

CULPA E RESPONSABILIDADE EM HERÁCLITO SEGUNDO A LEITURA HEIDEGGERIANA

Mario Fleig*

SÍNTESE - O artigo trata, dentro da perspectiva de Heidegger, da culpa/dívida e da responsabilidade em sua fundamentação ontológica, tanto na perspectiva de uma ontologia fundamental de *Ser e tempo*, quanto na interpretação não metafísica do *Lógos* de Heráclito. Como resultado, aponta-se para o fundamento da lógica/linguagem e da ética no *Lógos* originário de Heráclito, encaminhando a necessidade de uma nova concepção da essência do homem.

PALAVRAS-CHAVE - Ética, culpa, responsabilidade, linguagem, lógica.

ABSTRACT - Within Heidegger's perspective, the paper deals with guilt/debt and with responsibility in their ontological foundation, both from the point of view of a *fundamental ontology in Being and Time* and from the non-metaphysical interpretation of the Heraclitus' *Lógos*. As a result, the foundation of logic/language and of ethics in the *Lógos* originating in Heraclitus is pointed out, thus paving the way for the necessity of a new conception of the essence of manking.

KEY WORDS - ethics, guilt, responsibility, language, logic.

A temática da culpa e da responsabilidade na obra de Heidegger remete inesoravelmente à questão da definição do ser do homem. Recusando e criticando a definição corrente assumida na tradição ocidental, na esteira da formulação aristotélica - *zoon logon echon* - Heidegger se empenha em resgatar o que ficou esquecido nesse traço específico do ser do homem: o *lógos*. Isso nos habilita a perseguir as relações entre o fenômeno da consciência moral (*Gewissen*) e a desmontagem da lógica ocidental em busca do *lógos originário* em Heráclito. Está claro que Heidegger se lança na elaboração de uma lógica que caminha na contramão das lógicas científicas: trata-se de um lógica do *lógos*.

* Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS e membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

1 – A culpa/dívida originária em *Ser e tempo* e a linguagem

Abordar a questão da culpa e responsabilidade em Heráclito seguindo a interpretação heideggeriana implica traçar o longo caminho percorrido até poder alcançar a interpretação dos fragmentos do pensador grego. Esse caminho segue a questão do ser pelo fio condutor da temporalidade e é frente ao ser que a questão da culpa e responsabilidade pode alcançar uma elucidação hermenêutica adequada. Propomos abordar esse caminho dando ênfase à paulatina elaboração de uma concepção de linguagem, claramente articulada no âmbito de SZ¹ e reelaborada no confronto com a tradição filosófica ocidental e com a obra poética. Ora, o lugar explícito em que a questão da culpa/dívida aparece, mostrando o enraizamento da linguagem e do discurso na vida fáctica, é na análise do fenômeno da consciência, nos §§ 54-60 de SZ. Vejamos de que forma o testemunho da voz da consciência é analisado e quais estruturas existenciais estão implicadas aí.

A analítica existencial levada a cabo na Primeira Seção de SZ se restringe a ser uma análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*.² Foi dentro dessa delimitação que se tematizou, inicialmente, a abertura constitutiva do ser do “aí”, cujo esclarecimento produziu a interpretação provisória da constituição fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo. A estrutura da mundanidade, enquanto significância, revelou-se ligada com o projeto da compreensão, enquanto abertura. As estruturas constitutivas da abertura são co-originárias: a compreensão/explicitação, a disposição e o discurso. Esta análise provisória, na medida em que não aborda a estrutura existencial da cura no seu sentido mais originário (a temporalidade), permanece abstrata. A análise dos fenômenos da compreensão/explicitação, da disposição, da decadência e do discurso, assim como da angústia, da cura, da realidade e da verdade somente encontrarão uma explicitação mais completa quando se alcançar a tematização do ser do *Dasein* na estrutura da cura enquanto temporalidade. Por isso, o discurso é objeto de uma análise provisória, em que não aparece o fenômeno da cura, e de igual modo não é tematizado o enlace entre discurso e temporalidade (cf. § 68). Isto requer uma análise ulterior, que se defronta com a problemática da explicitação do que constitui o *Dasein* como si-mesmo, como caminho da determinação do ser do *Dasein*. Este caminho passa pelo exame da possibilidade do *Dasein* como ser-para-a-morte (§§ 46-53), defronta-se com o testemunho da consciência como um poder-ser em sentido próprio (§§ 54-60) e desemboca na temporalidade como sentido ontológico da cura (§§ 61-66).

Heidegger conclui o § 44 e a Primeira Seção de SZ com um questionamento relevante:

“Mas será que com o fenômeno da cura é aberta a constituição ontológico-existencial mais originária do *Dasein*? Será que a multiplicidade estrutural, que se encontra no fenômeno da cura, oferece a totalidade mais originária do ser do *Dasein* fáctico? Será que a investigação feita até aqui já ganhou a perspectiva do *Dasein* como *tudo*?” (SZ, 230).

¹ Veja chave de abreviaturas das obras de Heidegger na bibliografia. Para a notação bibliográfica, utilizamos a abreviatura da obra seguida de vírgula e número da página correspondente.

² Optamos por manter o termo em alemão, ainda que pudesse ser, insuficientemente, traduzido por *ser-aí, existente humano ou presença* (opção escolhida pela tradução da SZ para o português).

Este mesmo questionamento é retomado no § 45.³ Esse parágrafo, que abre a Segunda Secção de SZ, tem uma função retrospectiva e prospectiva, pois apresenta um resumo das principais aquisições alcançadas e retoma a questão central do sentido do ser. Com isso já fica indicada a resposta às interrogações sobre a suficiência ou não do fenômeno da cura para a elaboração da ontologia fundamental: “a análise existencial do *Dasein*, até aqui realizada, não pode pretender originariedade” (SZ, 233). Outra modo de responder negativamente suas interrogações aparece assim:

“[...] a estrutura da cura, e a caracterizamos como uma estrutura originária no sentido do próprio *Dasein*, o qual naturalmente (quero sublinhar explicitamente) não se revela como a última conexão do *Dasein* mas, por assim dizer, é o penúltimo fenômeno para poder avançar na autêntica estrutura do *Dasein*” (GA 20, 406).

Sendo o fenômeno da cura o penúltimo, o último é aquele que se revelar como sendo o sentido da cura, ou seja, a *temporalidade*.⁴ E a Segunda Secção de SZ, como retomada, ampliação e aprofundamento da analítica preparatória e provisória do *Dasein*, tratará do fenômeno da temporalidade. Contudo, o motivo que perpassa toda análise da temporalidade e lhe dá sua especificidade, é um só: “a originariedade” (SZ, 231). A passagem do penúltimo fenômeno para o último, da cura à temporalidade, implica uma interrupção da co-originariedade (*Gleichursprünglichkeit*) dos existenciais e o surgimento de uma nova dimensão: o *a priori*, o originário.

Para que a elaboração da questão ontológica fundamental seja originária, duas condições são indispensáveis: “propriedade (*Eigentlichkeit*) e totalidade (*Ganzheit*)” (SZ, 233). Para essa nova tarefa, faz-se necessário retomar o procedimento metódico do círculo hermenêutico elaborado no § 32, possibilitando a elaboração de uma fenomenologia do tempo enquanto fenomenologia hermenêutica. Em função disso, a elaboração e apropriação de uma compreensão, como um modo possível de explicitação, não se faz fora do “conjunto dessas ‘pressuposições’, o qual denominamos de *situação hermenêutica*” (SZ, 232), a qual comporta os três momentos constitutivos de toda explicitação: o *pro-pósito*, a *pros-pecção* e a *ante-cipação*. A descoberta da cura permitiu a aquisição de uma noção que funda a situação hermenêutica e nos permite efetuar uma interpretação dos elementos que se apresentam aí: o *pro-pósito* (a cura), a *pros-pecção* (o poder-ser que compreende e no qual está em jogo seu próprio ser) e a *ante-cipação* (poder-ser adiante de si mesmo). Com esses elementos, trata-se então de poder desenvolver a questão do poder-ser do *Dasein* como um *tudo* e em *sentido próprio*. O poder-ser-tudo (*Ganzseinkönnen*) é fornecido pelo conceito ontológico da morte enquanto ser-para-a-morte e o testemunho de um poder-ser-próprio é fornecido pela consciência (*Gewissen*), que chama cada um para esse “poder-ser-completo próprio”. Graças a esse “poder-ser-completo próprio do *Dasein*, a analítica existencial se assegura da constituição do ser *originário* do *Dasein*” (SZ, 234), como modo da cura e também garante o “solo fenomenalmente suficiente para uma interpretação origi-

³ Encontramos o mesmo procedimento de parada metódica e de transição no § 33 de GA 20.

⁴ Com Heidegger, poderíamos também responder que o último fenômeno é o *ser*, como postula (cf. GA 20, 422-423).

nária do sentido de ser do *Dasein*” (SZ, 234). E então, a partir da temporalidade, faz-se necessário uma repetição da primeira analítica do *Dasein*, de modo que “as estruturas ontológicas do *Dasein*, anteriormente conquistadas, devem ser, retroativamente, postas a descoberto na direção do seu sentido temporal” (SZ, 234). Nessa repetição interessa-nos examinar os desdobramentos relativos à linguagem e ao discurso, visando apreender o caráter temporal da concepção de lógica presente no pensamento de Heidegger no período de elaboração de SZ. Fica então claro que a descoberta da unidade originária da cura consiste na temporalidade e isso determina as relações desta com linguagem e discurso, permitindo formular a questão sobre a temporalidade constitutivo do próprio discurso, para além da organização lingüística do tempo enquanto tempo do verbo. A tese heideggeriana vai na direção de mostrar que o discurso é em si mesmo temporal na medida em que se funda na unidade extática da temporalidade (SZ, 349-350).

Os laços entre linguagem e temporalidade se mostram dentro do projeto da elucidação da compreensão ontológica constitutiva do ser do *Dasein*. Nessa compreensão dá-se o caminho para a elucidação da questão do sentido do ser em geral, dentro do horizonte do tempo.

O primeiro passo nessa análise defronta-se com o fenômeno do *Dasein* como ser-para-a-morte (§§ 46-53). Nessa análise se alcança um importante resultado a respeito da possibilidade mais própria do *Dasein* “como a [possibilidade] da impossibilidade da existência em geral” (SZ, 262), de modo que essa possibilidade enquanto irremissível, sendo a mais própria, arranca o *Dasein* do impessoal e o situa enquanto singularidade. “O antecipar à possibilidade irremissível obriga o ente que antecipa à possibilidade de assumir seu mais próprio ser a partir de si mesmo e dele mesmo” (SZ, 263-264). Antecipando a possibilidade da impossibilidade, antecipação que não se funda em nenhum fato empírico mas na angústia que abre a ameaça que cai sobre o *Dasein*, esse pode se desvencilhar do impessoal. É esse *cogito* tanatológico que permite uma passagem das formas inautênticas do discurso, como a ambigüidade, o falatório e a publicidade (analisadas nos §§ 35-38, especialmente SZ, 173), onde é possível se falar da morte como a morte de qualquer um e de ninguém, para o discurso que não encobre o próprio e o singular, o insubstituível do ser-para-a-morte mais próprio. E esse discurso se dá em meio à angústia, como fenômeno que abre o *Dasein*, tanto para si mesmo quanto para os entes e para o ser, de modo privilegiado (SZ, 253; 266).

O segundo passo no enlace entre a temporalidade originária e a linguagem encontramos no testemunho da voz da consciência como um poder-ser em sentido próprio, onde, através da análise do clamor da consciência e da “voz da consciência”, são retomadas todas as estruturas fundamentais do discurso (SZ, §§ 54-60). A análise fenomenologia da consciência (*Gewissen*) mostra que sua constituição profunda se dá como clamor (*Ruf*). “O clamar é um modo do discurso” (SZ, 269), que *aclama* o “*Dasein* para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de *conclamar* o seu ser/estar em débito mais próprio” (SZ, 269). A voz da consciência é aclamação (*Anruf*) e conclamação (*Aufruf*) ao mesmo tempo (SZ, 269). O *Dasein* não é aclamado apenas pela intransigência do outro, mas é confrontado

consigo mesmo. É dentro da conclamação que o *Dasein* compreende sua capacidade de existir, enquanto capaz de escolher.

Heidegger introduz a problemática da consciência em busca de um testemunho que não venha de fora, mas que se enraíza no próprio *Dasein* e que possa dar a compreender um poder-ser-si-mesmo próprio. Esse testemunho é buscado no fenômeno da voz da consciência, não como uma descrição psicológica, uma interpretação teológica, uma explicação científica, uma consideração moral ou uma opinião empírica, mas como um fenômeno ontológico enquanto “fenômeno originário do *Dasein*” (SZ, 266), isto é, como um *existencial*. Essa tomada de posição sobre o lugar da consciência é fundamental para uma correta avaliação da originalidade da análise heideggeriana desse fenômeno: a consciência é um modo particular do compreender, e sua elucidação permite melhor apreender o sentido existencial do compreender. Deste modo, o fenômeno da consciência situa-se no âmbito do fenômeno da abertura do *Dasein*, com as suas modalidades características (disposição, compreensão, discurso e decadência), sendo que duas noções centrais são submetidas à elucidação fenomenológica: a voz da consciência no modo da aclamação e da conclamação, que remete ao fenômeno do discurso, que aqui é redimensionado, retomando a análise do escutar/silenciar levada a cabo no § 34 de SZ e o fenômeno aparentemente enigmático do ser/estar em dívida.

Caracterizando a consciência como clamor (*Ruf*), e esse como um modo do discurso que articula a compreensibilidade, Heidegger busca romper com o “insuficiente ontológico-antropológico de uma moldura de faculdades da alma classificadas ou de atos pessoais” (SZ, 272) e igualmente “ultrapassar o impessoal e a interpretação pública do *Dasein* [...]” (SZ, 273). Ora, esse modo do discurso que se dá no clamor da consciência apresenta-se de modo enigmático. Se tomamos a noção de discurso elaborada no § 34 de SZ, com suas três dimensões constitutivas (referencial, poética e conativa), observa-se, em primeiro lugar, que o clamor da consciência é um discurso “sem objeto”, sem referencial, pois o aclamado é o próprio *Dasein*, enquanto modo de ser-no-mundo, isto é, sem nenhum conteúdo.

“O próprio-impessoal é aclamado para o si-mesmo. Contudo, não [é] o si-mesmo que se pode tornar ‘objeto’ da avaliação, não o si-mesmo que se empenha com curiosidade sem descanso e inconsistente na dissecação de sua ‘vida interior’ e não o si-mesmo de uma cupidez ‘analítica’ de olhar estados da alma e seus fundos. A aclamação do si-mesmo no próprio-impessoal não impõe-se para si mesmo em um interior a fim de se dever trancar para o ‘mundo exterior’” (SZ, 273).

Em segundo lugar, o clamor da consciência enquanto função poética, ou seja, a mensagem, *o que* a consciência declama para o aclamado, revela-se paradoxal:

“O clamor não pronuncia nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no si-próprio aclamado, uma ‘conversa consigo mesmo’. Nada é de-clamado para o si-mesmo aclamado, mas [este] é conclamado para ele mesmo, isto é, para o seu poder-ser mais próprio” (SZ, 273).

O clamor da consciência, não sendo nem constativo e nem narrativo, também não se põe como um diálogo interior, mas fundamentalmente veicula uma mensagem performativa: “[...] enquanto conclamação de seu poder-ser mais pró-

prio, o clamor é uma 'pro'-clamação (para 'adiante') do *Dasein* em suas possibilidades mais próprias" (SZ, 273).

Em terceiro lugar, o clamor da consciência enquanto função conativa, ou seja, a comunicação com o outro, mostra-se também paradoxal, pois "O clamor dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro a palavras e, não obstante, não permanece nada menos do que obscuro e indeterminado. "A consciência discursiva apenas e sempre no modo do silenciar" (SZ, 273).

O caráter estranho e paradoxal do clamor da consciência enquanto discurso é acrescido pela resposta à pergunta acerca de *quem clama*. Não é suficiente a resposta de que "na consciência, o *Dasein* clama por si mesmo" (SZ, 275). Precisamente no núcleo do si mesmo, da mesmidade (*Selbstheit*) e do mais familiar, Heidegger introduz a voz enquanto "força estranha que se ergue para dentro do *Dasein*" (SZ, 275).

"O clamor justamente não é e nunca [é] planejado, nem preparado, nem voluntariamente cumprido por nós mesmos. 'Isso' clama contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é/está no mundo junto comigo. O clamor provém de mim e, no entanto, *por sobre mim*" (SZ, 275).

Esse familiar/estranho, que provém de mim e ao mesmo tempo se apresenta como uma alteridade, se for interpretado segundo as explicações biológicas, sociológicas, teológicas ou psicológicas, não respeitaria o dado fenomenal central: "que o clamor provém de mim e, no entanto, *por sobre mim*" (SZ, 275). Essa alteridade que me pertence e ao mesmo tempo não está no meu domínio, constitui o ponto central de toda análise heideggeriana da consciência. Esta voz que me conclama é estranha e nisso pode me arrancar do impessoal, libertando-me para a singularidade insubstituível. Diz Heidegger:

"O clamor não relata acontecimentos, clama também sem nenhuma comunicação. O clamor fala no modo estranho do *silenciar/calar*. E dessa forma somente porque o clamor não aclama o aclamado para o falatório público do impessoal mas sim para dele *sair e passar para a silênciosidade do poder-ser existente*" (SZ, 277).

Deste modo fica claro que o clamor da consciência não se define por algum conteúdo empírico ou por fundar-se na alteridade de um semelhante ou de um poder transcendente, mas sim se dá como angústia que possibilita o poder-ser mais próprio do *Dasein*. Ora, se é na angústia que se mostra o fenômeno da cura, Heidegger conclui que "a consciência revela-se como clamor da cura" (SZ, 277). Fica em suspenso a questão acerca daquilo que o clamor da consciência dá a compreender, ou seja, as modalidades de escuta da voz da consciência. Ora, Heidegger aponta para o fato de que "a 'voz' da consciência fala de 'débito'" (SZ, 280).

O exame do fenômeno do débito/culpa (*Schuld*), desenvolvido de forma extremamente complexa, constitui o centro da análise heideggeriana da consciência. Distinguindo as várias acepções da expressão "estar em débito/culpado", Heidegger propõe que "a idéia de 'débito/culpado' é concebida a partir do modo de ser do *Dasein*" (SZ, 283), o que requer uma formalização que exclua os fenômenos vulgares de débito referidos ao ser-com os outros na ocupação. Esta tomada de posição na direção de uma interpretação ontológica do débito retira de cena a

possibilidade da ética como filosofia primeira. Ou seja, o fenômeno do débito deve ser elucidado para além da noção de falta (*Mangel*). Ai Heidegger introduz algo surpreendente: a interpretação existencial do ser/estar em débito como tendo um caráter de *não*: “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (SZ, 283). Isto significa que o ser do *Dasein* se constitui a partir de um nada fundante enquanto *débito originário*, possibilitador de todos os tipos de falta e débitos. E deste modo, “em sua essência, a cura está totalmente impregnada pelo nada” (SZ, 285), caracterizando-se assim a determinação existencial do débito como ser-fundamento de um nada. É isso que significa dizer que o *Dasein* é/está em débito. Contudo, não fica esclarecido qual é o caráter de *não* desse não. Aqui Heidegger formula uma questão relativa a um dos mais obscuros problemas da filosofia: qual é o estatuto do não? Aponta-nos que as condições ontológicas do nada só podem ser alcançadas pelo esclarecimento da questão sobre o sentido do ser em geral. “Apesar disso, o *sentido ontológico da nulidade (Nichtigkeit)* dessa nulidade (*Nichtigkeit*) existencial permanece obscuro. Mas isso vale também para a *essência ontológica do não em geral*” (SZ, 285). Sabemos que a questão sobre o sentido ontológico do nada continuará obscura para Heidegger, assim como a questão sobre o sentido do ser e uma questão poderá lançar luz sobre a outra a partir da formulação da noção de diferença ontológica, onde se vislumbra que o ser se dá sempre como um nada de ente, ou seja, o ser que é não pode ser. “Ser não pode ser. Se fosse (ser), não mais permaneceria ser, mas seria um ente” (GA 9, 479).

Mesmo sem elucidar todo alcance deste nada fundante, a análise desse fenômeno nos revela que o *Dasein*, enquanto projeto, é essencialmente um nada enquanto aquilo que está adiante de si mesmo e nisto permanece sempre aquém de suas possibilidades. De outro lado, o *Dasein* “nunca existe *antes/diante* de seu fundamento, mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*. Ser-fundamento diz, portanto, *nunca* poder se apoderar do ser mais próprio em seu fundamento” (SZ, 284). Esse é o embaraço e a ambigüidade em que o *Dasein* se encontra quando rompe com o modo impessoal de existência e se defronta com o clamor da cura, que clama, na estranheza, a si mesmo para assumir seu poder-ser mais próprio. “Compreendendo o clamor, o *Dasein* é *sujeito a/servo de sua possibilidade de existência mais própria*. Ele escolheu a si mesmo” (SZ, 287). Ouvir essa aclamação equivale a poder-ser/estar em débito mais próprio, ou seja, querer-ter-consciência como modo de ser responsável.

O resultado da elucidação do fenômeno da voz da consciência enquanto testemunho do poder-ser em sentido próprio do *Dasein* nos revelou que o querer-ter-consciência é um modo de abertura do *Dasein*, na tríplice estrutura da compreensão, disposição e discurso. A compreensão se revela no projetar-se para possibilidades factuais cada vez mais próprias do poder-ser-no-mundo. A disposição se revela no clamor da estranheza do *Dasein* consigo mesmo em sua singularidade, no modo da angústia da consciência. O discurso que Heidegger examina mais detidamente revela um testemunho em que o clamor da consciência é recusa de todo e qualquer contradiscurso. O clamor da consciência não se discute, pois

"[...] é um silêncio. O discurso de consciência nunca chega à comunicação. A consciência só clama em silêncio, isto é, o clamor provém da mudez da estranheza e reclama o *Dasein* conclamado como para aquietar-se na quietude de si mesmo. É só na silenciosidade, portanto, que o querer-ter-consciência compreende, única e adequadamente, este discurso silencioso" (SZ, 296).

Com isto fica claro que os modelos de comunicação dialógica são insuficientes para apreender o fenômeno originário do discurso, pois ficam no nível do fenômeno derivado e com isso deixam de fora o fenômeno da abertura originária do *Dasein* que se mostra na compreensão/disposição/discurso. Dito de outro modo, dando ênfase à linguagem pública, permanecemos presos ao modo impessoal de ser e com isso não se alcança o modo privilegiado de abertura do *Dasein* denominado por Heidegger como *decisão* (*Entschlossenheit*).

Heidegger define então a consciência "[...] pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser/estar em débito/culpado mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade" (SZ, 296). E esses três aspectos do testemunho da consciência encontram um denominador comum no termo introduzido por Heidegger: a *decisão*.

"Chamamos de *decisão* esta abertura privilegiada e própria, testemunhada por sua consciência no próprio *Dasein*, o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser/estar em débito/culpado mais próprio" (SZ, 296-297).

Esta nova estrutura existencial, assim como toda passagem do impessoal para o autêntico e próprio, não tem um caráter voluntarista ou decisionista, mas situa-se no mesmo plano da abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*, definida no § 44 de SZ como a *verdade originária* da existência. A decisão implica um giro a mais na verdade originária em direção do mais próprio. "Com a decisão é conquistada, agora, a verdade mais originária do *Dasein* porque a mais própria" (SZ, 297). Com a tematização da decisão, os dois outros modos de ser da abertura, o ser-descoberto (*Entdecktheit*) das coisas na dupla modalidade da manualidade (*Zuhandenheit*) (os utensílios) e do ente subsistente (*Vorhandenheit*) (os objetos), e a abertura do mundo (*Erschlossenheit*) como existência nas modalidades da compreensão e como verdade existencial do *Dasein*, se modificam. Essa modificação se faz a partir da decisão enquanto verdade existencial mais própria e a partir do ser si-mesmo mais próprio, incidindo na relação com os entes intramundanos e com os outros. "Essa abertura própria, porém, modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do 'mundo' nela fundada e a abertura do *co-Dasein* dos outros" (SZ, 297). Deste modo, é somente a partir da decisão enquanto modo de ser do *Dasein* que se escolhe a si mesmo, que implica o ser si-mesmo próprio, a escuta do discurso silencioso do clamor da consciência e a verdade existencial mais própria, e que se funda o modo próprio de descoberta do mundo e o ser-com da preocupação com os outros.

"A partir do ser si-mesmo próprio da decisão é que nasce primeiramente a convivência em sentido próprio, não porém dos compromissos ambíguos e invejosos e das confraternizações tagarelas no impessoal e no que, impessoalmente, se queira empreender" (SZ, 298).

A decisão, enquanto estrutura existencial, como modo de ser mais próprio do *Dasein*, se caracteriza por uma *determinação* própria que não se confunde com

algum ato voluntário calcado num saber sobre o que se quer, mas se põe no decisivo (*Entschluss*) concreto, existenciário. “A decisão só está segura de si mesma enquanto o decisivo” (SZ, 298). Repete-se aqui a oposição de dois planos: de um lado a decisão que se põe na determinação do decisivo, que ouve o clamor da consciência e o ser/estar em débito mais próprio, e de outro lado a indeterminação da indecisão que se submete à ditadura do impessoal. Dois outros planos também aqui se cruzam: o plano das estruturas existenciais enquanto modos de ser do *Dasein*, portanto, um plano ontológico, e o plano das opções existenciárias, fácticas, dadas no plano ótico. Estes dois planos até aqui sempre foram cuidadosamente distinguidos por Heidegger. Agora, através da noção do decisivo, Heidegger realiza a junção das estruturas existenciais com as opções existenciárias. A aproximação destes dois planos foi esboçada no § 42, como uma possibilidade de confirmar as estruturas existenciais (a estrutura fundamental da cura) através de testemunhos pré-ontológicos e existenciários (cf. SZ, 199-200). Aquilo que então era apenas uma possibilidade, aqui se apresenta como uma necessidade. Assim podemos compreender o que Heidegger quer dizer com a frase: “A decisão só está segura de si mesma enquanto o decisivo”. A decisão não significa um retirar-se do mundo, ficar isolado num eu solto no ar, mas enquanto ser-si-mesmo mais próprio e lançado, “só pode projetar-se para possibilidades fácticas determinadas” (SZ, 299). O decisivo, enquanto determinação do impessoal, carrega consigo o mundo e ao mesmo tempo, enquanto abertura da decisão, propicia a transparência do *Dasein*. “O decisivo é justamente primeiro o projetar e determinar que, cada vez, abrem as possibilidades fácticas” (SZ, 298). Deste modo, o *Dasein*, enquanto determinação que descobre o possível em seu fato, apreendendo seu poder-ser mais próprio a partir do impessoal, implica-se na “realidade” enquanto decisivo.

A determinação existencial do *Dasein* permite a Heidegger introduzir um último fenômeno existencial: a situação.⁵ A decisão requer sempre uma situação, que remete de algum modo para a espacialidade existencial. Toda decisão requer um lugar onde o *Dasein* decidido realiza-se como determinação existencial. A situação, enquanto fenômeno existencial, não se confunde com as circunstâncias e as contingências que determinam o quadro externo das ações, mas “assim como a espacialidade do aí se funda na abertura, assim a situação tem seus fundamentos na decisão” (SZ, 299). Deste modo, a situação recebe seu sentido somente a partir da decisão e do decisivo, pois “a decisão conduz o ser do aí à existência de sua situação” (SZ, 300).

O fenômeno existencial da situação protege o clamor da consciência enquanto decisão contra um duplo perigo, na medida em que “a situação permanece essencialmente fechada para o impessoal” (SZ, 300): contra o perigo de tomar o clamor da consciência como um ideal vazio de existência jogando o *Dasein* em culpabilizações intermináveis, e contra o perigo de tomar a decisão como um hábito vazio ou uma veleidade indeterminada para agir de tal ou qual modo. Deste modo, a noção heideggeriana de decisão não funda nem uma filosofia da vontade e nem uma filosofia da ação. Heidegger declara explicitamente que quer evitar o conceito de ação, pois tem a desvantagem de privilegiar a atividade em detri-

⁵ Heidegger introduziu a noção de situação no Curso de 1919-1920 (GA 58, 62-63).

mento da passividade e introduz a oposição entre o teórico e o prático. “Não é tomando conhecimento que a decisão imagina uma situação, mas ela já se coloca em uma situação. Como decidido, o *Dasein* já age” (SZ, 300).

Deste modo, como resultado da análise do fenômeno da consciência, tornou-se claro que o clamor da consciência para o poder-ser mais próprio do *Dasein* enquanto decisão “*proclama a situação*” (SZ, 300), e nisto se revela a dimensão originária da compreensão/disposição/discurso, “como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser/estar em débito/culpado mais próprio [...]” (SZ, 301).

Depois de passarmos pelo exame da possibilidade do *Dasein* como ser-para-a-morte (§§ 46-53) e defrontando-nos com o testemunho da consciência como um poder-ser em sentido próprio (§§ 54-60), alcançamos o terceiro momento da explicitação do ser do *Dasein* como poder-ser todo em sentido próprio: a temporalidade como sentido ontológico da cura (§§ 61-66). A análise do fenômeno da temporalidade permitirá um quarto momento, a temporalidade e a cotidianidade (§§ 67-71), onde encontramos a tematização do enlace entre discurso e temporalidade (§ 68). O que aqui cabe ressaltar é que o fenômeno da consciência como ser/estar em débito permite a passagem para a determinação do sentido ontológico da cura enquanto temporalidade. Não é demais frisar que toda a análise do fenômeno da voz da consciência visa preparar a adequada determinação do estatuto ontológico do “sujeito”, da *res cogitans*, ou seja, do ser do *Dasein*. Esta mesma temática aparecerá em Heráclito, segundo a leitura heideggeriana, especialmente nos fragmentos 45 e 50.

2 – Em busca do *Lógos* impensado na lógica ocidental

A lógica, segundo a interpretação heideggeriana de Heráclito, consiste em manter-se expressamente no interior do saber do *Lógos*, mas isso sempre parece estranho ao homem. Para poder alcançar este âmbito em que o *lógos* humano advenha à sua essência como acordo (*homologeîn*), é necessário realizar o passo atrás da lógica aristotélica para o *Lógos* de Heráclito. Ora, “este saber preparatório do *Lógos* originário é a ‘lógica’ originária. Aqui ‘lógica’ significa: manter-se no interior do *Lógos* enquanto o presente do recolhimento originário” (GA 55, 358-359). No percurso de Heidegger, podemos situar quatro momentos específicos do passo para trás em busca do mais originário, antes de alcançar o pensar do *Ereignis*, acontecimento/apropriação, patamar próprio do Heidegger tardio. A estratégia heideggeriana de busca do solo fenomenal adequado para alcançar o originário é sempre a estratégia da preparação em vista de poder manter-se naquilo que é o mais digno de ser pensado: o ser. Em Heráclito, a palavra fundamental que nomeia esse âmbito originário é precisamente *Lógos*.

Os cursos e os textos de Heidegger permitem situar estes quatro momentos distintos da sua investigação sobre a lógica e o problema do *lógos*:

2.1 – A primeira lógica heideggeriana

Fontes: *Lógica. A questão da verdade*, WS 1925/26, GA 21; *Ser e tempo*, 1927; *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, SS 1927, GA 24.

O primeiro momento da investigação heideggeriana sobre a lógica gira em torno da crítica ao psicologismo e da elucidação da questão da verdade. Trata-se da busca de uma *lógica filosofante*, orientada pelo paradigma das *Investigações lógicas* de Husserl. Este desenvolvimento corresponde ao início do ensino em Marburg (inverno de 1923/24) e se estende até a época da publicação de SZ, 1927, quando formula a noção de *diferença ontológica* (GA 24, 23).

O Curso do inverno de 1925/26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, contém seu primeiro conceito de lógica: a lógica se define como investigação da função desvelante do discurso humano em vista da verdade. A elaboração da *lógica filosofante* será incorporada em SZ, sendo que é em Aristóteles, lido de uma maneira radical, que Heidegger encontrará o caminho para interrogar as três teses clássicas: a. o enunciado seria o lugar da verdade; b. a verdade consistiria na adequação do pensamento e do ente; c. Aristóteles seria o autor destas afirmações.

2.2 – A segunda lógica heideggeriana

Fontes: *Fundamentos metafísicos da Lógica a partir de Leibniz*, SS 1928, GA 26; *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, WS 1929/30, GA 29/30; *Sobre a essência da liberdade humana*, SS 1930, GA 31.

O segundo momento da investigação heideggeriana sobre a lógica corresponde ao último curso dado em Marburg: *Os princípios metafísicos iniciais da Lógica, partindo de Leibniz*, no verão de 1928. É neste Curso que Heidegger empreende uma primeira interpretação crítica e sistemática de SZ, realizando-se assim a primeira viravolta (*Kehre*) no seu pensamento. Sua leitura de Leibniz consiste em mostrar que a lógica leibniziana é solidária de uma metafísica específica, a monadologia, alcançando esta formulação: “A lógica fundamenta-se na metafísica e não é nada mais do que a metafísica da verdade” (GA 26, 132).

Se a primeira lógica já havia mostrado que a idéia de verdade contém mais que um laço estabelecido entre as representações ou que a análise do juízo como *synthesis neomaton* não se restringe à noção de *adaequatio rei et intellectus*, ou seja, que o *lógos* hermenêutico precede o *lógos* apofântico, a segunda lógica abre o período *metafísico* do pensar heideggeriano, realizando a passagem do problema do *sentido do ser* para o problema da *verdade do ser*.

2.3 – A terceira lógica heideggeriana

Fontes: *A lógica como questão da linguagem*, SS 1934, não publicado. Anotações de H. Weiss (1991) (W); “Hinos ‘Germanien’ e ‘Der Rhein’ de Hölderlin”, WS 1934/35, GA 39; “Hino ‘Andenken’ de Hölderlin”, WS 1941/42, GA 52; “Hino ‘Der Ister’ de Hölderlin”, SS 1942, GA 53; “Contribuições à filosofia”, GA 65.

O terceiro momento da investigação heideggeriana sobre a lógica pode ser situado no Curso do verão de 1934, *Sobre a lógica como pergunta pela linguagem*.

Contudo, este Curso ainda não foi publicado, mas dispomos das anotações de H. Weiss (1991) (W).

Um testemunho de Heidegger acerca deste Curso diz:

"Somente vinte anos após o escrito de habilitação me atrevi, num curso, discutir a questão da linguagem (*Sprache*). Isso aconteceu na mesma época em que comuniquei em cursos as primeiras interpretações dos hinos de Hölderlin. Durante o semestre de verão de 1934 dei um curso com o título: 'Lógica'. De fato, era uma meditação sobre o *lógos* na qual indagava acerca da essência da linguagem. No entretanto, passou-se ainda quase uma década até que estivesse em condições de dizer o que pensava – ainda hoje a palavra apropriada falta" (US, 93).

Este intervalo de dez anos é o que separa este terceiro desenvolvimento da lógica do curso sobre o *Lógos* de Heráclito (1944), que situamos como sendo sua quarta formulação da lógica, onde alcança o limiar do pensar do *Ereignis*, que somente em *Unterwegs zur Sprache* efetivamente se desdobra. Não é sem relevância que aqui se delineia uma explícita aproximação entre Hölderlin e Heráclito. Podemos ver que é através da interpretação da obra do poeta que Heidegger realiza uma preparação para buscar a *lógica originária* em Heráclito.

Ora, é possível encontrar no curso sobre Hölderlin, como o próprio Heidegger nos indica, aquilo que constitui sua indagação sobre a essência da linguagem. Podemos apontar, na "meditação preliminar" (GA 39, §§ 2-7) à interpretação dos hinos de Hölderlin, uma estrutura hermenêutica que permite um acesso possível ao texto do poeta. É decisivo para tal observar que o dizer poético se enraíza num poema antes do próprio poema, ou seja, numa disposição fundamental (*Grundstimmung*). É esta disposição fundamental que determina uma relação com o ser e aí situa-se a tarefa do filósofo: descobrir esta significação metafísica fundamental. Podemos reconhecer nesta estrutura hermenêutica a estrutura geral do triângulo do ser-no-mundo tal como já foi definida em *Ser e tempo*: anterior ao compreender/explicitar e ao discurso, mas igualmente originário, está a *Befindlichkeit/Grundstimmung*, (que podemos traduzir por disposição/disposição fundamental), mas que aqui é reforçada. Como em *SZ*, Heidegger salienta que a disposição não é e nem deve ser entendida como afeto, sentimento ou estado d'alma. O que ocorre é que a definição adequada e positiva da *Grundstimmung* é correlata de uma definição de homem que ainda não existe. É então que Heidegger propõe uma definição, distinguindo quatro dimensões essenciais: *Entrückung zu den Göttern*, *Einrückung in die Erde*, *Welteröffnung*, *Daseinsgründung* (GA 39, 181), ou seja, *exposição aos deuses*, *inserção na terra*, *abertura de mundo*, *fundação de Dasein*. Esta estrutura pode ser tomada como a prefiguração do que mais tarde Heidegger denominará de *Geviert*.

O caminho da compreensão da linguagem passa necessariamente pela poesia, pois é aí que se revela que não somos os proprietários da linguagem, mas é ela que nos possui (GA 39, 23). O caminho para a essência da poesia supõe a identificação da *Dichtung* no poema. Se o poema é tomado como uma atividade da imaginação produtiva, como é pensado na estética do gênio no romantismo e no que se sucede, então este não seria mais do que a manifestação da necessidade vital de um povo. Mas Heidegger considera, partindo do *poein* grego, que o poema enquanto poema é uma mostra específica (GA 39, 30-41).

O essencial é compreender que as modalidades e a origem última do *fazer signo*, que constitui a enunciação poética, avança para uma nova dimensão da linguagem nem mesmo entrevista em SZ. Toda doação de sentido remete para um arqui-signo, que Heidegger denomina *Wink*. Deste modo, a linguagem, como sistema de signos e de significância, faz signo em direção aos *Winke*, que constituem a linguagem dos próprios deuses. Assim, pode-se definir a poesia: *Dichtung – Aushalten der Winke der Götter – Stiftung des Seyns!* “Poesia: suportar os signos dos deuses – instauração do ser” (GA, 39, 33).

Na poesia se realiza efetivamente o caráter “projetivo” da ontologia: “O ser é o que exige em nós criação para que nós tenhamos experiência” (GA 39, 251).

Será que tal definição da poesia, que orienta toda uma visão da linguagem e que nisto descortina uma “lógica” inteiramente nova, é sustentável? Para Heidegger é, na medida em que se aceite o paradoxo de uma instauração do ser que parece se juntar com a realidade e contudo não é a partir de um sujeito prometeico que ditaria suas condições à realidade. É uma instauração do ser onde não impera nenhuma dominação do sujeito, mas exposição extrema ao próprio ser. O dizer poético torna-se o lugar de uma veemência ontológica, cuja violência deixa os humanos perturbados. Assim, a linguagem porta em si esta violência, que exprime a própria exposição ao ser.

“Na linguagem como tal se produz a extraposição (*Aus-einander-setzung*) do ser e do não-ser, o fato de que as potências se erguem uma contra a outra, o resistir e o sucumbir neste combate, mas igualmente a banalização na indiferença do tudo-saber e do tudo-poder” (GA 39, 66).

O fio condutor de todas as análises dos poemas de Hölderlin é sempre a questão da enunciação. Três enunciados estreitamente relacionados definem esta nova “lógica”:

1. Hölderlin permite compreender o que é a essência da poesia;
2. A poesia define a essência da linguagem;
3. Na linguagem poética se realiza a fundação do *Dasein*.

Assim, pela linguagem o homem se torna o “testemunho do ser” e na linguagem poética se abre um mundo. Mas onde há mundo e linguagem também impera o perigo supremo: a ameaça do ser pelo não-ser, presente em todas as ambigüidades da linguagem. O real perigo reside na tagarelice que vive da ilusão transcendental de que o ser já está sempre entendido e sabido (GA 39, 62). Outro perigo se encontra na proximidade com os deuses: poder blasfemar e com isto se pôr ao abrigo dos deuses, se proteger dos mesmos (GA 39, 66; 70).

A poesia e a linguagem também descrevem a constituição fundamental do *Dasein* como histórico. Somos um “acontecimento de linguagem”, não apenas enquanto diálogo inter-humano, mas enquanto abertura originária da temporalidade, abertura do tempo da história humana. É o próprio poema, enquanto lugar em que se dá esta abertura, que permite ao homem habitar o mundo. Contudo, a abertura deste diálogo não é fruto da iniciativa do homem, mas dos deuses. São eles que nos dirigem a palavra, e se existe um “a caminho da linguagem”, é por causa deles e por sua iniciativa.

Fazer parte do projeto criador/instaurador (*stiftender Entwurf*) (GA 39, 164) requer uma fidelidade ao ser como pressuposição de toda e qualquer pertença, que remete à possibilidade de uma escuta originária do próprio ser. Assim, a abertura do *Dasein* ao ser que lhe é reservado e destinado, se faz nesta escuta, que emerge delimitada dentro de três modos de escuta:

1. a escuta divina: a misericórdia qualificada como *Erhören*;
2. a escuta dos mortais: a fuga, isto é, não-escuta como *Überhören*;
3. a escuta do poeta que tem seu lugar e sua qualidade de semideus.

Os deuses deixam partir a origem, os humanos voltam-lhe as costas no esquecimento e os poetas ouvem a origem originária em seu próprio surgimento e assim abrem a possibilidade de pensar esta origem (GA 39, 203).

Isto tudo implica passar para um outro pensar, qualificado por Heidegger como *Andenken*, que ultrapassa o registro da comunicação considerado como informação ou troca de mensagem. Está no âmbito da saudação, que implica no reconhecimento da dignidade de uma essência. Heidegger denomina esta disposição fundamental como sendo a *Gelassenheit/serenidade*, que encontra na saudação a sensibilidade fundamental da alegria que perdura. Aí se abre uma temporalidade privilegiada, a temporalidade festiva da festa.

“O festivo funda a co-pertença da alegria e da tristeza. Mas para compreender esta co-pertença, é preciso aceitar que em toda disposição fundamental fala a voz do ser” (GA 53, 72).

Ser é a condição de possibilidade de todo verbo, de todo agir e mesmo de todo silêncio. “O ser é o mais dito em todo dizer, pois o dizível somente pode ser dito no ser” (GA 51, 63). Ou ainda, ser se oculta onde algo, o ente, se mostra, pois “o ser é o calar-se (*Verschweigung*) de sua essência” (GA 51, 64). E ainda mais, “pois o ser, enquanto calar-se, seria também a origem da linguagem” (GA 51, 66). Por isso, Heidegger poderá marcar a diferença ontológica nesses dois níveis da linguagem: “O ente é dito. O ser é calado” (GA 51, 77).

Isto tudo implica um deslocamento do conceito para se alcançar uma outra compreensão:

“Compreender o ser quer dizer compreender o ‘fundamento’. Com-preender quer dizer aqui ‘ser compreendido’ no ser pelo ser (*Ein-begriffen-sein*). Compreender significa a cada vez aqui mutação de humanidade a partir de sua relação essencial com o ser, mas primeiro que isto, a disponibilidade para esta mutação, mas antes a preparação desta disponibilidade, mas antes, a atenção para esta preparação e antes a incitação a uma tal preparação e antes um primeiro recolhimento no ser” (GA 51, 93).

Esta outra compreensão, que implica uma outra e radical relação com o ser, relação em que o *Dasein* se constitui no próprio constituir-se da relação, ou seja, o ser é que possibilita todo agir e todo dizer do *Dasein*. Alcançar esse âmbito do ser é possível na medida em que haja uma preparação que permita uma viravolta, que de uma posição de domínio se passe para uma posição de escuta e disponibilidade para o que se manifesta naquilo que silencia enquanto fundamento originário.

Em Hölderlin se articula, como nos mostra Heidegger ao longo de sua leitura dos hinos do poeta, dois níveis: O sagrado (*Heilig*), prévio aos deuses e ao próprio divino, o poema anterior a todo dizer, o imediato, que se apresenta numa dupla

tonação (*Stimmung*). É familiaridade, intimidade e doçura penetrante e ao mesmo tempo desterro, angústia e desamparo. O sagrado enquanto puro imediato ao mesmo tempo envolve e expulsa. Realizar a aproximação do sagrado exige a tarefa que é própria do poeta e o exercício desta mediação do sagrado pertence ao próprio *Lógos*. O poeta é aquele que ocupa a função de mediador, que muda o terror do imediato na doçura da palavra mediata e mediadora, abrindo assim o âmbito em que habitam os homens, segundo nível. Que Hölderlin tenha enunciado este caminho entre o sagrado e o que funda o ser do homem, permitindo compreender a essência da poesia e nesta a essência da linguagem, nos indica os motivos da escolha deste poeta por Heidegger. Doutro lado, também já deve estar suficientemente claro que a culpa/dívida e a responsabilidade não poderiam ser elucidadas adequadamente fora da questão do ser e da linguagem. Na medida em que o *Da-sein* se lança na sua verdade, na questão do fundamento e do que lhe é próprio, defronta-se com algo que se lhe dá. Reconhecer e agradecer é o próprio trabalho da dívida, do ser/estar em débito, momento de receber o dom do ser. Ora, um dom somente se realiza no ato de ser recebido, e o poeta, no dizer poético, é aquele que mais apto se encontra para receber este dom, realizar esta passagem através do dizer essencial do poema, instaurando ser. Estes dois níveis – o sagrado e o dizer poético – recobrem os dois *lógos* que Heidegger nos apresenta em sua leitura de Heráclito. O primeiro *Lógos*, que escreve com maiúscula, é o silêncio prévio a toda palavra. Não se trata do inefável, mas a *colheita/coleta*, a unidade que precede todo dizer. Ora, este não-dizível, o sagrado, se diz no dizer poético, sempre com o risco de se perder. O poeta é este semideus que enfrenta os riscos deste dizer que faz mediação, resultando no mediato que é o próprio poema, ou seja, o segundo *Lógos*, o *Lógos* humano.

2.4 – A quarta lógica heideggeriana

Fontes: *Lógica. A doutrina de Heráclito do Lógos* SS 1944, GA 55.

2.4.1 – O longo caminho para o *Lógos* originário

O quarto momento da investigação heideggeriana sobre a lógica situando-se no Curso do verão de 1944: *Lógica. A doutrina de Heráclito do Lógos*.

O acordo originário, segundo Heidegger (GA 45, 19), presente já em Aristóteles, é a palavra, não como convenção, mas acordo, onde se apresentam os elementos:

- a) a coisa oferecida;
- b) o espaço *entre* a coisa e o homem;
- c) o homem em relação à coisa;
- d) o homem em direção ao outro homem.

Ao traduzir interpretando o fragmento 123 (*physis kriptesthai philei*, “Natureza ama esconder-se”) como “Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst”. “O emergir (desde o seio do velar-se) dispensa o favor ao velar-se” (VA, 263; cf. GA 55, 110), Heidegger não pretende simplesmente restituir o pensamento verdadeiro de Heráclito, mas o seu impensado. O impensa-

do diz respeito à riqueza inominada de um pensar já pensado e que nos solicita como ainda incompreendida e ainda por pensar. Ora, este impensado e não nomeado na *physis* de Heráclito se encontra, segundo Heidegger, na *aletheia* aí não nomeada. Por isso pode afirmar que “a *alétheia* é a essência da *physis*” (GA 55, 173) e “o *Lógos* é em si ao mesmo tempo um desvelar e um velar. Ele é a *Alétheia*” (VA, 213). Heidegger também frisa a relação interna de *Lógos* com *Hên Pánta* (*Um é Tudo*) do final do fragmento 50, apontando que a interpretação corrente de que o *Um é Tudo* é aquilo que o *Lógos* anuncia não é adequada. Ou seja, o *Hên Pánta* não é o que o *Lógos* diz mas é o modo como o *Lógos* desdobra seu ser. “*Hên Pánta* diz o que é o *Lógos*. *Lógos* diz como *Hên Pánta* se desdobra em seu ser. Ambos são o mesmo” (VA, 213). Essa inversão na direção da interpretação, que não é o *Lógos* que diz o que é o *Hên Pánta*, mas sim esse é que diz o que é o *Lógos*, e por sua vez, o *Lógos* diz como o *Hên Pánta* se mostra em seu ser, aponta sempre, na interpretação heideggeriana, para o *Lógos originário* enquanto *Hên* (*Um*), que tudo unifica, que reúne e recolhe o disperso, possibilitando o divino e o mortal, possibilitando o *Lógos* humano, a linguagem. É a partir deste originário que se funda o existir humano, pois a ética, segundo a fórmula de Heráclito, que resume todo o desenvolvimento de sua época, consiste em seguir *Hên Pánta* (um: tudo; tudo: um), que por sua vez é o permanente. Importa primeiro conhecer este único-uno que unifica, mesmo podendo ser difícil de ser conhecido e até mesmo incognoscível e apenas então se requer o amor do belo e a força para o alcançar.

Heidegger, insistentemente, nos alerta para a extrema dificuldade de se entrar no limiar do *Lógos* originário: “Longo é o mais necessário caminho para o *Lógos* originário” (GA 55, 375). Por outro lado, nos alenta para o caminho que aí se prepara, indicando que a passagem pelo legado de Heráclito se faz pela orientação do pensar que advém, o pensar do *Ereignis* (acontecimento/apropriação). “A elucidação repousa na suposição do acontecimento-apropriação” (GA 55, 377). Deste modo, a quarta lógica heideggeriana aponta para uma relação essencial entre o *Lógos* de Heráclito e o pensamento do *Ereignis*, fornecendo o quadro conceitual indispensável para situar o pensamento desdobrado em *Unterwegs zur Sprache* (US). O retorno às palavras fundamentais do pensamento ocidental, na tentativa de sacar um *Lógos* mais originário que aquele que serve de base para a metafísica, é condição necessária e indispensável para realizar a transição para um outro pensar.

A quarta lógica repete aquilo que já está presente nos desdobramentos anteriores, em especial a oposição herdada da lógica formal e da lógica material, ou seja, a lógica das coisas e a lógica do pensamento. O pensamento calculante não se move além destas duas lógicas, enquanto que um pensar preocupado em ultrapassar tal oposição necessita se confrontar com o projeto fundamental de toda e qualquer lógica: buscar “aprender a pensar”. Mas, “o que pensa e em que direção pensa o pensar quando apenas se pensa?” (GA 55, 198). Tal é a questão inicial de uma “lógica originária”, que não se restringe apenas a fazer historiografia da lógica.

A fundação grega da lógica surge na triade *episteme physike*, *ethike* e *logike*, atribuída a paternidade a Platão, segundo Sexto Empírico. Aceitar tal paternidade

implica em se conformar com o destino ulterior da metafísica, que instaura uma relação essencial entre o *legomenon* e a *idea*, que permite pensar o ente a partir das idéias. As metafísicas posteriores, mesmo renegando Platão, repetem esse mesmo projeto metafísico.

O sintoma maior de tal projeto aparece no fato de que as determinações mais gerais do ser são nomeadas “categorias” (GA 55, 255). A palavra ‘categoria’, mais do que a palavra *lógos*, acusa a ligação entre ser e discurso. A “lógica” da metafísica é em primeiro lugar uma doutrina das categorias, sem que a própria metafísica possa compreender esta ligação. É o que se passa com Kant que, mesmo realizando sua revolução copernicana no campo da lógica, não consegue ultrapassar a solidez desta ligação entre ser e discurso. As três críticas na realidade são três “lógicas” que efetivam a passagem para a lógica transcendental. Esta passagem é decisiva para o pensamento pós-kantiano e permite o coroamento do desdobramento da lógica gerada por Platão na *Ciência da Lógica* de Hegel. Desde sua origem grega, a lógica é metafísica. Contudo, isto só sabemos graças a Hegel e depois deste não podemos ignorar que “o pensamento ocidental enquanto metafísica é no fundo o desdobramento da ‘lógica’” (GA 55, 236).

Este desenvolvimento determina também a posição do homem entre os demais entes: *zoon logon echon*, ou seja, o homem é um animal metafísico na medida em que é um animal ‘lógico’.

Heidegger repete em vários momentos de seu Curso sobre Heráclito que a “lógica” é a metafísica do *lógos*. A realização hegeliana desta história igualmente coloca em evidência outro traço fundamental: a lógica decide igualmente acerca da constituição onto-teo-lógica da metafísica, isto é, determina a estrutura e os limites do acolhimento da divindade na filosofia, na forma da *causa sui*. De igual modo, a lógica é igualmente a “ética” da metafísica, tomando *ethos* em sua acepção grega de habitar: a lógica define o habitar dos homens e dos deuses.

Partindo da realização lógica da metafísica, é necessário dar um passo atrás e colocar-se dois tipos de questões: prospectivamente, o pensamento pré-platônico é apenas uma preparação para o *lógos* da metafísica? Podemos encontrar um *lógos* esquecido atrás do muro da metafísica? Retrospectivamente, o *lógos* da metafísica realiza seu último giro na vontade de potência de Nietzsche enquanto lógica da reflexão. Ora, é através desta lógica da reflexão que se funda o paradigma da subjetividade, próprio da modernidade que busca o fundamental último na solidez do sujeito epistêmico, auto-reflexivo e autofundado, reedição da *causa sui*. A superação da forma moderna da reflexão, como metafísica da subjetividade calcada no *lógos* metafísico, exige um outro tipo de ‘reflexão’, ao qual Heidegger se propõe buscar.

O caminho para este outro pensar não segue o caminho hegeliano, de recusa da lógica reflexionante da essência para encontrar na imediatidade uma “lógica do ser”, mas sim compreender de outro modo a “reflexão”, isto é, abrir o caminho para alcançar o mais profundo do pensar. Heidegger encontra isto nas palavras de Hölderlin:

Wer das Tiefste gedacht, lebt das Lebendigste.

Quam medita o mais profundo, vive o mais vivo.

Com tal referência a Hölderlin, Heidegger indica claramente que é este poeta quem realizou a abertura de um outro pensar que não o metafísico. No mínimo já é afirmar que o pensar em sua profundidade já é amor (GA 55, 212).

2.4.2 – A redescoberta do *Lógos* pré-metafísico: a superação do esquecimento do *Lógos*

O enigma primeiro que é preciso enfrentar diz respeito ao que desde cedo *Lógos* quer dizer para os gregos: “dizer, discorrer, enunciar, falar sobre”. Contudo, esta não é a significação primeira da palavra e mesmo quando fixou-se a significação metafísica, ainda assim subsistiu algo da significação originária. Trata-se de poder superar este “esquecimento do *Lógos*” e interrogar-se não apenas sobre a paternidade da lógica (atribuída a Aristóteles, mas de fato cabe a Platão), mas sobre a mãe da lógica. “Ela parece ter sido esquecida e desconhecida. Mas talvez a origem da lógica encontra-se nem no pai e nem na mãe, mas em ambos. O que é o *Lógos* como tal?” (GA 55, 239.) O sentido esquecido é o sentido mais originário?

Para a lógica, o *Lógos* é asserção, enunciado e enquanto asserção o *Lógos* pertence ao dizer e o dizer é discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*). O *Lógos* é uma manifestação da linguagem. Esta definição é aceita desde muito tempo na tradição ocidental. Contudo, o *Lógos* não significa de saída palavra, discurso, linguagem. “Isto resulta do fato que o significado fundamental da palavra grega *Lógos* de nenhum modo pode ser ‘discurso’ ou ‘linguagem’ e que não alude como tal ao lingüístico ou verbal. De outro lado, é sem dúvida certo que o termo *Lógos* e o verbo correspondente *legein* desde cedo significaram para os gregos tanto ‘dizer’ (*sagen*) como ‘falar’ (*reden*)” (GA 55, 239).

Este é o enigma ignorado durante dois milênios e meio: “*Lógos* e *legein* significam discurso, palavra e dizer, enquanto que o significado originário de *Lógos* e *legein* de modo nenhum está relacionado com o modo lingüístico e com a atividade lingüística” (GA 55, 24).

O encaminhamento deste tipo de questionamento é que permite uma aproximação adequada daquilo que permaneceu impensado no pensamento grego do *Lógos*. Assim, Heidegger situa o que seja lógica: “Meditação sobre o *Lógos* que é a manifestação originária do ser mesmo, que se desvela como o que originariamente é para ser pensado” (GA 55, 278).

O caminho para tal investigação não se restringe a um trabalho lexicográfico e historiográfico, mas sim buscar o essencial que se diz em poucas palavras, através de uma preparação adequada que “consiste na experiência do âmbito essencial a partir do qual brota a palavra singular pronunciada” (GA 55, 241). Mas o investigador tem uma surpresa: a busca da significação esquecida das palavras fundamentais subitamente revela que “a palavra e o que ela nomeia age sobre nós e já tem agido sobre nós, antes mesmo que nos tenhamos posto a caminho para sua elucidação” (GA 55, 141). Igualmente, atrás da história das palavras, da etimologia, se esconde uma outra história que a historiografia não consegue atingir e que o próprio pensar humano não consegue apanhar se não lhe é dado. Mas mesmo recebendo tal dom, o homem pode enganar-se e enganar-se-á.

Trata-se então de entrar num domínio obscuro. Sabemos que é pelo seu pensamento do *Lógos* que Heráclito mereceu o apelido de “o obscuro”. Assim como existem três perigos no pensar, há três tipos de obscuridade:

1. a obscuridade da confusão conceitual;
2. a obscuridade do ocultamento;
3. a obscuridade da claridade que retém.

É nesta terceira obscuridade, própria de Heráclito, que se trata de encontrar o *Lógos* originário. A condição prévia é o que indica o fragmento 50: a escuta. Vejamos alguns resultados do trabalho de Heidegger com este fragmento e suas propostas de tradução interpretativa:

Fragmento 50: *ouk emou allá tou Lógou akouíantas homologein sophón estin Hèn Pánta*. (Não de mim, mas do *Lógos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um.)⁶

Traduções de Heidegger:

a. Vós não tendes escutado apenas a mim, mas se tendes escutado (obedientes ao *Lógos*) o *Lógos*, então o saber (consiste em), dizer o mesmo com o *Lógos* dizendo: um é tudo.

(Habt ihr nicht bloss mich gehört, sondern habt ihr (dem *Lógos* gehorsam) auf den *Lógos* gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem *Lógos* das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles) (GA 55, 259).

b. Não me escuteis a mim, o mortal que vos fala; mas sede atentos ao pouso/colheita/leitura que recolhe; começai por pertencer-lhe, então ouvireis propriamente falar; um ouvir é, enquanto tiver lugar um deixar-estendido-diante-uma-coisa-junto-da-outra, diante do qual se estende o conjunto, o deixar-estendido que reúne, o pouso que recolhe. Quando acontece que o deixar-estendido-diante deixa estendido, produz-se, então, alguma coisa de bem-disposta; pois o bem-disposto propriamente dito, o destino, somente é: o único-uno que tudo unifica.

(Nicht mich, den sterblichen Sprecher, hört an; aber seid horchsam der lesenden Lege; gehört ihr erst dieser, dann hört ihr damit eigentlich; solches Hören ist, insofern ein beisammen-vor-liegen-Lassen geschieht, dem das Gesamt, das versammelnde liegen-Lassen, die lesende Lege vorliegt; wenn ein liegen-Lassen geschieht des vor-liegen-Lassens, ereignet sich Geschickliches; denn das eigentlich Geschickliche, das Geschick allein, ist: das Einzig-Eine einend Alles) (VA, 217-218).

c. Se vós não tivestes escutado apenas a mim, mas sim docilmente tivestes prestado atenção ao recolhimento/reunião originário, então se dá (o) saber que consiste no colher-se no recolhimento/reunião e no ser recolhido no ‘um é tudo’.

(Habt ihr nicht bloss mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem ‘Eins ist Alles’) (GA 55, 308).

⁶ Para os fragmentos de Heráclito, apresentamos inicialmente uma tradução corrente, em geral retirada de *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Três aspectos são sublinhados nesse fragmento:

1. O importante é de início o artigo definido, *ho Lógos*; o pousar: o puro fato do deixar-estendido-diante-em-seu-conjunto aquilo que por si mesmo está estendido diante em seu estar-aí. Assim, o *Lógos* se desdobra em seu ser como o puro ato do pousar que recolhe e colhe. O *Lógos* é o originário recolhimento da colheita primordial a partir do pousar primordial. O *Lógos* é: o pousar que recolhe, e mais nada.

2. A relação com esse *Lógos* se define pelo escutar (*akouein*), que presta atenção a uma voz não humana, uma voz silenciosa. A polissemia de escutar: *Hören* (ouvir), *Horchen* (escutar), *Gehorchen* (obedecer), *horchsam* (audiente), *Gehorsam*, etc. Este escutar/obedecer não é servilismo, mas abertura como liberdade. A partir daqui outra definição de homem seria possível: o homem como a possibilidade de uma escuta obediente. A natureza deste escutar determina-se a partir do *Lógos*, que não pode ser qualquer coisa entre as coisas, assim como o escutar que lhe é conforme não pode ser ocasional. “Se os mortais querem realmente escutar, importa que já tenham ouvido o *Lógos* com um ouvido que não significa nada menos que pertencer ao *Lógos*” (VA, 208). Pertencer ao *Lógos* e reconhecer esta pertença não se faz sem a escuta obediente, base essencial da resposta, que funda toda autêntica responsabilidade. Aqui vemos o enlace entre ser e estar em débito e a responsabilidade, ou seja, dá-se aos mortais a possibilidade de reconhecer o que devem ao *Lógos* originário, aquele recolhe a partir do pousar primordial e igualmente se abre a possibilidade, na escuta obediente, de responder, instaurando o âmbito da palavra e da linguagem.

3. A oposição entre ‘não a mim’/ ‘mas o *Lógos*. Esta recusa inicial e fundamental remete para uma relação decisiva: o *homologeín* no qual se realiza a verdadeira proximidade com o *Lógos*. Assim, a quarta lógica de Heidegger será uma lógica da homologia, não no sentido religioso ou matemático ou de opiniões, mas homologia no sentido de Heráclito: “Toda igualdade (*Gleichheit*) e sobretudo a igualdade do *homologeín*, funda-se numa diversidade. Somente o diverso pode ser igual” (GA 55, 250).

Daí resulta o axioma: “Quanto mais a mesmidade do mesmo é originária, mais essencial é a diferença em sua igualdade, mais interna/profunda é a igualdade do igual” (GA 55, 250).

Fica claro que o acordo/*homologeín* não se dá, originariamente, no nível da intersubjetividade, mas o acordo (*homologeín/Einverständnis*) é com o *Lógos* sobre o *Lógos* (GA 55, 251). Quando o *legeín* dos mortais se conforma com o *Lógos*, então acontece *homologeín*. Este se recolhe no *hên/um*, em seu imperar unificador. Tomando o fragmento 32, Heidegger aponta para o lugar deste *Hên*, que não deve ser interpretado como igual a Zeus, ao divino, pois isso implicaria um risco de apagamento da diferença ontológica.

Fragmento 32: *Hên tó Sophón légesthai ouk ethélei kai ethélei Zenòs ónoma* (O um, o único sábio, não quer e todavia quer ser chamado pelo nome Zeus).

Tradução de Heidegger: “O unicamente uno que unifica, o pousar que recolhe, não está preparado mas também está preparado para ser nomeado Zeus” (VA, 215).

É isso porque o *Hên*, não aceitando ser chamado Zeus e assim ser rebaixado ao nível de ser uma coisa presente entre outras, ao mesmo tempo aceita o nome de Zeus: isto porque o todo das coisas presentes sob a direção da coisa suprema é o próprio *Hên* enquanto Zeus. Entretanto, o *Hên* é o único a ser o *tô Sophôn*, o bem-disposto, isto é, o destino mesmo: o recolhimento do destino no seio da presença.

2.4.3 – Os três caminhos para o *Lógos* originário

Situado o modo de aproximar-se do *Lógos* de Heráclito, Heidegger propõe três caminhos que podemos caracterizar como caminho 'ontológico', caminho 'semântico' e caminho 'psicológico'.

1. O caminho ontológico: O *Lógos* como Um e tudo: *hên pantá einai* (f. 50) (GA 55, 261-266). Trata-se, neste fragmento, de uma unidade numérica (*Einzahl*), de identidade (*Selbigkeit*), de unificação (*einigende Einheit*) ou de *unariêdade* (*Einzigkeit*); e no tudo, de uma soma, de um conjunto, de uma totalidade, de um Todo ou de tudo isto ao mesmo tempo?

O ser comporta nele todas estas significações. A última palavra na série está na totalidade do fragmento, a primeira palavra, que decide a significação de todas as outras. *Lógos* é o próprio ser em sua força unificadora.

2. O caminho 'semântico' trata precisamente das múltiplas significações da palavra *Lógos* (GA 55, 266-270). A experiência fundamental que está em jogo liga-se essencialmente ao que está presente no primeiro caminho: a experiência do *legein*, do colher e da colheita, do recolher, do pousar que recolhe. O importante não é fixar-se na raiz etimológica da palavra *lógos*, mas alcançar a experiência a que nos remete e então, compreender a essência do *Lógos* a partir desta. No caso da colheita, parece que o primeiro é o respigar/recolher as espigas, e depois enceleirar/recolher no celeiro. Contudo, o que estrutura toda a atividade é reunir/recolhimento (*Sammlung*). Não se trata de fazer uma coleção, reunindo o que já está aí, mas de um 'recolhimento' originário, que precisa ser pensado em conjunto com *physis* e *aletheia*, quando então pode se abrir uma possibilidade originária de pensar em conjunto gesto e palavra, escritura e discurso, leitura e compreensão (GA 55, 270).

3. O terceiro caminho, 'psicológico', centra-se no fragmento 45, que recebe uma nova tradução de Heidegger (GA 55, 279-285). É necessário pensar a *psyche* grega partindo da *physis*.

Este fragmento corresponde ao *zoon logon echon* de Aristóteles, antecipando-se a este e recortando uma definição não metafísica do homem. Comumente, esse fragmento é lido metafísica e psicologicamente. Aqui se retorna à recusa do psicologismo, como já estava presente na primeira lógica de Heidegger.

O problema específico da quarta lógica se encontra na interseção do que ensina o fragmento 50 em conjunto com o fragmento 45, ou seja, pensar a região sem objeto do *Lógos* originário. "A carência de objeto que caracteriza a região é um sinal não de diminuição, mas sim superioridade do ser" (GA 55, 336).

O destino da metafísica é de trazer à luz, através de sua história, a diferença entre o ser em relação ao ente, para que um dia ela se torne experiência. É então que o pensar sofre sua verdadeira mutação (GA 55, 338-339).

Fragmento 45: *Psyches peirata ian ouk an exeuroio, paran epiporeuomenos, odon outw bathun logon echei* (Limites da alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo lógos ela tem).

Traduções de Heidegger:

a. Ainda que tu percorras todo caminho, não poderás mais encontrar em teu curso os confins extremos da alma; tão vasto pousar/colheita/leitura (recolhimento) ela tem.

(Der Seele äusserste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie) (GA 55, 282).

b. Ainda que tu percorras todo caminho, não poderás mais encontrar em teu curso os confins extremos do distender recolhendo; tão vasto é indicado seu recolhimento.

(Des einholenden Ausholens äusserste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung) (GA 55, 309).

Este fragmento levanta a questão: até onde vai a alma? Onde ela se detém? E o fragmento 50 responde: na escuta do *Lógos*. A conjunção de *homologeîn* e da *psyche* representa a saída não psicológica de toda psicologia e ela define ao mesmo tempo a última compreensão heideggeriana da intencionalidade. A intencionalidade é aqui pensada em termos topológicos, como 'caminho' e 'encaminhamento'. Todas as determinações ficarão vazias de sentido se não houver uma 'região' originária na qual se pode fazer o caminho.

Esta região originária é o *Lógos*, donde sua enigmática presença/ausência formulada no fragmento 72: "Daquilo, com que mantêm contínuo contato, do *Lógos* discordam; e as coisas que encontram diariamente parecem-lhes estranhas." Igualmente, no fragmento 16 (*Tó mè dynón pote pōs án tis láthoi?* Como pode alguém esconder-se diante daquilo que jamais tem ocaso?) (VA, 251-252), vemos que a relação do homem com o ser não é uma duplicação transcendental da relação do homem com os entes, mas a duplicidade destas duas relações reúne o que não se deixa mais unificar, o que determina os confins não alcançáveis da *psyché*. Aqui se enraiza da cesura/fenda/rasgadura (*Riss*) e a clivagem/discórdia (*Zwiespalt*): o homem essencialmente dividido, não por uma clivagem do eu, mas pela diferença que atravessa seu ser. A clivagem (*Zwiespalt*) deve ser pensada como 'duplicidade/prega' (*Zwiefalt*) apenas por causa do poder unificante do *Lógos*. O lugar desta duplicidade apenas pode ser procurado, sendo o *Lógos* a sua região (*Gegend*). Disto decorre a recomendação precisa de Heidegger de que é preciso delimitar o mais possível a essência do *Lógos* antes de toda consideração do *lógos* humano e pensar o *Lógos* como "relação pura, não originada e somente isso" (GA 55, 328).

Este *Lógos* originário é uma aporia: é ao mesmo tempo recolhimento originário e *panta kechorismeneon* (fragmento 108), traduzido comumente por ‘separado de tudo’, situando-se aqui o *Lógos* como um precursor do absoluto da metafísica.

Fragmento 108: *okosav logous ekousa, oudeis aphikneitai es touto, aste ginaskein oti sophon esti pantan kechorismenon* (De quantos ouvia as lições nenhum chega a esse ponto de conhecer que a (coisa) sábia é separada de todas.)

Tradução de Heidegger:

Dos muitos *logoi* que eu (já) escutei, nenhum alcançou o ponto de onde lhe é familiar que o propriamente a ser sabido essencializa em relação a todo sendo a partir de sua (própria) região.

Sovieler logoi ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, dass das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west (GA 55, 330).

Heidegger resgata, para além da acepção habitual do verbo *chorizein*, a noção de *chora*, a hiância que deixa ser uma região. Aqui se situa a raiz da topologia heideggeriana e o pensar da ‘região’ (*Gegend*), e o *Lógos* como sendo “região sem objeto” (GA 55, 336). E, neste contexto, Heidegger diz: “Aqui domina a diferença originária entre ser e ente” (GA 55, 338).

A essência mais originária do *Lógos* corresponde a essência mais originária da verdade, como é pensada por Parmênides. A topologia do ser supõe o desdobramento da essência da própria verdade. O *Lógos* mais originário torna possível um *poein kata physin*. Mas todo surgimento/eclosão é ao mesmo tempo retenção e reserva.

O pensamento grego não conseguiu nomear este segundo movimento e pensá-lo simultaneamente. A tentativa de Heidegger é surpreendente: a lógica de Heráclito recebe seu verdadeiro estatuto, na medida em que o filósofo conseguiu dizer “a coisa mesma” que permaneceu tanto tempo não dita e cujo dizer não se acabará jamais. Isso quer dizer que os gregos, mesmo Heráclito, habitavam na essência da linguagem, mas nunca alcançaram explicitar o próprio lugar em que habitavam, ou seja, não chegaram a pensar a essência da linguagem. Este espanto frente ao ato de Heidegger somente é possível a partir do pensar que ad-vém, ou seja, este ato de Heidegger supõe o próprio encaminhamento para sua possibilidade mais essencial: “A elucidação repousa na suposição do *Ereignis*” (GA 55, 377).

3 – A palha e o ouro

O fragmento 9 nos apresenta a oposição entre a *palha* e o *ouro*: *asnos apanham antes a palha que o ouro*. Heidegger interpreta essa oposição em termos da diferença ontológica, sendo o brilho inaparente da clarificação do ouro algo que não se deixa apanhar, um brilho que brota do inviolado velar-se, retraindo-se sempre ali onde algo se mostra. Por isso, é possível ver neste brilho, como puro acontecer-manifestando-se, o mais obscuro. “Heráclito chama-se *ho Skoteinós*. Também para o futuro manterá este nome. Ele é obscuro porque, questionando, pensa em direção da clarificação” (VA, 274). Escolher entre a palha e o ouro, como se fosse um solução radical, também pode ser um engano, pois os mortais não vivem sem a palha. Não há como pular fora do mundo dos entes. Podemos lembrar uma

anedota sobre Heráclito, relatada por Aristóteles (*Das partes do animais* A 5, 645 a 17), que recebe estrangeiros enquanto se aquecia junto ao forno. Diante da surpresa destes, vendo-o no cotidiano, convida-os a entrar, dizendo: "Pois também aqui estão presentes deuses." *Aqui*, neste lugar banal e comum, onde busca se aquecer junto ao forno, se mostra toda a indignância de sua vida. É nesta indignância, nas palhas, onde habitam tanto os deuses quanto os mortais, que se retrai e se mostra o brilho inviolável do *Lógos* originário. E nesta direção que deve ser interpretado o fragmento 119: *Ethos anthropo daimon*.

Tradução de Heidegger:

"A habitação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (o não familiar) (GA 9, 356).

Se habitação e o habitar é o nome adequado para aquilo que Heráclito nomeia como *Ethos*, então a ética, que abarca o drama humano da culpa/dívida e responsabilidade, somente pode encontrar seu fundamento mais próprio não no próprio homem, mas naquilo que o ultrapassa desde sempre e o endereça para alhures: a interrogação pela verdade do ser enquanto acontecimento/apropriação. E, neste caminho, cada um está sempre em preparação, e devemos nos precaver, como nos alerta Heráclito, contra a *Hybris* (fragmento 43), a desmedida de tudo querer saber e de tudo poder (GA 39, 66), própria do sujeito moderno, ávido de domínio, mas que acaba apenas recolhendo a palha em vez de saudar e agradecer ao ouro que se lhe escapa das mãos.

Para finalizar, cabe refletir sobre a advertência que nos deixa Heidegger:

"Sem dúvida, a situação do pensar é algo muito particular. A palavra dos pensadores não possui propriamente autoridade. A palavra dos pensadores não conhece autores no sentido de escritores. A palavra do pensar é pobre em imagens e sem encanto. A palavra do pensar repousa na desilusão daquilo que diz. E, contudo, o pensar transforma o mundo. Ele transforma-o num enigma cada vez mais profundo e obscuro, enigma que, quanto mais obscuro é, tanto mais é a promessa de uma clareza mais alta. O enigma já há muito tempo nos foi prometido na palavra 'ser'. É por isso que 'ser' permanece apenas a palavra provisória. Cuidemos para que nosso pensar não corra apenas cegamente atrás dela. Consideremos primeiro que 'ser' originariamente significa 'presença', e 'presença': pro-duzir-se e durar no desvelamento" "... significa 'presença', e 'presença': pro-duzir-se e durar no desvelamento" (VA, 221).

Culpa/dívida e responsabilidade, segundo Heidegger e sua leitura de Heráclito, não podem ser adequadamente interpretadas no quadro da subjetividade moderna, que restringe o ser do homem ou à sua consciência solipsista ou ao nível das relações intersubjetivas. Todo encaminhamento operado por Heidegger busca uma nova concepção do existente humano, tomando como ponto inicial o fenômeno originário constituído por uma falta não de um algo, mas do próprio ser. Deste modo, a interpretação existencial do ser/estar em débito remete ao ser-fundamento de um nada. Isto significa que o ser do *Dasein* se constitui a partir de um nada fundante enquanto débito originário, possibilitador de todos os tipos de falta e débitos. Ora, esse modelo de análise hermenêutico-fenomenológica perpassa todo o caminho de investigação do pensador, determinando o seu diálogo com as formulações cruciais da tradição ocidental. Contudo, o fenômeno da dívida e da responsabilidade é trabalhado e explicitado no próprio percurso do pensador. Não

podemos deixar de observar que a obra de Heidegger é o grande resultado do trabalho de sua dívida e de sua responsabilidade diante da escuta da origem originária e silenciosa. Se o ser dá-se historialmente, constituindo uma tradição. Cada um que é constituído nessa tradição carrega um débito impagável com a mesma. Esse débito ou dívida, mesmo sendo impagável, não exclui que se possa realizar o trabalho em torno dessa dívida. Mais ainda, recusar essa dívida é ficar jogado no impessoal e nas objetivações próprias da não-responsabilidade. Deste modo, realizar a preparação para essa origem originária, manter-se na disposição fundamental, que é a abertura para o que advém do ser como nada originário, é o que nos permite habitar o mundo, reconhecendo a dívida com a tradição que nos constitui e respondendo com aquilo que podemos enunciar, cada um do lugar aparentemente banal e comum em que está situado. Reconhecer e agradecer é o próprio trabalho da dívida, do ser/estar em débito, momento de receber o dom do ser. Ora, um dom somente se realiza no ato de ser recebido, e o poeta, no dizer poético, é aquele que mais apto se encontra para receber esse dom, realizar essa passagem através do dizer essencial do poema, instaurando ser. O pensador, tomado pela palavra do pensar, em sua indignância, não recua diante da desilusão tanto de seu dizer quanto da ausência e retraimento/velamento do próprio ser. Confrontado com essa falta originária, o pensador se situa em dívida, não se deixa tomar nas armadilhas das culpabilizações próprias das onto-teologias e responde à tradição que o funda pela sua obra, como abertura para aquilo que é sempre o mais digno de questão, o que *ad-vém* como dom de alhures.

Chave de abreviaturas das obras de M. Heidegger

- SZ - *Sein und Zeit*. 11. ed. Tübingen: M. Niemeyer, 1967.
 US - *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.
 VA - *Vorträge und Aufsätze*. 4. ed. Pfullingen: Neske, 1994.
 W - *Lógica*. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Barcelona: Anthropos, 1991.
 GA - *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann (seguido do número do volume e do número da página)
 GA 4 - *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981.
 GA 9 - *Wegmarken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981.
 GA 20 - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
 GA 21 - *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.
 GA 22 - *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993.
 GA 24 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975.
 GA 25 - *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.
 GA 26 - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.
 GA 29/30 - *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
 GA 31 - *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982.
 GA 39 - *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1980.

- GA 45 - *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme 'der' Logik"*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984.
- GA 49 - *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991.
- GA 51 - *Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981.
- GA 52 - *Hölderlins Hymne 'Andenken'*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982.
- GA 53 - *Hölderlin Hymne 'Der Ister'*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984.
- GA 54 - *Parmenides*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982.
- GA 55 - *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
- GA 65 - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1989.

Referências bibliográficas

- ALLEMANN, B. *Hölderlin et Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- BAST, Rainer A., DELFOSSE, Heinrich P. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*. Stuttgart-Bad Constatt: Frommann-Holzboog, 1980. v. I.
- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.
- FLEIG, Mario. Problemática de uma articulação: tempo e eternidade. *Estudos Leopoldenses*, v. 26, n. 120, p. 107-118, 1990a.
- . *Esquematismo e temporalidade em Ser e Tempo*. Porto Alegre: UFRGS, 1990b.
- . Heidegger com Kant: da imaginação transcendental à temporalidade originária. *Estudos Leopoldenses*, v. 27, n. 123, p. 85-100, jun./ago. 1991.
- GREISCH, J. Hölderlin et le chemin vers le sacré. In: HAAR, Michel et al. *Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, 1983, p. 543-567.
- . *La Parole heuresse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Paris: Beauchesne, 1987.
- HAAR, M. *Le Chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne, 1985.
- KELKEL, Arion L. *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1980.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's 'Being and time'*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- LOPARIC, Zeljko. A Fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. *Manuscrito*, Campinas, v. 5, n. 2, p. 149-80, 1982.
- MACDOWELL, J. A. A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. São Paulo: Herder-Edusp, 1970.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre: UFRGS, 1987.
- . *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- . *Seis estudos sobre 'Ser e tempo' (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988a.
- . *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ZARANDER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1990a.