna contraditória com toda a tradição em que Nietzsche é aclamado por exercer uma ruptura, por fazer uma crítica ácida à valoração do suprasensível desde Sócrates. Nietzsche é assumido crítico da metafísica porque esta divide o mundo em sensível e inteligível e valoriza o primeiro em detrimento do segundo. Mas, para Heidegger, ele é metafísico por não se colocar em homologia com verdade do ser. O que, já nos indica que a maneira como Heidegger entende a metafísica é diferente do modo como Nietzsche a concebe. O tradutor da obra **Nietzsche II**, Marco Antonio Casanova esclarece essa opção de

Heidegger em colocar este filósofo no rol dos metafísicos:

Heidegger concebe o pensamento de Nietzsche como a consumação da história da metafísica. O que ele tem em mente com a palavra “metafísica” aponta para um modo específico de colocação da pergunta do ser. [...] Ela não significa somente uma cisão da realidade em dois mundos, o mundo sensível e o mundo suprassensível e a assunção de um dos lados da cisão como o espaço de permanência de um conjunto de entidades que não se imiscuem na lógica do mundo dos fenômenos, a lógica da geração e corrupção. Mesmo modelos de pensamento que não trabalham com uma tal cisão podem ser denominados por Heidegger metafísicos, caso envolvam uma orientação pelo ser do ente e, por conseguinte, esquecimento do ser. (CASANOVA, in: HEIDEGGER, 2007a, p. VII).

Casanova nos faz ver que, na análise heideggeriana da obra de Nietzsche, ser e verdade são reinterpretados em função “[...] do caráter soberano do devir e do pensamento da vontade de poder como fato último da realidade” (CASANOVA in: HEIDEGGER, 2007a, p.IX). Nesta argumentação encontramos o tal referido esquecimento do ser. No caso de Nietzsche, é a vontade de poder que figura essa essência: “Todo ente é, no fundo, vontade de poder”. (HEIDEGGER, 2010a, p. 6). Segundo a interpretação de Heidegger, três conceitos tem centralidade no sistema de Nietzsche. Essa interpretação, como já foi aludida, tem por fonte o planejamento no que Heidegger considera ser a obra central de Nietzsche. Nestes três conceitos se opera uma unidade e ao mesmo tempo um co-pertencimento (HEIDEGGER, 2010a, p. 18): Vontade de poder, Eterno Retorno e Transvaloração de todos os valores.

Nietzsche, ainda que realize uma mudança radical na filosofia, no diagnóstico de Heidegger o que simplesmente ocorre uma inversão no binômio transcendência-vida. Onde imperava sobretudo o campo transcendental, é cedido o lugar para um mundo absoluto determinado pela vida. Para que essa vida siga seu devir se eleger o conceito de vontade de poder. Mirando o esquecimento, para Heidegger (2007a), o ser se enquadra para os moldes nietzschianos como vontade de poder.

Se o corpo se torna fio condutor da interpretação do mundo, porém, então isso não significa que o “biológico” e o “vital” seriam transpostos para o interior da totalidade do ente e que essa totalidade mesma seria pensada em termos “vitais”, mas antes que o âmbito particular do “vital” é concebido metafisicamente como vontade de poder. “Vontade de poder” não é nada “vital” e nada “espiritual”, mas o “vital” e “espiritual” são determinados enquanto entes pelo ser no sentido da vontade de poder. (HEIDEGGER, 2007a, p. 228).

Ferreira (2007) se dedica a explicar a interpretação de Heidegger sobre a vontade de

poder. O primeiro aspecto diz respeito aos conceitos interligados por um hífen, conservação-superação. O poder da vontade de poder se instaura por si mesma. Esse poder em contínuo devir, visa a um aumento de acordo com estágios fixados por ele mesmo. A vontade de poder cresce de um estágio para outro. Esse poder se organiza de forma fluida, se espalhando e criando centros de força. É notório que a efetividade e facticidade sejam o terreno em que a vontade de poder se realiza. A relação entre esta vontade e o devir é assim explicada por Heidegger:

Para Nietzsche este título esmaecido [devir] conserva o conteúdo preenchido que se desvelou com a essência da vontade de poder. Vontade de poder é superpotencialização do poder. Devir não significa o fluir indeterminado de uma mudança desprovida de caráter de estados arbitrariamente presentes. O devir também não designa, porém, ‘desenvolvimento em direção a uma meta’. Devir é superelevação potencializante dos respectivos estágios do poder. Na linguagem de Nietzsche, devir visa à mobilidade vigente a partir de si mesma da vontade de poder enquanto caráter fundamental do ente. (HEIDEGGER, 2007a, p. 203-204).

O que o filósofo destaca é que, na filosofia de Nietzsche, o dar-se dos entes, ou seja, a totalidade dos entes está submetida à dinâmica da vontade de poder. E ainda que os elementos instintuais, pulsionais, tenha mais destaque nesta filosofia do que o puro intelecto longe da força da vida, é importante destacar que eles estão a favor de um tipo de força da subjetividade que visa ao domínio do dar-se de tudo. Loparic (1996, p. 15) afirma que “o ‘instinto’ é o ultrapassamento do intelecto em direção de calculabilidade incondicional de tudo. A vontade torna-se ‘mera pulsão (*Trieb*) de cálculo””. O que torna Nietzsche um arauto da dominação planetária da técnica típica da metafísica. Wanderley Ferreira Jr (2013), esclarece que o mostrar-se dos entes é reduzido à subjetividade, “mas à subjetividade acabada da vontade de poder que autoriza o ente apresentar-se enquanto tal.”. Por isso, para Heidegger, Nietzsche “não fez mais que consumir o esquecimento do ser e o domínio incondicional da totalidade do ente por uma subjetividade ávida em dominar e controlar todas as dimensões do real” (FERREIRA JR, 2013, p. 4).

Pöggeler (2001, p. 111) esclarece um aspecto importante sobre a confrontação de Heidegger com Nietzsche. O comentador que a vontade de poder é “caráter fundamental da vida, e isso significa do ser”.

Mas não procederá Nietzsche arbitrariamente, quando interpela o ser do ente como vontade de poder? Heidegger refere que os grandes filósofos modernos, desde Leibniz até Schelling, encontraram o “ser primordial” na

vontade (I, 44 e seg.). E quando Nietzsche entende o poder na vontade de poder enquanto força, enquanto ser poderoso e ser-a-obrar, enquanto ser-para-além-de-si e vir-para-si-mesmo, então ele mantém-se na trajetória que Aristóteles e os pensadores antes dele já tinham percorrido: na sua *Metafísica*, Aristóteles aborda a δύναμις, ενέργεια e εντελέχεια como determinações superiores do ser (I, 78 e seg.). (PÖGGELER, 2001, p. 112).

O ser do ente, como vontade de poder, é esquecido pois o jogo de velar e des-velar já não conjugam a dinâmica que impera na existência. O ente da vontade de poder continua persistindo na resposta quiditativa pela pergunta pela essência. A necessidade de determinar a existência continua encobrimento a sua manifestação mais originária que é o retiro.

4 A DESTINAÇÃO DO SER E O PENSAMENTO QUE SE FAZ MEMÓRIA

Até o momento falamos sobre o sentido que o termo Filosofia assume na obra de Heidegger e, em que medida, seu nascimento equivale ao inaugurar do esquecimento do ser. Indicamos, ainda, que o passo de volta rumo ao alvorecer da Filosofia é em direção à origem e não ao seu começo. Um pensamento que será constante em Heidegger diz respeito a busca pelo originário. Enveredar por essa busca significa adentrar os primórdios da época do pensamento em que o embate com o acontecer histórico se fará inevitável. “A ‘origem’ ou o ‘princípio’ é o digno de ser pensado e o pensado neste pensar primordial” (HEIDEGGER, 2008b, p. 21). Heidegger não descarta a relevância do conhecimento histórico, pois nesse conteúdo está a indicação do ponto de partida do pensar. Mas como citado acima, não basta pôr em relevo o pensar da origem como *Ursprung*. A retomada desse pensar primordial implica em um reconstituir a experiência desse pensar primordial a partir do que ainda não foi pensado. Dentro do elenco dos pensadores pertencentes ao início, apenas Anaximandro, Heráclito e Parmênides são considerados os pensadores originários, “porque pensam a origem” (HEIDEGGER, 2008b, p. 21). “[...] o pensar dos pensadores é o pensar do ser. Seu pensar é o retraimento diante do ser. [...] Isso significa, portanto, agora: o ser é a origem” (HEIDEGGER, 2008b, p. 21). Distintamente do marco de nascimento da Filosofia, em que o desvelado assume poder irrestrito como a quiddidade, os pensadores originários recuperam o jogo de velar e desvelar próprio do pensamento digno de ser pensado, o pensar o ser.

A origem é o que origina algo por meio destes pensadores, porque ela os coloca de tal modo na exigência, que um extremo retraimento diante do ser é exigido deles. Estes pensadores são originados [*An-gefangenen*] pelo princípio [*An-fang*], são colhidos por ela para dentro dela, e reunidos a partir dela. (HEIDEGGER, 2008b, p. 22).

Heidegger coloca em evidência como esses pensadores são capturados para o pensar do ser, memória também a este pensamento está entregue. Por meio desta citação está justificado porque a meditação dos pré-socráticos se torna prioritária ao se inserir nessa discussão sobre um passo de volta cujo modo de pensamento se faz memória. Estes pensadores firmaram uma relação incontornável com os envios do ser e, concomitantemente, nos legaram uma memória que deve ser acordada pelo pensamento.

4.1 O sentido de destinação para Heidegger

Neste tópico pensaremos a destinação diferenciando o sentido que Heidegger empresta aos termos Filosofia e Pensamento, indicando este último como aquele que medita o ser em harmonia com o modo de doação do ser. Sobre o caminho de Heidegger, buscaremos evidenciar o que seja a destinação, acessível mediante um pensar (meditativo).

A questão “que é isto - a filosofia?” de Heidegger (1973a) poderia ter por resposta imediata uma vastidão de conhecimentos disponíveis. A vastidão carrega o legado da disciplina acumulado em mais de 2 milhares de anos. A Filosofia, ou melhor, a História da Filosofia, não somente comporta os conteúdos produzidos, como também, em Heidegger, é equivalente à História da Metafísica. Essa equivalência não é arbitrária, mas fundada com a noção de esquecimento do ser. Vale aqui um esclarecimento: devido ao fato de a metafísica promover tal esquecimento não significa que possamos adentrar sua região (do esquecer) por intermédio dela: “a metafísica jamais proporciona, por sua essência, ao habitar humano a possibilidade de se estabelecer propriamente na paragem, isto é, na essência do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 1969, p. 59-60). Para se alcançar esse esquecimento, pensa-lo em sua raiz e superá-lo é preciso um pensamento não-metafísico, que respeita a diferença ontológica entre ser e ente e a dinâmica de sua verdade como *ἀλήθεια*. Um pensamento que se faça memória.

Conclui-se que, mesmo no vislumbre e posse da vastidão de conhecimento produzido pela metafísica, ainda é impossível que se desfaça esse esquecimento pela própria metafísica. Essa insuficiência em torno da metafísica não quer dizer que esta não tenha, exaustivamente, tematizado o ser. O esquecimento que ela opera não é porque deixou de falar do ser, mas porque falou visando entificá-lo, sem respeitar seu jogo de velamento e desvelamento. A questão que Heidegger insiste em sua obra é que, com a metafísica, não se acessou o ser em sua verdade, mas se capturou seu modo de doação com ênfase apenas na presentificação, deixando de fora da meditação o velamento que também está implicado em todo presentar. (HEIDEGGER, 2007a).

A conferência sugere que a solução para a resposta decisiva precisa de uma questão com ajuste adequado. Heidegger mostra, com devida precaução, a chance de estabelecer um “diálogo” no ato de responder à pergunta sobre o que seja a Filosofia. Esse diálogo procura o “caminho claramente orientado” (HEIDEGGER, 1973a, p. 212). Um “diálogo” que não se perca na vastidão (nos diversos pontos de vista) por onde História da Filosofia se expandiu. Nesse ritmo de ajustamento da questão que Heidegger propõe, avista-se o encontro no

“diálogo” com o nascimento da Filosofia, entendido desde a perspectiva da origem e não do começo: “O caminho para o qual desejaria apontar agora está imediatamente diante de nós” (HEIDEGGER, 1973a, p.212). A inspiração de Heidegger nesta e em outras obras é uma apropriação das palavras fundamentais, das palavras da origem, a saber, φύσις (*physis*), ἀλήθεια (*alétheia*), νοεῖν (*noein*), λόγος (*lógos*). Lhe interessa o fato de o ser se desvelar, ocultando-se. O ato retrátil do ser, torna presente algo desse ser que se desabriga. Mas o autor diz que esse caminho esta “imediatamente diante de nós” e não atrás de nós por mais de 2 mil anos. Diz isso porque insiste que alcancemos a origem (*arché*) da Filosofia com tudo de impensado que lá permanece e não o começo datado do nascimento desta. “Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho” (HEIDEGGER, 1973a, p.211). Já foi dito que o ajuste da questão está na proximidade, posto que a origem vigora a medida em que esta diante de nós. E isso é designado por “caminho”. O filósofo esclarece melhor o “caminho”: a escuta da palavra originária *φιλοσοφία* (*philosophía*). Ao percorrer os argumentos preparatórios para o ajuste da questão, eles também são um abrir do “caminho”. Esse caminho, até agora repetido, é uma mera imagem, metáfora ou trata-se de um conceito?

Na conferência **A questão da técnica** (HEIDEGGER, 2007b), o filósofo responde a esse impasse: “Conduzir por um caminho significa em nossa língua: ‘enviar’. Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar, como sendo o destino” (HEIDEGGER, 2007b, p. 381). O constante mencionar sobre o caminho é esclarecido com a ação de enviar. O que é enviado? Quem envia? Por qual motivo acontece esse enviar? Para o filósofo em comento, esse caminho já não está mais pautado pela Filosofia ou pela História da Filosofia. Somente a meditação sobre a origem recolhe, ou seja, traduz na forma de um dizer originário. Antes do nascimento da Filosofia, que nasceu com a pergunta pela quiddidade, o ser era acessado num acordo com seu jogo de velamento e desvelamento. E, ao longo da história do esquecimento, como ele foi abordado, como ele se destina a nós?

Munido dessa sequência de acontecimentos, é possível admitir que a suspeita de Heidegger na eminência do perguntar, se refere a um movimento pensante das formas que o Ser assume na História da Filosofia. Em cada extrato dessa tradição vige uma Época, determinada pelo Ser.⁴⁵ Eladio Craia, no texto “Heidegger e a Técnica: um limite possível”, nos esclarece sobre o sentido de Épocas no pensamento de Heidegger:

⁴⁵Segundo Santos (2016, p.93) “Heidegger encontra-se preocupado com o que ele chamará em textos posteriores de primeiro início, ou seja, com o princípio da história do ser como metafísica, a qual se desdobrará nas suas diversas épocas até o estágio moderno de sua consumação com Nietzsche”.

Com efeito, para Heidegger existiriam diferentes modos de o Ser se manifestar, segundo as características com as quais o desocultamento venha a acontecer em diferentes “épocas”; estes momentos podem ser designados como “diagramas epocais”. Entendemos por diagramas epocais aqueles períodos nos quais surge e se desdobra um determinado modo de desocultamento do Ser e certo tipo de desenvolvimento do espetáculo do mundo ôntico, isto é, o universo daquilo que se apresenta, até seu esgotamento e seu respectivo desaparecimento na espera de outro modo de desocultamento. Trata-se da forma e do sentido ontológico sob os quais o mundo se manifesta em diferentes épocas; ou, dito mais radicalmente: o modo em que as coisas se apresentam com sentido para isto que nós mesmos somos. (CRAIA, 2013, p. 245).

Craia (2013) nos mostra que as diferentes Épocas que a metafísica pensou o ser, ela pensou a partir do que se desocultou e não considerou que todo desocultar carrega consigo um ocultamento. Se a metafísica interpela o ser negando-lhe a condição de subtração como característica que lhe é constitutiva, a história do ser, no horizonte da metafísica, será história do seu esquecimento. Heidegger convoca para um movimento pensante que dialoga com o modo como o ser se destina em cada Época.

A palavra “destinado” já não caracteriza apenas a maneira como o ser é enviado, mas explicita a maneira como ele “é”. Não basta, portanto, dizer que o ser é destinado: na verdade, ele só *é como* destinado. Para onde aponta essa segunda escuta (*das Geschickte*)? Já não para a proveniência do ser, mas para a sua “essência” ou para a sua “verdade” – consistindo em não ser mais do que a sua própria história, a sua destinação, a totalidade das suas figuras epocais. (ZARADER, 1990, p. 310).

Dessa forma traça-se uma fronteira: de um lado, a perspectiva de enquadre do ser a partir do ente e, de outro, as para o entendimento sobre o modo que o “ser” doa a cada época. O “caminho” de Heidegger é o encontrar o que determina a manifestação de cada época. Para o autor, “cada Época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido”. (HEIDEGGER, 1973e, p. 270, grifo nosso). A História da Filosofia se especializa em capturar a presença das entificações do Ser a cada época, mas não percebe que algo mais essencial as destina, es entrega, as doa.

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

das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. (HEIDEGGER, 1973f, p. 459).

Nessa meditação está inscrito que as épocas de destinação do ser, são figuras de seu modo de ser doar, se apresentar. São respostas que vigoraram em tempos distintos ao apelo do ser, posto que este se dá em uma “multiplicidade epocal de transformações”. (HEIDEGGER, 1973f, p. 460). Por isso, Heidegger (1973f, p. 460) afirma que, quando Platão “representa o ser como *idea* e como *koinonia* das ideias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como posição, Hegel como conceito absoluto, Nietzsche como vontade de poder, não se trata de doutrinas trazidas ao acaso [...]”, mas palavras que respondem a modos de doação do ser, a modos como “se dá ser”. (HEIDEGGER, 1973f, p. 460). O que a tradição se esqueceu é que ao dar-se de um modo numa época, o ser nunca se esgotou neste modo, algo sempre se manteve como subtração, retiro.

Este “se dá ser” ou, em outros termos, estas formas de doação do ser se articulam com a História. Precisamos indicar o sentido deste termo, mesmo que de forma sucinta, para que se venha compreender adiante o termo alemão em que é traduzido destino, *Geschick*. Para nos fazer pensar o conceito de História, Heidegger resgata o termo latino *Historie*, que tem um cognato grego. Le Goff nos esclarece sobre a etimologia do termo história:

A palavra 'história' (em todas as línguas românicas e em inglês) vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico [Keuck, 1934]. Esta forma deriva da raiz indo-européia *wid, weid*, 'ver'. Daí o sânscrito *vettas*, 'testemunha' e o grego *histor* 'testemunha' no sentido de 'aquele que vê'. Esta concepção da visão como fonte essencial de conhecimento leva-nos à idéia que *histor* 'aquele que vê' é também aquele que sabe; *historein* em grego antigo é 'procurar saber', 'informar-se'. *Historie* significa pois "procurar". É este o sentido da palavra em Heródoto, no início das suas Histórias, que são "investigações", "procuras" [cf. Benveniste, 1969, t. II, pp. 173-74; Hartog, 1980]. Ver, logo saber, é um primeiro problema. (LE GOFF, 1990, p. 17).

Com a palavra *Historie*, Heidegger (1973a) executa uma apropriação semântica. *Historie* passa a ser empregada em diferença com palavra utilizada no alemão para empregar a noção corrente de História (*Geschichte*) e assume um formato disciplinar, em outros termos, o conceito *Historie* traz consigo o sentido de uma ciência histórica que carrega as marcas de seu fundador, Heródoto. A tradução de Ernildo Stein optou pelo termo historiografia para *Historie*. Em contrapartida, o vocábulo *Geschichte* não é usado pelo filósofo para entender História como uma disciplina, no sentido de uma historiografia, mas como uma História

relativa aos acontecimentos. Como nos lembra Inwood (2002), essa escolha não é arbitrária, uma vez que *Geschichte* vem do verbo *geschehen*, acontecer, já *Historie* vem do grego *historein*, que remete a inquirir. Conforme Inwood (2002), o alemão possui duas palavras para História, o que dá para toma-las como conceitos diferentes, mas o português não oferece esse recurso. O que notamos nos textos que lemos, é que, para diferenciar os dois sentidos, tradutores vertem *Historie* para historiografia/historiologia e *Geschichte* para História destacando o “H” maiúsculo. Inwood (2002) esclarece que, para Heidegger, a História remete ao Ser e às suas “épocas” de destinação, ou seja, aos modos como o ser foi entificado na tradição filosófica: “Assim, ao indagar acerca do ser precisamos também explorar a história da indagação acerca do ser” (INWOOD, 2002, p. 82). Na conferência **Que é isto - a filosofia?**, Heidegger articula História e destino à pergunta central de seu texto. O filósofo explica essa articulação da seguinte maneira:

A questão: que é filosofia? não é uma questão que uma espécie de conhecimento se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia). A questão também não é de cunho histórico; não se interessa em resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama "filosofia". A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um *destino*, nosso *destino*. (HEIDEGGER, 1973a, p. 214, grifos nossos).

Neste trecho é nítido como o conceito de destino tem relações estritas com a discussão sobre a História. A palavra grega utilizada para destino é *Geschick*. No texto original desta citação está escrito “*Die Frage ist eine geschichtliche, d.h, geschick-liche Frage*”, para tornar mais claro, o tradutor brasileiro se permitiu fazer um complemento: “carrega em si um destino, nosso destino”, ficando a versão da frase da seguinte forma: “A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um destino, nosso destino” Com essa solução, o tradutor resolve a carga teórica que está condensada na expressão alemã hifenizada: *geschick-liche Frage*, indicando que a questão, que é historial, é uma questão que traz consigo o nosso destino. Percebe-se que Heidegger pretende acentuar a relação entre *Geschick* (destino), *Geschichte* (História) e *geschichtliche* (historicidade/historial). Já o termo histórico usado na versão de Ernildo Stein, no contexto da tradução, se relaciona com o sentido de *Historie*, por isso Heidegger diz “*Die Frage ist auch keine historische Frage*” (HEIDEGGER, 1966, p. 10). Stein verte esta frase dizendo que a questão não é de cunho histórico. Nesta obra, o tradutor deixa histórico para o adjetivo *historische* e historiografia para o substantivo *Historie*.

Conforme está demonstrado, o destino se relaciona com a discussão de que está repleta

de historicidade, que é historial. Heidegger, com esses jogos de linguagem, prepara para a meditação que o modo de pensar atual prevalece o pensamento grego mesmo com uma distância de mais de dois mil anos. Veremos que esta apropriação historial do passado nos remete à origem (*arché*) da filosofia e não ao começo (*Beginn*) como um marco temporal avaliado pela ciência historiográfica. Mas antes disso vamos nos ater ao sentido de destinação em outra obra de Heidegger.

No texto **A sentença de Anaximandro**, Heidegger (1973d), coloca em diálogo a contemporaneidade com a frase conhecida pelo primeiro registro do Ocidente, qual seja, “De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo” (ANAXIMANDRO DE MILETO *apud* HEIDEGGER, 1973d, p. 25). Em sua meditação, indica que o conteúdo da frase diz respeito a algo que ultrapassa o passado e mundo antigo. Na atualidade essa sentença continua a falar. Para a História da Filosofia, essa sentença fornece informações para reconstituição do mundo grego antigo.

“Esconde-se, por acaso, na distância cronológico-histórica da sentença, uma proximidade historial [*geschichtliche*] do que nela não foi dito, mas que se pronuncia em direção ao futuro?” (HEIDEGGER, 1973d, p. 28). Heidegger (1973d) quer dizer que mesmo sendo conservado por milhares de anos, esse dizer guarda e porta uma forma de pensamento que continua fecunda. Mesmo na sua brevidade, nessas palavras existe um conteúdo a ser acessado e explorado. O problema que ela cria é que através da História da Filosofia, pouco se coletará dessa realidade histórica. Pois essa realidade não deve tributo à história como um objeto da historiografia, mas demanda de um outro caminho para sua assimilação: o do destinar. Para Heidegger, “a historiografia é assim a constante destruição do futuro e da relação historial [*geschichtlichen*] com o advento do que é destinado [*Geschickes*]” (HEIDEGGER, 1973d, p.28).

A história entendida em uma submissão ao aparelhamento técnico das ciências, como *Historie*, está rendida a previsibilidade garantida pelos métodos aplicados aos objetos de estudo. Aqui cumpra uma apropriação historial do destinar-se do ser. O destino sofre os efeitos da destruição, se voltarmos à origem apenas como fazedores de historiografia da Filosofia. Os argumentos seguintes mostram que Heidegger julga não ser possível ultrapassar nesse estágio a esfera da historiografia, e encontrar um outro arcabouço para lidar com os objetos históricos. Então, os problemas que ele coloca tenta expor as fissuras que a ciência histórica não consegue remediar. Para tal meditação, Heidegger menciona a escatologia, o fim último do tempo ou o fim dos tempos. Não se reporta ao presente por contemporâneo, mas

esse tempo que já declina. E nesse declínio se avista o que desponta na “madrugada do pensamento”.

O destino é visto, através desse texto, como aliado a errância⁴⁶. No jogo de velar e desvelar, a retração incisiva do ser, faz o que se mostra sempre errante. Uma meditação suficiente conduzirá aquele que o procura para a audição de seu chamado.

O destino [*Geschick*] se exercita no destino [*Geschick*]. [...] Sem essa errância não haveria relação de destino [*Geschick*] a destino [*Geschick*], não haveria a História [*Geschichte*]. As distâncias cronológicas e as ordenações fazem, sem dúvida, parte da historiografia [*Historie*]: não são porém, a História [*Geschichte*]. Nós não estamos, se realmente formos históricos [*Geschichtlich*], inseridos nem numa grande nem numa pequena distância do elemento grego. Nós estamos errando em direção a ele. (HEIDEGGER, 1973d, p. 34).

Neste texto fica claro as decisões que Heidegger toma sobre suas traduções do grego. Sem realizar qualquer descuido, a centralidade é colocar na língua traduzida, de forma acessível, o que está sendo pensado no texto original: “Ora, a questão de que aqui se trata, é a questão do pensar. [...] é por isso que, na tentativa de traduzir a sentença deste pensador dos primórdios, somente os pensadores podem prestar auxílio” (HEIDEGGER, 1973d, p. 26).

Sem cometer qualquer desvio sobre o tema da destinação, nos situemos numa pergunta feita por Heidegger (1973b): “A sentença de Anaximandro pode ela dizer-nos ainda algo, através da distância cronológica de 2500 anos?” (HEIDEGGER, 1973d, p. 27). Zarader (1990) reforça que se trata “o mais antigo testemunho pensado do Ocidente, qualquer coisa como a primeira de todas as frases da nossa história” (Idem, p.112). Sem recorrer a estratégias que fariam Heidegger recair nas malhas da filosofia, sua atitude pensante urge por um declive: “primeiro pensemos a essência do ocidente a partir daquilo de onde esta primeira sentença fala” (Idem, p.28).

Zarader (1990) comenta que Heidegger olha e pensa a sentença de Anaximandro a partir do projeto do Ser, na procura por sua verdade. Mas devido a larga e insistente presença tanto de Heráclito e de Parmênides na sua obra completa, esse projeto é estabelecido por esses fragmentos, elaborado em inspiração e nos afetos de suas ressonâncias. Se Heidegger lê Anaximandro tomando por arcabouço sua posição como pensador, seu pensamento é

⁴⁶ Segundo Inwood (2002), errância tem correspondência com *Unwesen*. Esse termo tem relação com *Wesen* (essência) ou verdade. “A *Unwesen* da verdade é um conceito degenerado de verdade: “correção” (LXV, 228) ou “razão” e o racional (LXV, 343)” (INWOOD, 2002, p.56). Mesmo que ambas estejam conectadas, o sentido aludido aqui por Heidegger refere-se “A *Unwesen* da verdade é não-verdade tanto no sentido de “velamento” [...]” (INWOOD, 2002, p. 55).

iluminado na mesma medida por tais fragmentos. E de forma mais radical, pode-se afirmar que tal pensamento se torna preponderante pois nele se exercita o pensar em seu formato meditativo, uma vez que não havia ainda acontecido a ascensão da Filosofia com Platão.

4.2 *Andenken* como a via do pensar que se faz memória

Antes de nos atermos à qualificação do termo *Andenken* convém lembrar que o recorte desta dissertação está centrado no pensamento tardio de Heidegger. Falar de um pensamento que se faz memória implica em examinar o passo de volta de Heidegger em direção à origem da Filosofia e envolve o exercício do a-se-pensar heideggeriano. No prefácio escrito para a obra *Heidegger: Through phenomenology to thought* de Willian Richardson, Heidegger coloca sua obra posterior à viragem (*Khere*) como o pensado necessitado do a-se-pensar. Com isso deixa claro que a obra *Ser e tempo* – como marco emblemático do que se nomeia Heidegger I – apesar de não requisitar esse a-se-pensar, esse impensado, preparou o terreno para esse trabalho de questionabilidade a ser empreendido no pensar tardio, nomeado Heidegger II. No referido prefácio explica “apenas pelo caminho do que [Heidegger] I tem pensado alguém pode ganhar acesso para o que é a ser-pensado pelo [Heidegger] II. (HEIDEGGER. In: RICHARDSON, 2013, p. XXII).

A tarefa do seu pensamento tardio não só se distingue da concepção usual de Filosofia, mas pensa a própria origem da Filosofia de modo singular, colocando o marco de seu nascimento como um esquecimento. Por isso Zarader é enfática ao afirmar: “pensar é essencialmente memória” (ZARADER, 2006, p. 58). Pensar é um apropriar-se do esquecimento, revelar o que permanece impensado a partir de um exercício de memória. Esse exercício de memória nos encaminha para pensar o impensado, como diz a pesquisadora francesa, para pensar o que nós ainda não pensamos.

Um elemento originário permanece abrigado na palavra fundamental *logos*. Zarader explica que Heidegger tira da obscuridade a relação até então impensada entre *logos* e pensamento, apontando um sentido alternativo à lógica. Essa perspectiva arrancada da origem, dá ao *logos* o sentido da palavra alemã *Gedanc*. A filósofa diz que no seminário *Was heisst Denken?* – fonte primária em que trabalha – se marca uma notável diferença. O impensado neste caminho originário é procurado por uma interrogação com a língua alemã. O *Andenken*, na interpretação dela, é uma modalidade do pensamento. A lembrança do ser se dá pela escuta das palavras fundamentais: *physis, alétheia e logos*. Considerando que cabe ao pensar ater-se às destinações das palavras fundamentais, concordamos com Zarader (2006),

quando esta enfatiza que o pensamento torna-se memória do que se doa, do dom. Claro que a memória que se discorre aqui não se trata daquela mental, individual, psíquica ou egóica. Nem mesmo da memória em que todas as individualidades sejam incorporadas numa generalização, e no fim se tem um protótipo do que se convencionou chamar memória coletiva. *Andenken* relaciona-se com essa ideia de destinação e nos aponta que é através de um movimento do pensar rememorante que a História da Filosofia deve ser revisitada.

Uma vez que o pensamento é investido de uma outra função que não aquela subsidiária à lógica, a memória ganha centralidade. “Pensar fundamentalmente não é analisar, mas ‘memorar’ (*denken ist Andenken*), recordar o Ser de modo a propiciar sua radiante revelação” (STEINER, 1978, p. 110). O vínculo entre pensar e memorar está articulado pela palavra *Andenken*. E da mesma forma que este outro pensar questiona a forma que o esquecimento do Ser foi um legado do nascimento da Filosofia, Zarader (1990, p.177) indica que no *Andenken* está a chance de “reler de outra maneira, e finalmente dominar, a tradição da qual provinhemos”.

Essa memória cuida da apropriação, através do pensar, do material que nessas obras encontram-se impensadas. “*An-denken* significa, antes de mais, recordação, memória, rememoração” (VATTIMO, 1988, p. 154). Percebemos que Vattimo homogeneiza a polissemia alojada nessa palavra. Gianni Vattimo tem conferências específicas que exploram o conceito de *Andenken*, realizadas na Itália, entre 1978 e 1979. Nessas ocasiões, outros especialistas na obra de Heidegger debateram esse tema, entre estes estão Gadamer e Richardson. Essas conferências de Vattimo foram publicadas individualmente em revistas e livros organizados até serem reunidos em uma única obra. A última seção desse compilado aborda esse tema, com especificidade do tópico V, de título: “*An-denken*. O pensar e o fundamento” (VATTIMO, 1988, p. 119).

A leitura de Vattimo (1988) torna explícita a igualdade de *Andenken* e *Gedächtnis*. Como ele indica, o atuar do pensamento é de “memória e rememoração” (idem, p. 128). A interpretação de Vattimo (1988) aponta que *Andenken* não escapa do horizonte do cume da metafísica, da era da técnica.). Como vimos, a História da Filosofia, enquanto acontecer da Metafísica, é marcada por distintas formas de esquecer a diferença entre ser e ente, entre apresentar e presente. Segundo Loparic, esse caminho de esquecimento segue até o seu cume: a dominação planetária da técnica. Para o pesquisador,

Essa é a concepção heideggeriana do acontecer que está depositada na história da metafísica, iniciado pela explicitação do ser como *idea*, em

Platão, continuado pelo desocultamento do ser como substancialidade (Aristóteles), representividade (Descartes), objetividade (Kant) e, por fim, vontade de poder (Nietzsche). A técnica é o último dos destinamentos do ser e ela determina o nosso destino nos dias de hoje. (LOPARIC, 1996, p. 130).

O caminho do esquecimento passa pelo entendimento do ser como substancialidade (*ousia*) em Aristóteles, como representatividade por um sujeito pensante em Descartes, como vontade de poder em Nietzsche e, por consequência, como domínio técnico sobre o real. Como alerta Vattimo (1988), a Metafísica moderna petrifica a presença em objetividade e, com isso, reduz o todo dos entes à condição de *Bestand*⁴⁷, a um mero estoque, a fundo de reserva disponível para manipulação e cálculo. Nesta perspectiva tudo vira recurso, seja hídrico, seja energético, seja recurso humano. Numa grande armação, numa com-posição (*Gestell*)⁴⁸, tudo é nivelado desde a ótica de produtividade, da disponibilidade. Todo o real é obrigado a se desencobrir, a se revelar, como disponibilidade (HEIDEGGER, 2002c, p. 26). A natureza passa a ser reduzida a um setor da representação que é objetificado e é desafiada a responder aos imperativos da exploração. Loparic (1996) afirma que a técnica é o modo de ser do ente nos nossos dias, o cume da Metafísica, cuja marca traz a História do esquecimento do ser, a História do abandono do ser (*Seinsverlassenheit*). Michel Haar nos alerta para o perigo que se anuncia com o império da técnica e este não se reduz a um mal uso de equipamentos e descobertas científicas, mas a uma transformação da condição humana, posto que o ser humano passa a ser reduzido à condição de recurso, à uma força que engrena a composição, já que “tornado a ‘besta calculadora’, ‘a besta tecnicizada’, o homem é, ou arrisca-se a ser, inteiramente subjugado à Rede (*Gestell*)” (HAAR, 1997, p. 128). Como afirma Heidegger,

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição (*Gestell*) arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem volta-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural. (HEIDEGGER, 2002c, p. 30-31).

⁴⁷ Quanto ao sentido de *Bestand*, Brüske (1997, p. 16) argumenta: “O tipo de não-velamento ou desencobrimento (*Unverborgenheit*), resultado da demanda (das *Stellen*) com seu caráter mandatário e desafiador (*herausfordernd*), denomina Heidegger como de-pósito (*Bestand*). Como de-pósito aparecem as coisas somente na sua funcionalidade e dis-posição. O homem dis-põe no desocultamento técnico sobre o depósito”.

⁴⁸ Heidegger (2002c, p. 24) nomeia de *Gestell* (composição/armação) esta força de reunião que desafia o homem a descobrir o real no modo da disponibilidade. Segundo Zarader: “O *Ge-Stell* é ‘esse apelo provocante, que reúne o homem (em torno da tarefa) de constituir como fundos disponíveis o que se desvela’. É o nome para o modo de desvelamento que rege a essência da técnica moderna. E é da técnica assim reenviada à reunião de sua essência que derivam tanto as características da ciência moderna como as do pensamento que lhe está enfeudado” (ZARADER, 1990, p. 148).

Como dissemos, a partir de Platão, a Filosofia – enquanto Metafísica – concentra-se no que está presente (ente), esquecendo-se que o modo de doação do ser implica em um velamento. Em seu auge, a Metafísica torna-se, nas palavras de Vattimo (1988), “dejeto” não só porque o ser se dá como presença, mas, sobretudo, porque esta presença se petrifica em objetividade na modernidade. Para que o pensamento possa meditar sobre esses modos de destinação do ser, desde a origem da Filosofia, é preciso que ele se volte para esta origem como uma memória do envio do ser. É preciso que ele nos aponte para modos de pensar o ser não cristalizados na presença e na objetividade. Como destaca a passagem acima, é preciso um desencobrimento mais originário para se ter a experiência de uma verdade mais inaugural. Aqui defendemos que esse pensamento deve voltar-se para o passado não como algo morto e já soterrado, mas como algo que se impõe no presente como o a-se-pensar, como o mais digno de ser pensando. Neste sentido, um passo de volta em direção à origem da Filosofia deverá ser feito de modo memorante, como um pensamento rememorante (*An-denken*). Vattimo articula a discussão heideggeriana sobre a técnica com o *Andenken*:

Como em Bloch e Benjamin, existe em Heidegger a aceitação da técnica como destino do homem moderno; este destino, contudo, não empurra o homem para uma condição totalmente desenraizada em relação à tradição humanística; faz dele, pelo contrário, para Heidegger, uma espécie de *flâneur*, cuja essência é, de algum modo, a repetição (irônica, “pervertida”) da experiência humanística. Não, portanto, “do *Ge-Stell* para o *Andenken*, mas para o *An-denken* no e através do *Ge-Stell*”. (VATTIMO, 1988, p. 162).

Esse é o cenário Epocal que se apresenta para o pensamento que se quer memória. *Andenken* não é um ponto de fuga que esteja isento da dominação técnica, mas é através do *Gestell*⁴⁹ que sua via se estende num movimento retroativo. Vimos que o conceito de *Gestell* nomeia a armação que traga todo o real – incluído o ser humano – forçando-o a desvelar-se no modo do fundo de reserva, do estoque, da disponibilidade. Como afirma Giacoia Junior (2014, p. 90), *Gestell* é a “figura ou o aspecto assumido pelo ser dos entes na escalada planetária da tecnologia”. Essa Época é uma em que o destino (*das Geschick*) do ser se envia em um modo de desvelamento em que tudo passa a ser domesticado como *Bestand*

Inwood (2002) diz que “A armação [*Ges-tell*] é um envio providencial [*Schickung*,= 1. 'envio', 2. 'ato da providência'] do fado [*Geschickes*], assim como todo modo de revelação”. Inwood classifica a *Ge-Stell* como a essência da técnica, ou seja, a essência que domina a

⁴⁹ Casanova (2009) afirma que Heidegger cunha esse termo com o propósito de enfrentar o conceito de vontade de poder nietzschiano. Está em questão a qualidade de uma subjetividade engendrada pela técnica, em que o homem está obrigado a se conformar.

determinação primeira de tudo que existe. Essa hifenização, promotora de um novo termo, tem afinidades com o substantivo *Gestalt*, que traz consigo a influência do pensamento do Ernst Jünger sobre a mobilização de todos os entes para um uso irrefletido e indiscriminado. A memória como *Andenken* está incorporada dessa determinação. E a sua apreensão depende de abarcar esse universo em que está imersa. Como portador dessa estrutura que o pensar vai caminhar em direção de desvendar o memorar. Como Inwood (2002) demonstrou, o *Ge-Stell* está associada a noção de destino. Vattimo (1988) destaca isso também.

O pensador italiano vai na mesma direção de Loparic (2008), para quem a memória como *Andenken* de Heidegger, no retorno à origem, não significa a reconstituição precisa de um tempo historial ou Epocal. A memória consiste em repetir a questão do ser, e o concomitante confrontar-se com a diferença ontológica. O encaminhamento do discurso é trazer à baila a diferenciação do que seja ser e ente. A discussão heideggeriana se esforça por consolidar que essa suposta mútua implicação foi deturpada e, de certa forma, esquecida. Na dobra do apresentar originário entre ser e ente, a pretensa identidade se revela na sua verdade, em diferença. A memória desse instante da dobra, faz que se pense o ser, só que tratando o ser por si mesmo. “Desde o início do pensamento ocidental, junto dos Gregos, todo o dizer do ‘ser’ e do ‘é’ se mantém na memória (*Andenken*) da definição – compulsivo para o pensamento – do ser como presença” (VATTIMO, 1988, p. 124). Essa memória precisa desconstruir a herança metafísica, ou seja, precisa meditar sobre suas destinações a partir da origem e não simplesmente do começo. Isso tem que ser feito com o fito de criticar a presença do ser como objetividade petrificada e o domínio Epocal da técnica. “Mas o que interessa a Heidegger na noção de *An-denken* [...] é o fazer-estar-presente que rege e torna possível toda presença determinada” (VATTIMO, 1988, p. 154).

O esquecimento da diferença ontológica marca a essência do esquecer. Não se trata de mera opção humana, omissa quanto às suas capacidades cognitivas. O sujeito consciente ainda não tinha despontado na história do Ocidente, em função disso, o Heidegger (1973d) tardio é categórico ao demarcar através dessa ordenação o começo da História do Ser, *Geschichte des Seins*: O marco do esquecimento em que a manifestação da presença, retrai o ser e dessa forma permanece indiferenciada a sua relação com o ente. Segundo Ferreira (2007), a distinção (*Unterschied*) trata da diferença (*Differenz*) entre ser e ente quando não explicitada no conceito. Distinção se relaciona com uma abordagem não tematizável, condizente com o aspecto retraído do ser. Ao dar consistência ao ser pelo ente, se escuta cada vez menos o ser por si mesmo. E para concluir esta interpretação heideggeriana, é válido perceber que o soar da citação seguinte já não parece mero jogo vazio de palavras: “O

esquecimento nunca pode ser explicado, portanto, como o resultado de um mero esquecer” (HEIDEGGER, 2010, p. 184). Pode-se apreender a densidade que essa simples frase carrega. Parece num contato imediato que há uma mera repetição de palavras: o esquecer e o esquecimento. Mas o primeiro se trata do esquecimento do ser, que é o conceito particular de Heidegger. Já o segundo, é o esquecer da compreensão imediata, sujeito a uma carga ontológica pouco questionada. Por conclusão, a meditação do esquecimento operada por Heidegger não tem relação apenas com os mecanismos mentais, indo para paragens diferentes daquelas que pensam subjetivamente a memória.

O esquecimento, já destacamos em outras ocasiões, é o esquecimento da verdade do ser enquanto *alétheia*. Cabe ao pensar que volta-se para a origem, rememorar essa verdade. Heidegger escreve em carta para o escritor Ernst Jünger: “A este velamento, no qual se funda o desvelamento (*aletheia*), deve dedicar-se o pensamento rememorante [*Andenken*]” (HEIDEGGER, 2008a, p. 425-426)⁵⁰. Roberto Wu (2006) diz que *Andenken* remete a uma apropriação do outro começo que está coberto, que ainda não foi alcançado, posto que está esquecido. Wu, quando faz essa defesa, afina-se com a forma como Zarader, por vezes, pensa *Andenken*, como apropriação. A filósofa não defende que se traduza *Andenken* devido a complexidade que essa palavra comporta. No entanto, o significado que ela atribui é do apropriar. E nesse sentido da dedicação ao velamento, é de encontrar o impensado, e escavar aquilo que aguarda um pensar. O ser foi esquecido em favor do ente nas sucessivas Épocas e este esquecimento sempre esteve subtraído.

A filósofa Marlene Zarader (1990) trabalhou de forma incisiva na escuta das palavras gregas da origem. Já que se mostrou necessário um retorno ao alvorecer da filosofia, em território grego antigo, observa-se que a memória como *Andenken* pertence a discussão sobre a origem (*Ursprung*). Ela menciona o termo *Anfang* para falar de princípio originário e reconhece que esse termo é de “muito difícil tradução” (Idem, p. 34). Afirma, por vezes, que *Andenken* é “memória e comemoração” (Idem, p. 34), outras verte por “apropriação” (Idem, p. 377). A estudiosa não concorda com a associação ao sentido de lembrança, considerando o risco de abrir o flanco para um viés subjetivista.

A atividade de um pensamento que se faz memória, *Andenken*, se cumpre no “pensamento que se volta para trás num movimento retrospectivo” (ZARADER, 1990, p. 34). Para ele conceito que estamos examinando recebe uma finalidade específica somente, e apenas no contraste com outro conceito, de *Vordenken*. “Como se pode dissociar, de maneira

⁵⁰ “Dieser Verborgenheit, in der die Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) gründet, gilt das Andenken” (HEIDEGGER, 1976, p. 416).

metódica e sobretudo temática, o que é desvelado pelo *Andenken* e o que é proposto pelo *Vordenken*?” (Idem, p. 36). A discussão suscitada entre *Andenken* e *Vordenken* coloca em jogo os encaminhamentos conceituais relativos à passado e futuro. De forma sucinta, podemos dizer que *Vordenken* é um olhar para o futuro dependente desse passo de volta para trás que é capaz de enxergar “o passado [...] ainda não pensado” (ZARADER, 1990, p. 34). *Andenken* e *Vordenken* estão ordenados em polaridades de uma mesma designação, a região do pensamento da origem. Os objetivos que dizem respeito a esta polaridade comungam com a “finalidade que é ao mesmo tempo a da obra de Heidegger no seu todo” (Idem, p. 35).

É notório que o *Andenken*, na perspectiva de Zarader (1990), corresponde ao retorno ao impensado da origem. Um campo semântico que guarda no presente uma experiência do passado, sem, contudo, ainda estar tematizada. Este não é um passado revoluto, capaz de ser reconstituído como se faz com um vaso grego antigo resgatado por arqueólogos, este passado vigora, por já ter sido, e é vigente porque ainda permanece impensado. Apenas esse movimento de retorno é capaz de recolher e abrir essas regiões veladas. Já o *Vordenken* remete ao pensar outro início para além dos gregos, da inauguração de um outro pensamento, uma outra manhã diferente da instituída pelos Gregos.

A retrospectiva característica do *Andenken* não é olhar incidente sobre um passado revoluto, mas olhar dirigido em direção ao que, na medida em que ainda não pensado, continua proposto ao nosso futuro – mesmo se não podemos esperar atingir esse futuro senão pelo “passo de trás”. (ZARADER, 1990, p. 34).

Zarader (1990) recomenda que os conceitos *Vordenken* e *Andenken* não estejam cindidos, e no isolamento cada um se restrinja a uma definição pura, porque “tal oposição não permite de modo nenhum decidir a separação” (ZARADER, 1990, p. 36). Não cabe ao escopo desta dissertação pensar essa outra modalidade de pensar que se articula ao *Andenken*; mencionamos essa articulação em função do recorte de Zarader. Como antes mencionado, para ela o *Andenken*, está associado ao impensado, como um pensamento que aguarda um abalo e experimentação no futuro. Nessa perspectiva, *Andenken* é apropriação. Já *Vordenken* tem a característica da superação. “O *Voderken* só está voltado para o futuro guardando a memória do passado, e o *Andenken* só está voltado para o passado para nele descobrir o futuro ainda inviolado, e sempre à espera, que aí se encontra abrigado” (ZARADER, 1990, p. 36).

Essa mútua dependência faz Zarader (1990) converter *Andenken* por apropriação, em que o debate prepara o futuro, para “experimentarmos um pensamento radicalmente liberto da tradição” (ZARADER, 1990, p. 377). Através do caminho de particular apropriação da

História da Filosofia feito por Heidegger, ofereceu abertura para outros pensadores avançarem na esteira desse legado. A estudiosa da filosofia heideggeriana diz que os seguidores de Heidegger cumprem uma tarefa que Heidegger não completa. A tarefa consiste em expressar o *Andenken* de forma positiva. “Heidegger insiste sobre a possibilidade (e a necessidade) de um pensamento completamente diferente, mas assim que se trata do que ele poderia ser, só nos fornece indicações negativas” (idem, p 377). Ou seja, só diz o que ele não poderia ser. Porém, essa tarefa é assumida pela posteridade envolvida com este pensamento. Devida a extensão gigantesca das continuidades que se desenrolam, só é possível nessa pesquisa indicar os pensadores que estiveram implicados nesse desdobramento⁵¹. Essa forma de diálogo com a tradição foi prolongada por pensadores como Gadamer, Derrida e o já citado Vattimo. Para situar esse fenômeno, Zarader (1990) prefere a escolha da tradução para *Andenken* por apropriação, em que o debate prepara o futuro, para “experimentarmos um pensamento radicalmente liberto da tradição” (ZARADER, 1990, p. 377).

Gadamer (2009) observa que o conceito de *Andenken* é incorporado por Heidegger no embate que este último deflagra as expressões do niilismo europeu. “Ao questionamento crítico do conceito de verdade a partir da categoria originária da ‘vontade de poder’, Heidegger contrapôs o conceito de ‘pensamento rememorante’” (GADAMER, 2009, p. 38). É um pensamento que rememora porque traz consigo a memória das destinações do ser que culminaram no *Gestell*. Aqui não estamos falando de lembrança em oposição a um esquecimento cognitivo, mas do aprofundamento da História da Metafísica. “O esquecimento do ser, característico da metafísica, e que corresponde a este “traço fundamental” da *Schickung*, não se pode entender como contraposto a um “recordar o ser”, que seja um agarrá-lo como presente” (VATTIMO, 1988, p. 123). Apenas através de um passo de volta à origem da Filosofia e de uma discussão da essência da poesia será possível acessar ao esquecimento do ser e desconstruí-lo. Falaremos mais adiante sobre esta questão da poesia quando analisarmos o Hino *Andenken* de Hölderlin. Por ora cumpre destacar que, na relação profunda que o pensamento do Ser tem com a linguagem, a palavra do poeta que funda o ser e por isso é doação, é dádiva.

Neste dar-se que, como tal, oculta-se a *dádiva*, acontecem os destinamentos do Ser em seus momentos epocais, deixando vibrar o chamamento e a vocação aos quais corresponde o *Logos* filosófico e poético, dispondo o pensamento a serviço da linguagem, ao refletir e enunciar a verdade

⁵¹ Esses apontamentos sugerem novos empreendimentos de pesquisa que visem um movimento analítico sobre a positividade do *Andenken* nos autores supra-citados e outros que também tenham contribuído. Mas esta não é a pretensão, nem o escopo desta dissertação. Não temos maturidade filosófica e nem folego para tanto

(*alétheia*) do Ser na história (*Geschichte*). (GIACOIA JR, 2022, p. 5, grifos nossos).

No flerte com a poesia e com a História da Filosofia, Heidegger propõe que o pensamento (*Denken*) se faça memória, se faça rememorante, sendo assim, “*An-denken*, indica o pensamento rememorante, aquele que deveria colocar-se numa posição diferente do esquecimento metafísico do ser” (VATTIMO, 1988, p. 161).

No parágrafo 9, da obra **O hino de Hölderlin “Recordação”**, Heidegger (2017) retrata uma rede dos nós que conectam os termos alemães *Andeken*, *Erinnerung* e *Gedächtnis*, ou seja, nessa analogia o quadro conceitual pode ser visualizado no cerne de sua complexidade recíproca. Vale introduzir que as concepções tradicionais de memória sob as inscrições de *Erinnerung* e *Gedächtnis*, são alvo de desconstrução para dar vazão ao conceito de *Andenken*, título homônimo da poesia de Hölderlin. Logo abaixo mostraremos que *Gedächtnis* e *Andenken* conseguem escapar de um traço subjetivista e cognitivo, no momento, apenas iremos prosseguir com o detalhamento do uso do termo *Erinnerung*. Heidegger medita sobre os versos de Hölderlin, no poema *Andenken*, e escreve: “Ele (Hölderlin) relata a partir da ‘lembrança’ de uma ‘vivência’ passada e é, por isto, apropriadamente intitulado ‘Recordação’ (HEIDEGGER, 2017, p.32). Essa frase no português esconde uma nuance, visualizada em alemão, importante para discussão. Um dos termos em destaque na tradução brasileira, a palavra lembrança, é apresentada no texto original por meio da criação de um neologismo: *Erinnnerung* com uma letra n a mais. A adição de uma letra “n” na partícula *inner* da palavra. O que se pode deduzir disso? O substantivo *Erinnerung*, se traduzido literalmente, é memória. O verbo *Erinner*, significa lembrar. Na formação dessa palavra está embutido a partícula *in*, traduzida por “dentro”. E a partícula *inn*, pode-se dizer pousada. Heidegger afirma que, quando Hegel pensa *Erinnerung* como uma introjeção de uma experiência externa para o interior do sujeito, o filósofo se coloca em sintonia com esse percurso etimológico. É de se esperar que Heidegger (2017) não compactue com essa forma de pensar o homem. Então, essa nova palavra é utilizada como forma de não dever nenhum subsídio a concepções legadas da tradição. Por isso ele coloca a letra “n” a mais

Vattimo analisa nexos entre *Denken*, *Danken* e *Gedächtnis*, este último termo também pode ser vertido por memória. A leitura que é feita é de que Heidegger aqui realizaria uma abordagem de apelo espiritual, já que o trocadilho entre pensar e agradecer suscita uma reverência. A que está dirigida esta reverência? “Não é certamente um presente a ser pensado no domínio dos entes” (VATTIMO, 1981, p. 130), mas o pensamento como memorar sempre

está pronto para pensar em homologia com a verdade do ser. Esse pensar tem que ser um salto. É preciso saltar em direção a origem e renovar a pergunta pelo ser. O salto (*Sprung*) apontado por Heidegger deve ser rumo à origem (*Ursprung*). Mais que isso: o salto implica em atender ao chamado de pensar o ser, suportando sua indeterminação e seu retirar-se.

Segundo Heidegger, o *Andenken* é a única possibilidade de pensar o ser como *Abgrund*, sem fundamento. O pensamento que se atém ao fundamento é aquele que se detém apenas no ente e no seu ser como presença constante, mas não pensa a origem (KAMPF, 2017, p. 80).

A atividade rememorante solicita a discussão sobre a origem para que *Andenken* inaugure uma outra forma de pensar. O salto originário abre a memória para uma apropriação do passado que seja possível o surgir do indeterminado. A ação rememorativa é espelhada pelo ser que é poetizado. Somente mediante o encontro com esse ser que também tem seu ato fundador por intermédio da ação do poetizar, e por isso torna-se poetizado, que a rememoração chega em seus termos. Daí a necessidade de pensar *Andenken* a partir de Hölderlin

4.2.1 Hölderlin e *Andenken*

Em nossa caminhada em direção ao mapeamento do termo o *Andenken* nos deparamos com o Hino de Hölderlin, traduzido por Casanova por “*Recordação*” na obra heideggeriana **O hino de Hölderlin “Recordação”** (HEIDEGGER, 2017)⁵². Na obra em comento, Heidegger (2017) traduz o termo grego “*Μνημοσύνη*” (*Mnemosyne*) para *Andenken*. Acompanhar o processo de tradução de Heidegger do grego para o alemão é uma tentativa de entender como se chega a *Andenken*, cabendo observar tanto o aspecto teórico quanto os critérios para as escolhas feitas por tradutores em português. Acompanhando a tradução no contexto em que está inserida, a fonte que o filósofo recorre é o poema de Hölderlin intitulado *Hipérion*. O que se está em questão nessa altura do seminário é meditar as relações do poeta com o sagrado. As musas são aquelas “que preservaram para ele (o poeta) o a-ser-dito” (HEIDEGGER, 2017, p. 144). Ou seja, é feita também uma relação entre a memória e a linguagem. Como já foi citado acima, essa memória é uma característica originária do pensamento, fora dos esquemas subjetivos. “A mãe das musas é ‘*Mnemosyne*’” (HEIDEGGER, 2017, p. 144). Como indicamos, Heidegger traduz do grego “*Μνημοσύνη*”

⁵² Essa é fruto de um seminário ministrado por Heidegger entre o outono e o inverno de 1941, em Freiburg

para o alemão *Andenken*⁵³. Em português, o tradutor Marco Antônio Casanova utiliza a palavra recordação quando o termo aparece sem hífen e pensamento rememorante quando aparece com hífen. Não temos da parte do tradutor brasileiro uma nota que explique a escolha.

Em outro texto **O que quer dizer pensar?** Heidegger (2002a) muda a tradução grego/alemão para o nome da musa: “Podemos traduzir a palavra grega (*Mνημοσύνη*) para o alemão e teremos ‘*Gedächtnis*’, memória”. (HEIDEGGER, 2002a, p. 117)⁵⁴ Em português, a tradução de Gilvan Fogel mostra uma preocupação de realizar uma nota explicativa sobre o processo de converter de *Gedächtnis* para memória. Caso acompanhemos a nota explicativa e o desenvolvimento de Heidegger sobre o tema é possível que encontremos um protagonismo sutil na relação de *Andenken* e memória, mesmo que a palavra escolhida seja a *Gedächtnis*. Fogel afirma: “a palavra alemã para dizer memória, *Gedächtnis*, compõe-se do prefixo *Ge*= concentração, reunião e *dächtnis*, formada pelo particípio *gedach* do verbo pensar *denken*. Isso possibilita a Heidegger enfatizar o nexos essencial entre memória e pensamento” (FOGEL in: HEIDEGGER, 2002a, p.118).

Heidegger faz uma consulta a rascunhos de Hölderlin para o hino e encontra as propostas para os títulos: “A serpente”, “A ninfa”, “O sinal”. O filósofo comenta que também há um esboço intitulado *Mnemosyne* (HEIDEGGER, 2002a, p. 117). Como dissemos, neste texto ele articula o termo grego a *Gedächtnis* e lembra que, em alemão, memória é um substantivo neutro. Apesar desta questão de gênero, entende que não é uma violência traduzir um substantivo feminino no grego, *Mnemosyne*, por um neutro em alemão⁵⁵. Diz que o poeta vê nesta palavra grega o nome de uma titânide que se torna em nove noites a mãe das musas. Mas esse nome da mãe das musas não quer evocar, no Hino, um pensar representacional qualquer. Mas um pensar que evoca o que é mais antigo como algo digno de se pensar. Desde a introdução, Heidegger (2002a) está formulando um questionamento sobre o que provoca o humano ao pensamento. Quando o tema da memória é inserido no argumento, o pensamento que norteia essa faixa do percurso trata daquilo que se retira para o humano quando esse é chamado a pensar. Então, de entrada, já é perceptível que a memória não se reduz ao aspecto mental.

O enunciado que nos interessa: “Memória, o pensar concentrado da lembrança

⁵³ “*Die Mutter der Musen ist »Mnemosyne«, zu deutsch: das Andenken*” (HEIDEGGER, 1992 p. 134).

⁵⁴ No texto a **Sentença de Anaximandro**, Heidegger repete essa opção: “O saber é a lembrança do ser. É por isto que *Mnemosyne* é a mãe das musas” (HEIDEGGER, 1973d, p. 40). No original: “Das Wissen ist das Gedächtnis des Seins. Darum ist *Mνημοσύνη* die Mutter der Musen” (HEIDEGGER, 1977, p. 349).

⁵⁵ Fogel, em nota de tradução, nos indica que os substantivos terminados em *-nis* são do gênero neutro, e exige o artigo *das*. Mas para manter correspondência com o nome da musa no feminino, Heidegger dá outros exemplos (inclusive de Kant) e resolve usar *die Gedächtnis*. Ou seja, transforma um substantivo neutro em feminino (FOGEL. In: HEIDEGGER, 2002a, p.117).

[*Andenken*] do que cabe pensar é a fonte da poesia” (HEIDEGGER, 2002a, p. 118). Bendito Nunes (1986), ao comentar a obra **O que quer dizer pensar?**, menciona esse trecho. O autor afirma que, enquanto recolhimento da recordação (*Andenken*), “voltada para o que é *preciso* pensar, a memória (*Gedächtnis*) é a fonte da poesia.” (NUNES, 1986, p. 282-grifos do autor). Para Nunes, a memória só pode ser assim definida se estiver subordinada ao recolhimento da recordação (*Andenken*), já que ela resguarda. Quando ele diz que a memória pensa o pensado, é no sentido do a-se-pensar. O a-se-pensar é um ato indicado nesse circuito do regresso do poeta, já que “a figura do retorno ao país natal [...] significaria a instância poética da recordação que *comemora*, retraindo-se ao impensado [...]” (NUNES, 1986, p. 282, grifos do autor). A recordação co-memora, ou seja, *Andenken* coloca em ação a memória no comemorar. E, enfatiza Nunes, comemorar é ir em direção ao impensado abandonado pela metafísica. Nunes (1986) trata de um vir à existência fora dos parâmetros encobertos com o esquecimento, comprometidos com a transmissão quase absoluta da tradição (desde Platão até a modernidade): “Esse apelo nos traz uma outra segurança, que não a do domínio objetificado do ente em torno a nós [...]” (NUNES, 1986, p. 282).

Identificamos outros comentadores que fazem a opção de *Andenken* por comemoração: Zarader (1990) e Dahlstrom (2013)⁵⁶. Na coletânea **Explicações da poesia de Hölderlin** (HEIDEGGER, 2014) consta um tratado em que Heidegger dirige uma leitura interpretativa do Hino *Andenken*, estrofe por estrofe, em entrelaçamento com escritos em outros gêneros literários também do Hölderlin. Nesta ocasião, conseguimos extrair dois fragmentos que são indicações para prosseguirmos na investigação sobre o *Andenken*:

A permanência sob o céu sulista e o elemento estranho ao poeta encerra em si, de saída e daí por diante uma verdade superior: o “pensamento” [*denken*] do poeta “no” [*an*] país dos gregos [...]. O canto desse poema pensa previamente nestas distâncias remotas. (HEIDEGGER, 2014, p. 96).

Esse texto além de traduzido, foi comentado em artigo pela especialista Claudia Drucker. A tradutora usa a tradução do hino feita por Paulo Quintela. Drucker (2015) explica que a acusação de violência na interpretação de Hölderlin por Heidegger é inconsistente quando os escritos teóricos do poeta não admitem um uso metafórico ou alegórico do que se expressa na poesia. A ida até o estrangeiro, a recuperação da lembrança da terra natal é um disparador para o encontro com sua pátria. A Grécia é evocada como o outro extremo mais longínquo e marcada pela excelência em que se pode estabelecer no contraste a

⁵⁶ “*Andenken – commemoration*” (DAHLSTROM, 2013, p. 295).

particularidade de sua nação. “O que permanece idêntico é que o relato de viagem ao estrangeiro é recordação pensante” (DRUCKER, 2015, p. 28).

Drucker (2015) diz que essa recordação do passado se faz pensante porque traz à tona uma reflexão do que não se pode apreender de imediato na circunstância da experiência na terra distante. E mais do que reproduzir um relato de viagem, o que interessa é se produzir um relato sobre si mesmo, fruto do atrito com um referencial no outro extremo. Algo nesse sentido é repetido por Pöggeler (2001, p. 213-213.216):

O estranho, ao qual Hölderlin se dirige, não é algo de arbitrário, mas o inicial sido do próprio: o helenismo. Mas o helenismo não é tomado como “Antiguidade Clássica”, como critério e modelo de realização da humanidade; Hölderlin também não aspira a um Renascimento e não quer regressar “romanticamente” para os Gregos. Pelo contrário, Hölderlin deixa o helenismo como o estranho na sua essencial oposição ao próprio: ele busca chegar ao próprio por meio da “diferenciação ajustadora” do estranho. [...] O tornar-se pátrio, assim o sabe Hölderlin, alcança o pátrio somente através da passagem pelo expatriamento.

Heidegger (2017) medita profundamente sobre o hino de Hölderlin intitulado *Andenken* e nos convida a auscultar seu poetizar como um pensar que rememora. Destaca que não devemos entender que Hölderlin – ao exprimir poeticamente o viajar entre muitas paragens e o retornar para a sua terra natal – esteja resgatando subjetivamente algumas lembranças. A ida ao estrangeiro e o reencontro com a terra natal fomenta um encontro com o que lhe é próprio. Como destaca Pöggeler⁵⁷ (2001), aqui há um jogo entre o estranho e familiar (o próprio), entre o pátrio e o que é da ordem do exílio. A trajetória no estrangeiro, no exterior, diz Heidegger (2014, p. 97), é essencial ao poeta para poder chegar em casa, sentir-se familiar. O poeta traz memórias dos cantos onde passou, mas daí não se segue que ele esteja coletando resíduos que habitam um passado morto, enterrado. Esse deve ser visto como aquele que vigora por um dia ter sido e o Hino em comento poematiza um pensar do vindouro (HEIDEGGER, 2014). Para o filósofo alemão, o poeta é “aquele que conhece o destino”, daí a importância de um diálogo com o Hino *Andenken*, de Hölderlin (HEIDEGGER, 2017, p. 176). Ao discutir as aproximações entre pensar e poetar, Gadamer (2012) entende que Heidegger encontrou em Hölderlin uma forma de penetrar no esquecimento do ser.

⁵⁷ É válido trazer a informação que Otto Pöggeler teve acesso aos escritos datilografados antes da publicação do seminário sobre Hölderlin na década de 40. Pouco menos de uma página é comentado sobre *Andenken*. A tradução lusitana da obra **A via do pensamento de Martin Heidegger** de Pöggeler coloca entre parênteses “Recordação” (PÖGgeler, 2001, p. 218).

No mesmo sentido torna-se compreensível o fato de também o poeta, que instaura o permanente, instaurar em meio a um pensamento rememorante (uma recordação) aquilo que é lembrado em muitos caminhos e desvios. Estou fazendo com isso uma alusão ao poema hölderliniano *Recordação*. Para o pensamento de Heidegger, Hölderlin se acha constantemente no ponto central. (GADAMER, 2012, p. 93-94).

Daí a necessidade de o meditar poético e filosófico ser um corresponder ao ser, uma homologia. Com Hölderlin, institui-se um pensamento que recorda (WERLE, 2005). Ao falar de distâncias remotas, de sítios outrora visitados, o pensamento em recuo do poeta tem, para Werle (2005), um sentido ativo e dinâmico que evoca a necessidade de um movimento de idas e vindas ao que se passou, mas ainda é vigente. Nesse sentido, não se trata de um recordar que restaura estaticamente o passado, mas de uma apropriação dinâmica deste que vigora por um dia ter sido. Nesse movimento, o pensamento se faz memória. Vejamos o que tem no Hino examinado por Heidegger na obra que Casanova traduziu:

Alguns, porém, também poderiam se espantar com o fato de estas observações ao poema “Recordação” permanecerem tão pormenorizadas precisamente nas duas estrofes iniciais, que são de qualquer modo facilmente compreensíveis, porque imediatamente intuíveis. A razão para tal caráter pormenorizado aqui perseguido é simples; ela reside na necessidade de aprender a conhecer o que significa aqui “recordação” (pensamento rememorante). Todavia, só se apreendermos como é que o poeta pensa em sua saudação “no” saudado é que conseguiremos pensar a partir desse “pensar no” saudado a essência da “re-cordação” (do pensamento rememorante); e, com isto, todo o poema. (HEIDEGGER, 2017, p. 73).⁵⁸

Casanova não nos oferece uma nota que nos leve a compreender sua opção (no escopo de fontes acessadas no levantamento realizado nesse trabalho) sobre optar, por vezes, pela expressão “pensamento rememorante” tanto para *Andenken* como para a versão hifenizada *An-denken*. Suspeitamos, a partir das ocorrências verificadas, que a expressão “pensamento rememorante” é utilizada quando as colocações de Heidegger enfatizam conceitualmente um modo de pensar que deve se fazer memória. A exemplo desta passagem: “Em geral: talvez ‘o pensar’ seja sempre propriamente ‘recordação’ (pensar rememorante) [*Andeken*]” (HEIDEGGER, 2017, p. 63). O termo pensamento rememorante permanece com o neologismo *An-denken*: “No entanto, esse é um dos mistérios do ‘pensamento rememorante’

⁵⁸ Auch möchten manche sich wundern, daß diese Bemerkungen zum Gedicht »Andenken« gerade bei den beiden Eingangsstrophen, die doch die leichtverständlichen, weil unmittelbar anschaulichen sind, so umständlich verweilen. Der Grund für die hier befolgte Umständlichkeit ist einfach; er liegt in der Notwendigkeit, wissen zu lernen, was hier »Andenken« bedeutet. Doch nur wenn wir es fassen, wie der Dichter in seinem Grüßen »an« das Gegrüßte »denkt«, werden wir aus diesem »Denken an« das Gegrüßte das Wesen des »An-denken« und damit das ganze Gedicht zu denken vermögen. (HEIDEGGER, 1992, p. 63).

(da re-cordação) [*An-denken*], que nós normalmente chamamos ‘lembrança’ [*Erinnerung*]” (HEIDEGGER, 2017, p. 63). Quando a menção é o título da poesia, Casanova traduz *Andenken* por Recordação. Quando está traduzindo um posicionamento heideggeriano sobre o pensamento que se faz memória, verte por “pensamento rememorante”. Isso mostra o grau de dificuldade em relação a esse tema e, de alguma forma, a falta de suporte de algumas traduções que não explicitam suas opções na língua portuguesa.

De nossa inquietação com as traduções, julgamos que algo se mantém sólido apesar das polissemias: Heidegger se esquivava, com o termo *Andenken*, do campo em que a memória é trabalhada usualmente, da ideia cognitiva de memória. Até uma área da filosofia é designada para esse fim, a filosofia da memória. Heidegger associa a investigação sobre a memória com a experiência poética de Hölderlin. Experiência essa de Hölderlin que se produz um novo pensar.

Segundo a interpretação de Heidegger, o hino “Recordar” se apresenta como uma busca poética por um *novo tipo de pensar*, pensar esse que se dá enquanto um re-cordar [*andenken*]. [...] O recordar é, assim, a preparação para um novo tempo, para um novo pensar de traços poéticos [...] Na interpretação de Heidegger, o saudar constitui o elo que liga o poeta à terra natal e à terra estranha, de modo que se trata de realizar uma explicitação fenomenológica do ato de saudar no poema, *tendo em vista que o novo tipo de pensar* se define por meio dele. [...] Antes de enunciar algo ou de partir para caracterizações abstratas do que é estranho, exige-se que esteja disposto a escutar a voz que vem de longe. Seu pensar tem de ser, antes de tudo, um ato de entrega ao que é pensado. Essa é a marca desse *novo tipo de pensar*, em que aquilo que é pensado se envia para quem envia e solicita a sua atenção. (WERLE, 2005, p. 126-128, grifos nossos).

Percebe-se que a discussão proposta por Heidegger não faz coro aos esquemas de duração e temporalidade comuns nas discussões sobre os autores estabelecidos por teóricos da memória. Heidegger não almejaria um diálogo com esse campo se este seguisse sendo tomado como um campo sobre a performance cognitiva da capacidade de estocar informações. Heidegger defende essa tese e comentador brasileiro Werle (2005) reforça, Hölderlin conduz a outra forma de pensar. Entretanto, não podemos deixar de notar que *Andenken* é vertido por recordação e isso obedece a literalidade da palavra. Neste curso da seção, demonstraremos como a dita recordação não está em conformidade com o entendimento que nos vem de imediato. Nisto consiste também a inovação de Heidegger diante da interpretação da poesia e na formulação de uma outra forma de pensar a memória. Vejamos passagens em que Heidegger destaca os aspectos da vivência e da lembrança e que poderiam nos induzir que o filósofo faz uma interpretação do ponto de vista subjetivo:

O poema apresentado é quanto a isto evidentemente uma lembrança da estada na França. Ele relata a partir da “lembrança” de uma “vivência” passada e é, por isto, apropriadamente intitulado “Recordação”. N. v. Hellingrath acha (IV, 300) que esse poema, “em oposição aos hinos, tem por objeto vivências pessoais do *homem* Hölderlin (não do poeta)”. (HEIDEGGER, 2017, p. 32).

O poema “Recordação” parece à primeira vista não trazer outra coisa senão “vivências pessoais” de Hölderlin para o tom de um canto. (HEIDEGGER, 2017, p. 36).

“Poemas” precisam ser “vivenciados” e pertence à “vivência” em primeira linha o “sentimento” ou, zologicamente expresso, “o instinto”. – Ninguém aqui deve ser perturbado em sua “vivência”. De qualquer modo, porém, nós faremos aqui uma experiência com o “pensar”. (HEIDEGGER, 2017, p. 13).

Essa argumentação é típica de Heidegger. Primeiro ele mostra o que parece obvio e depois desconstrói. No caso, o que poderia ser mais obvio do que a leitura de que o “eu lírico” do poeta está relatando sua biografia, está trazendo um conteúdo psicológico de suas vivências? Heidegger (2017) indica que a discussão de vivência está vinculada ao conceito de vida, que tem articulação com os conceitos de afeto e sentimento. Sem aprofundar nos pormenores dessa discussão, vamos alça-la brevemente com intuito de compreender o objetivo principal deste trabalho, o *Andenken* e a suas consequências confrontativas com o conceituar de lembrança. No início do Seminário **Nietzsche**, Heidegger (2010a) destaca uma das respostas de Nietzsche sobre o que seja vontade de poder: “ela é o afeto originário”. (HEIDEGGER, 2010, p. 41). A base em que nada mais se determina, a pedra fundamental do pensamento nietzschiano é a vontade de poder. O trabalho de Heidegger (2010a) no confronto com Nietzsche se realiza na investigação de um plano que este deixou inacabado para a produção do livro *Vontade de Poder*. Selecionando um aspecto bem específico dessa gigantesca investigação de Heidegger, uma compreensão é retirada do sumário planejado, da obra referida acima, que uma das configurações da vontade de poder seja a arte. Considerando isso poder-se-ia requisitar que nossa discussão se adentrasse no terreno da disciplina estética. Não temos fôlego para isso e, para não perder o fio da meada, já que o eixo aqui é entender as tais vivências em cruzamento com *Andenken*, destacamos a seguinte passagem da interpretação de Nietzsche por Heidegger, “ser artista é uma forma de vida” (HEIDEGGER, 2010a, p. 64). Heidegger conduz uma interpretação do conceito de vontade de poder atrelado à arte e afirma “A arte é a figura mais transparente e conhecida da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2010a, p. 70). Na filosofia de Nietzsche, Heidegger (2010a) diz que a arte é

sempre vista a partir da produção do artista. Não existe um olhar sobre aquele que “vivencia” a obra de arte. “A pergunta sobre a arte é a pergunta sobre o artista como o produtor, o criador; suas experiências quanto ao que é belo precisam se tornar normativas” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

Desde Platão, todas as considerações ocidentais da arte estão sob o poder coercitivo desta diferenciação entre “suprassensível – sensível” (HEIDEGGER, 2017, p. 42). Na verdade, a dualidade é estágio mais radical ou final dessa discussão. No recorte de nossa discussão, convém indicar que Heidegger, ao pensar a estética, diz que predomina o esquema sujeito e objeto, o que faz que as tais vivências sejam inseridas aqui entre o homem Hölderlin e suas produções escritas ou sobre o leitor e a poesia de Hölderlin. E em consequência disso, a lembrança seria relacionada com uma experiência dependente de uma consciência, e tem por divergente o equipamento sensorial. Tudo que foi demonstrado até aqui está compatível com a discussão de que se a recordação é uma vivência, ela se serve de um instrumental da vida. Não é uma vida mental que se usufrui todos os dias, mas o encontro com o mundo mediado pela sensibilidade. E sobretudo a recordação, que temos por fonte e foco nestes trabalhos, é assimilada de uma poesia, fruto da arte literária. “A arte é vontade de aparência como vontade do sensível” (HEIDEGGER, ANO, 68). E no mesmo Seminário mais a frente, Heidegger diz: “A arte é a afirmação do sensível” (HEIDEGGER, 2010a, p. 147). Então seria automática essa compreensão, até Heidegger aparecer no meio intelectual e acender novas tonalidades para tais recordações.

O sentimento está em profunda relação com a estética, e a relação do humano com o belo. [...] Uma vez que a obra de arte é determinada no interior da consideração estética da arte como o belo produzido pela arte [...]. A arte torna-se objeto em sua superfície que está voltado para a vivência. (HEIDEGGER, 2010a, p. 72).

O voltar-se brevemente para esse tema é de indispensável importância para que o *Andenken* seja compreendido além dos limites impostos pela metafísica, e se rompa sua ligação com a discussão com o pensar racional, mental ou psicológico, cujo pensamento de Heidegger (2010a) faz o esforço de desconstruir. Heidegger descarta o conhecimento da biologia e da psicologia para falar de sentimentos. Pois o recordar usual quase sempre remeterá a esses esquemas, mas não na versão heideggeriana do recordar enquanto *Andenken*. A tentativa de compreender esse espectro do afeto reside no problema dos:

[...] os modos fundamentais como o homem confronta o "aí", a abertura e o

velamento do ente no interior do qual ele se encontra”. [...] “A essência formal do afeto é a vontade. Todavia, não se considera agora na vontade senão o ser-excitado, o ser lançado para além de si mesmo”. (HEIDEGGER, 2010a, p. 42-43).

A princípio parece inadmissível que *Andenken* não seja relacionado com lembrança, mas é preciso atentar que este estado não está embasado numa sensibilidade herdada dos esquemas metafísicos. A metafísica não está preocupada com o obscuro, com o pensamento que não é tocado pela luminosidade do conceito. Apenas o outro pensar de Heidegger que terá o devido cuidado com esses temas. O que nos permite chegar à conclusão de que a forma de poetizar condizente com a obra de Hölderlin não se encontra na ordem da modernidade, erigido sob os parâmetros da subjetividade. Então compreender o conceito de *Andenken* passa pelos meandros de uma diferente experiência que a poesia de Hölderlin promove. Uma experiência que tem partida e chegada em outro esquema de pensar, sem estar debitária das bases metafísicas.

Nós poderíamos nos satisfazer com o usual, se não residisse nesse “vai logo e saúda” o mistério da “recordação” (pensamento rememorante) e se essa “recordação”, muito para além da vivência pessoal, não fundamentasse algo, que um “outro pensar” exige expressamente de nós. (HEIDEGGER, 2017, p. 58).

Congruente a essa experiência que abre uma estrada alternativa à metafísica no movimento de pensar, está a experiência grega da origem da filosofia. Antes que se levante oposições em relação aos argumentos feitos em contrariedade com a estética, acompanhemos a apreensão de Heidegger da relação dos gregos com a arte e suas “vivências”, “porque os gregos não tinham quaisquer vivências. Em contrapartida, o que eles tinham era um saber tão claro, tão originalmente desenvolvido, que eles não careciam de nenhuma estética em meio a essa claridade. (HEIDEGGER, 2010a, p. 74).

Todo esse arsenal teórico está sendo mobilizado para que se deixe claro que *Andenken* pode ser uma recordação, no entanto essa não se restringe a uma vivência subjetiva. Tais vivências não fazem sentido na recordação ou lembrança que Hölderlin possui. Este é o itinerário de Heidegger mesmo que as palavras já tragam consigo uma carga conceitual. É necessário entender que *Andenken*, mesmo na literalidade da tradução, não está a serviço de pactos com a tradição subjetivista.

A Grécia, nessa altura da argumentação, é acionada pois a outra forma de pensar em que está implicada a lembrança como *Andenken* pode ser retomada se houver uma escuta da

experiência de pensamento alojada nas palavras gregas fundamentais. Entre os gregos, na época dos pré-socráticos, Heidegger recorda que pairava essa outra relação com o ser que foi esquecida. Esse recordar não se agencia com um mero retorno ao passado com a finalidade de reconstituí-lo. É preciso se deter no que está impensado na época do alvorecer grego, e apropriando-se dessa experiência por meio da meditação e escuta que se faz um *Andenken*.

É interessante pontuar duas outras traduções que induzem a outra interpretação sobre o *An* que se articula ao pensamento, *Denken*. São duas traduções de filósofos consagrados no Brasil: Benedito Nunes e Ernildo Stein. Benedito Nunes (1986), ao tratar sobre a aproximação entre poesia e pensamento em Heidegger, se concentra sobretudo na esfera da linguagem. “Ela (a poesia) entrega ao homem o dom de que tem a guarda, e com o que já corresponde pela memória” (NUNES, 1986, p. 282). Nunes reproduz uma alegoria do próprio Heidegger em que a poesia e pensamento pertencem a troncos distintos que se misturam, em outra esfera (separada por diferentes solos), por suas folhagens. O percurso de Nunes está embasado no ensaio **Hölderlin e a essência da poesia**. As diversas deturpações que a experiência com o ser é atingida, só pode ser ultrapassada pela lembrança que o seguimento na palavra e no dizer poético pode repetir desde sua origem. Trata-se de repetir uma pergunta pela verdade que conduzirá a uma outra resposta (*Andere Antwort*). Ou seja, é repetir a configuração que antecipou o que se estabeleceu por memória, para se re-memorar. É retornar à origem, não na tentativa de reconstituir o passado perdido, mas de atentar se estabelecer outra origem que sempre esteve lá só que ainda não acessada, quedando impensada. A poesia está numa intimidade com o ser, que antecede a própria instituição da linguagem. Somente caminhando antecipadamente ao que se chegou a memória, se é possível fazer a memória. Nunes traduz *Gedächtnis* por memória, enquanto *Andenken* verte por lembrança e comemoração. Stein, na tradução da obra a sentença de Anaximandro, faz a escolha por lembrança ora *Gedächtnis*, ora *Andenken*: “O saber é a lembrança do ser. É por isso que *Mnemosýne* é a mãe das musas”⁵⁹ (HEIDEGGER, 1973d, p. 40).

A palavra primordial do ser, *tò khreón*, nomeia exatamente isto: mas, em verdade, enganar-nos-íamos a nós mesmos, quiséssemos pensar que através disto poderíamos atingir a diferença, descobrindo sua essência, com a simples condição de, praticando uma diuturna etimologia, desmembrar a significação da palavra *khreón*. Somente quando experimentarmos o impensado do esquecimento do ser, historialmente, como aquilo que deve ser pensado, e somente quando tivermos pensado o longamente experimentado a partir do destino do ser, pode surgir a possibilidade de a palavra primordial

⁵⁹ “Das Wissen ist das Gedächtnis des Seins. Darum ist Μνημοσύνη die Mutter der Musen” (HEIDEGGER, 1977, p. 349).

talvez apelar para a lembrança tardia [*späten Andenken*]. (HEIDEGGER, 1973d, p. 49)⁶⁰.

Ernildo Stein parece captar que não se trata de um mero lembrar. Existe uma apropriação do dito por Anaximandro que não se reduz ao enunciado, nem é uma ação da razão. Esse justificativa coaduna com todo esforço meditativo que Heidegger faz nesse texto. Essa citação e o uso de *Andenken* aparecem nos últimos parágrafos, já em seu desfecho. A antecipação parece ter sido retirada do *An*. Enquanto o *Denken* não deve nenhum subsídio a tradição moderna, é meditação. Conclui-se que a memória é uma meditação que prepara para uma chegada, para um encontro. Nesse caso, é o encontro com os fragmentos de Heráclito e Parmênides.

Outro que faz coro a essa vertente é Marco Aurélio Werle (2005). Ainda que seja apenas em nota, já que Werle não se demora numa discussão sobre esse Hino, o especialista diz que o *An* é “em”, “pensar que pensa em [*an*] e pensar para fixar [*an*] algo de original” (Idem, p. 127). Se formos tomar o sentido de origem em Heidegger, veremos que se trata sempre de algo prévio ao começo. Sobre as diversas traduções possíveis, na mesma nota que consultamos e foi indicada acima, Werle (2005) cataloga outros autores. O especialista cita o francês Jean Wahl com *Medidation sur le passé*, em português meditação sobre o passado. Outra tradução francesa trazida é de Vattimo que diz *repense ment*, vertido em português por re-pensamento. Werle registra ser essa a motivação para escrever no corpo do texto *Andenken* por re-cordar, pois, como já foi dito, as informações sobre o *An* estão em nota de rodapé. O especialista diz que “segundo a interpretação de Heidegger, o hino “Recordar” se apresenta como uma busca poética por um novo tipo de pensar, pensar esse que se dá enquanto um re-cordar [*andenken*]” (WERLE, 2005, p. 126). A tradução muda quando Werle (2005) pensa o título do hino *Andenken*: nesse caso é recordar. O estudioso é cuidadoso ao justificar sua opção:

Sobre a tradução de *Andenken* por “recordar” e não por “recordação”, observamos que pretendemos manter o sentido ativo e dinâmico que tem para Heidegger o *andenken*, que implica um novo tipo de pensar, pensar que pensa em [*an*] e pensa para fixar [*an*] algo de original, e isso num movimento de ida e vinda. Não se trata de uma recordação no sentido de

⁶⁰ Anwesen als diese Beziehung zu Wort kommt. Das frühe Wort des Seins, τό χρεών, nennt solches. Allerdings täuschten wir uns selbst, wollten wir meinen, wir könnten dadurch auf den Unterschied treffen und hinter sein Wesen kommen, wenn wir, nur lange genug etymologisierend, die Bedeutung des Wortes χρεών zergliedern. Erst wenn wir das Ungedachte der Seinsvergessenheit als das zu Denkende geschichtlich erfahren und das lang Erfahrene am längsten aus dem Geschick des Seins gedacht haben, mag das frühe Wort vielleicht im späten Andenken ansprechen (HEIDEGGER, 1977, p.365).

uma restauração estática do passado. (WERLE, 2005, p.127, grifos do autor).

Em outra ocasião em que discute as perguntas frequentes nos textos heideggerianos, diz: “O caminho com a história da filosofia é da ordem de um recordar (*An-denken*), de um pensar que se liga ao que foi pensado, tal como lemos no título de um hino de Hölderlin” (WERLE, 2012, p. 160). Percebe-se que mesmo um único autor não consegue firmar uma tradução única. Independente das diferenças de tradução, o que é consenso entre os comentaristas é que teria que ser Hölderlin e não qualquer outro poeta a escolha de Heidegger para delinear o que ele entende pelo pensamento que se faz memória. O filósofo explica:

De início, pode parecer uma pura arbitrariedade, quando nós concebemos o caminho para o poético da poesia hölderliana como um pensar. Supondo, contudo, que esse caminho seja um caminho adequado, então a escolha desse caminho pressupõe que o poético de Hölderlin seria em si um pensar. Se isso se mostrar como pertinente, então precisamos antes de tudo nos empenhar por reconstruir e acompanhar esse modo de pensar. Esse pensar só pode se revelar aí na própria poesia, seja de tal modo que esse pensar seja realizado inexpressamente no poético e entre assim na palavra poetante, seja de tal modo que essa poesia mesma, para além daí, ainda fale expressamente “sobre” “esse pensar”. Esse é de fato o caso. (HEIDEGGER, 2017, p. 24).

Segundo Richardson (2003, p. 443), Heidegger examina a essência da poesia de Hölderlin apenas para chegar ao tema do pensar. Então essa proposta se esquivava aos aspectos literários e estéticos, pois a investigação concentra-se sobre qual nova roupagem o pensamento ganha com a fruição do poético desse poeta. Werle comenta que “o poeta dá o salto para dentro da verdade, mas ele necessita do pensador que saiba reconhecê-lo” (WERLE, 1998, p.110). Heidegger o reconhece.

5 CONCLUSÃO

Ao se voltar para o nascimento da Filosofia, Heidegger entende que há uma circunstância datada, um começo, porém, há uma origem pouco pensada. O ponto nevrálgico é que, desde sua aurora, a Filosofia esqueceu o ser e se olvidou deste esquecimento, promovendo um esquecimento duplo. Quer dizer: a Filosofia nasce como esquecimento do ser e esquece deste esquecimento porque sempre dá a entender que, de diferentes formas, pautou o tema do ser, sempre buscou determina-lo. Daí a necessidade de se apropriar, de modo desconstrutivo, de sua História e fazer o passo de volta de forma re-memorante.

A presente pesquisa se esforçou em esclarecer que o exercício de pensamento executado por Heidegger neste passo de volta é um exercício de memória, não do datado e já pensado, mas do impensado que marca o esquecimento do ser. Indicamos que esse exercício não toma memória em seu caráter cognitivo, subjetivo, mas como uma experiência de pensamento que ausculta a origem da Filosofia. Indicamos, também, que a memória, sob o signo do termo *Andenken*, põe foco nos estreitos laços entre pensar e a experiência poética de Hölderlin.

O pensamento que se faz memória (*Andenken*) tem seu ponto de irradiação na pergunta pela origem da Filosofia. Para fazer esse exercício, Heidegger nos mostrou que é preciso saltar em direção à origem e renovar a pergunta pelo ser. O salto (*Sprung*) apontado por Heidegger deve ser rumo à origem (*Ursprung*) e não ao começo. Mais que isso: o salto implica em atender ao chamado de pensar o ser, suportando sua indeterminação e seu retirar-se. Haar (1997, p.138) trata do salto (*Sprung*) como um ato possível ao pensamento que rememora a História do ser e o ser como História. Esse salto (*Sprung*) implica no rompimento do humano com a necessidade de dominar os entes ou ser mero estoque na engrenagem da armação (*Gestell*). Como nos ensina o pensador francês, o salto deve ser uma tentativa de acessar a um modo de pensamento que se afasta do desvelamento do ente como objeto presentificado, para se colocar face do enigma do ser. Como vimos, o modo de desvelamento dos entes em nossa Época é a presença objetificada como matéria-prima, fundo de reserva (*Bestand*). O salto consiste numa descentralização do humano como objetificador do real, bem como da condição de mero recurso. Neste rearranjo de posição diante do real, é necessária uma recolocação da pergunta pelo ser, não em busca do que se determina, mas da ausculta o envio de sua Verdade.

O mero debruçar sobre esquecimento não garante sua ultrapassagem. Esse acesso do pensamento como memória requer um outro pensamento que suporte o ser em sua verdade,

em sua manifestação distinta do Filosofar. Esse aspecto é o que irrompe como *Andenken*, em que o pensamento está implicado como uma recordação ou com a memória. Do que foi exposto até aqui entende-se que o pensamento que faz memória tem que, necessariamente, fazer um diálogo com o poético, **uma passagem para o poético**, para remeter ao título da obra de Nunes (1986). É na poética de Hölderlin que se escuta essa manifestação do ser de forma inexplicavelmente outra. No Hölderlin de Heidegger conhecemos o exercício de retorno à origem, sem reduzi-lo a um fenômeno subjetivo que liga memória e passado. A apropriação filosófica da poética de Hölderlin, feita por Heidegger ao pensar *Andenken*, é uma senda interdisciplinar aberta pelo filósofo e uma contribuição de sua parte como um teórico da memória. E integrada a essa experiência de análise de Hölderlin, percebemos que o pensamento como memória não se satisfaz com a História da Filosofia, pois essa ocupa pouco com o pensar daquilo que se retira e se vela. Por isso, a tarefa de *Andenken* é a do pensamento que dialoga com a poesia.

O pensamento que auscultava o ser, ao ser interrompido pela barreira quiddiativa, encontra vazão na meditação heideggeriana para uma retomada estranha: pois ao mesmo tempo que se serve do passado, não está preocupado em sua mera reconstituição, mas em escutar o que sempre permaneceu sem ser devidamente ouvido. Essa memória como exercício do pensamento traz consigo uma característica original que se esforça por se aproximar do que ainda não foi ouvido sobre a verdade como *ἀλήθεια*.

Vimos que o ser se confundiu com o desvelado, desde o legado de Platão. No entanto, essa verdade impregnada de luz não cancela o curso do fluxo do impensado que continua presente, ainda que fora da luz. O ocultamento, ou o velamento, ou o encobrimento são a manifestação mais própria do ser; o ser cuja destinação o pensamento procura fazer memória.

Apesar de Heidegger não se prestar a tratar do tema da memória em uma obra específica, como faz Aristóteles e Paul Ricoeur, entendemos que seu exercício de pensamento se configura como uma forma de memória que não trabalha com uma mera recapitulação, mas como uma apropriação dialogante do passado.

O pensamento que se faz memória pode ser uma lembrança ou uma recordação desde que não seja devedor dos esquemas subjetivistas, o qual Heidegger tece duras críticas. A polissemia do termo *Andenken* expõe, sem dúvida, o quanto esse pensamento que se faz memória mobiliza um outro pensar e nos apresenta uma inédita forma de memória quando a diferencia de abordagens cognitivistas e neurocientíficas apresentadas por cientistas investidos do status de teóricos da memória. Nesta dissertação, indicamos que o exercício do pensamento (*Denken*) heideggeriano de meditar sobre a origem da Filosofia foi uma constante

tentativa de lembrar o esquecimento operado por esta, com o fito de desconstruí-lo. Foi uma constante tentativa de emprender um pensamento rememorante (*An-denken*) que se apropria do impensado da Metafísica para poder ver além dela.

REFERÊNCIAS

- BRÜSEKE, Franz Josef. **Heidegger como Crítico da Técnica Moderna**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.
- CORDEIRO, Robson Costa. Heidegger e a poesia como caminho para a linguagem. **Pensando**: Revista De Filosofia (UFPI), v. 7, p. 247-263, 2016.
- CRAIA, Eladio Constantino Pablo. Heidegger e a técnica: sobre um limite possível. **Revista de Filosofia**: Aurora (PUCPR. Impresso), v. 25, p. 241-264, 2013.
- CRUZ, Estevão Lemos. A pré-história da significação de ousia. Uma análise da interpretação heideggeriana de ousia enquanto presentidade (Anwesenheit). **Revista Archai**: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental , v. 25, p. 1, 2019.
- DAHLSTROM, Daniel O. **Heidegger Dictionary**. 1.ed. New York, London: Bloomsbury, 2013.
- DRUCKER, Claudia. O relato de viagem como gênero literário-filosófico em Hölderlin e Dostoiévski. **RUS** (São Paulo), v. 6, p. 21-35, 2015.
- FERREIRA, Alexandre de Oliveira. **Ontologia Fundamental e Técnica**: uma contribuição ao estudo da *Kehre* no pensamento de Heidegger. Orientador: Zeljko Loparic. 2007. 153 f. Tese (Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2007).
- FERREIRA Jr., Wanderley. Heidegger Leitor de Nietzsche: a Metafísica da Vontade de Potência como Consumação da Metafísica Ocidental. **Trans/Form/Ação, Marília**, v. 36, n. 1, p. 101-116, Jan/Abril, 2013.
- FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Vol.III. Rio de Janeiro: Imago, 1996a
- FREUD, Sigmund. Construções em análise. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik im rückblick**. - Tübingen: Mohr, 1995.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Por Horas mais Silenciosas. In: Adauto Novaes (Org.). **Mutações**: O Silêncio e a Prosa do Mundo. 1.ed. São Paulo: Sesc, 2014.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre o Acontecimento Apropriador (*Ereignis*). **Natureza Humana (online)**, v. 24, p. 01-12, 2022.
- GOFF, Jacques Le. **História e Memória**. Trad., Bernardo Leitão. Campinas: EdUnicamp, 1990.

FRAGOZO, Fernando. A inquietante introdução à metafísica: Uma reflexão sobre a estrutura, o teor e a finalidade do curso de 1935. **Studia Heideggeriana**, v. 2, p. 243-257, 2012.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Was ist das – die philosophie?** Pfulligen: Verlage Günter Neske, Auflage 4º, 1966.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do ser / O caminho do campo**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto - a filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

HEIDEGGER, Martin. Alétheia. In: **Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção: Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Logos. In: **Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. (Coleção: Os pensadores.)

HEIDEGGER, Martin. A sentença de Anaximandro. In: **Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973d. (Coleção: Os pensadores.)

HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973e.

HEIDEGGER, Martin. Tempo e Ser. In: HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973f.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Parmenides**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymne: ‘Andenken’**. 2. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Heraklit**: Der Anfang des Abendländischen denkens. Logik. Heraklits lehre vom Logos. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: zweiter band. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Vortrage und Aufsätze**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

- HEIDEGGER, Martin. “O que quer dizer pensar?” In: **Ensaios e conferências**. Trad. Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002a.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.
- HEIDEGGER, Martin. **Escritos e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c.
- HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007a.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **scientiæ studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007b.
- HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Tradução: Enio Paulo Giachini e Emildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Tradução Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUSF, 2008b.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2010a.
- HEIDEGGER, Martin. **Meditação**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: EdUnicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Trad. Claudia Drucker. Brasília: UnB, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **O Hino de Hölderlin "Recordação"**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin's Hymm "Remembrance"**. Tradução de Willian McNeill and Julia Ireland. Indiana: Indiana University, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUSF, 2021.
- HEIDEGGER, Martin. **Was heiss Denken?** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002c.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; EdPUC-Rio, 2011.

KAMPFF, Vânia Lúcia. **Heidegger e o outro pensar**: uma leitura de ‘Que chamamos pensar?’. 1 ed. Rio de Janeiro: EdPUC Rio, 2017.

LEAO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a Pensar I**. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

LOPARIC, Zeljko. Origem em Heidegger e Winnicott, **Natureza Humana**, vol. 6, nº 2, págs. 243-274. 2008.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LOPARIC, Zeljko. “Heidegger e a pergunta pela técnica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série III, v. 6, n. 2, p. 107-138, 1996.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger**: a caminho de sua biografia. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Tomo I. Rio de Janeiro: Acadêmica/ São José/ Francisco Alves/ Livros de Portugal, 1955.

NOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. 1. Ed. São Paulo: Ática, 1986.

PESSOA, Fernando. Entre pensar e ser, Heidegger e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 78-86, jan. 2007.

PÖGGELER, Otto. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PREUS, Anthony. **Historical dictionary of ancient Greek philosophy**. 2. ed. London: Rowman & Littlefield, 2015.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. Heidegger e o Legado Pré-socrático: o passado como "algo" que guarda e aguarda um sentido. **Politéia** (Vitória da Conquista), Vitória da Conquista, v. 3, p. 187-207, 2004.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. **A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica**. Orientador: Zeljko Loparic. 2008. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia. Universidade de Campinas. Instituto de Filosofia, Campinas, 2008).

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. The objectification of human phenomena: observations in the light of Winnicott and Heidegger. **Natureza Humana**, v. 17, p. 58-73, 2015.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. 4. Ed. Campinas, São Paulo: EdUnicamp, 2007.

RICHARDSON, William. **Heidegger: Through phenomenology to thought**. Nova York: Fordham University, 2003.

SAFRANSKI, Rudiger. **HEIDEGGER: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. 3 ed. São Paulo, Geração, 2013.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Para que língua se traduz o ocidente?. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 8, n. 10.1, ISSN 0104-6675, p. 59-75, oct. 1996. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/93>>. Acesso em: 16 mar. 2023

SANTOS, Marcel Albiero da Silva. **Heidegger: História da Metafísica e Antropocentrismo**. Orientador: André de Macedo Duarte. 2016. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia. Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2016).

SOMBRA, Laurenio Leite. O caminho para a virada: uma interpretação da conferência 'Sobre a essência da verdade' de Martin Heidegger. **Natureza Humana**, v. 18, p. 1-20, 2016.

SOMBRA, Laurenio Leite. **Temporalidade, acontecimento-apropriador, quadratura: o nexos ontológico entre tempo e espaço em Martin Heidegger**. Orientador: Acylene Maria Cabral Ferreira 2015. 120 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015).

STEINER, George. **As ideias de Heidegger**. São Paulo: Cultrix, 1978.

VATTIMO, Gianni. **As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche [1980]**. Lisboa: 70, 1988.

WERLE, Marco Aurélio. A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger. In: WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. (Org.) **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: Liberars, 2012.

WERLE, Marco Aurélio. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. **Philosophos** (UFG), Universidade de Goiás, v. 3, n.2, p. 97-112, 1998.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: EdUNESP, 2005.

WU, Roberto. **Heidegger e a possibilidade do novo**. Orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. 265 f. Tese (Programa de Pós-graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006).

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ZARADER, Marlène. **The Unthought Debt: Heidegger and the hebraic heritage**. Trad. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University, 2006.

ZIMMERMAN, Michael. **Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.