

ALUMBRAMENTO E PENSAMENTO ORIGINÁRIO DAZZLE AND THE ORIGINAL THOUGHT

André Vinícius Pessôa*

Resumo: Destaca-se neste artigo a possível relação do poema “Alumbramento”, de Manuel Bandeira, com o mito da caverna de Platão e com a *alétheia* dos antigos gregos. A partir da contribuição dos pensadores originários, ou pré-filosóficos, no resgate de suas questões essenciais, acresce-se a crítica da metafísica nos destinos do pensamento ocidental e na relação do homem com o poético. O olhar alumbrado do poema de Bandeira é transvisto pelo pensamento de Martin Heidegger, pelo qual se retoma a questão da *alétheia* como a antiga experiência da verdade, conjugada à *phýsis* e ao *lógos*, na dimensão do Ser, a partir do mito platônico, do poema de Parmênides, “Da natureza”, ou “Acerca da Nascitividade”, e de alguns fragmentos de Heráclito.

Palavras-chave: Alumbramento; Pensamento originário; Manuel Bandeira; Poesia.

Abstract: This article features the possible connection among the poem "Alumbramento", by Manuel Bandeira, Plato's Allegory of the Cave, and the ancient Greeks' *aletheia*. The metaphysics' critique on the destinations of Western thinking and man's relationship with the poetic is combined with the contribution of the original, or pre-philosophical, thinkers; rescuing their key issues. The dazzled (or, in Portuguese, *alumbrado*) gaze of Bandeira's poem is transmuted by the thought of Martin Heidegger, through which the *aletheia* issue is retrieved as the ancient experience of truth; combined with *phýsis* and *logos*, in the dimension of the Being, from the Platonic myth, Parmenides' poem, "On Nature", and some fragments of Heraclitus.

Keywords: Dazzle; Original thought; Manuel Bandeira; Poetry.

Versa o poema “Alumbramento”, escrito por Manuel Bandeira, em Clavadel, na Suíça, no ano de 1913:

Eu vi os céus! Eu vi os céus!
Oh, essa angélica brancura
Sem tristes pejos e sem véus!

Nem uma nuvem de amargura
Vem a alma desassossegar.
E sinto-a bela... e sinto-a pura.

* Possui Mestrado e Doutorado em Letras pela UFRJ (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura – Área de Poética) e Bacharelado em Comunicação Social pela PUC-Rio. Atualmente está vinculado ao Instituto de Letras da UERJ como pesquisador em estágio de pós-doutorado.

Eu vi nevar! Eu vi nevar!
 Oh, cristalizações da bruma
 A amortalhar, a cintilar!

Eu vi o mar! Lírios de espuma
 Vinham desabrochar à flor
 Da água que o vento desapruma...

Eu vi a estrela do pastor...
 Vi a licorne alvinitente!...
 Vi...vi o rastro do senhor!...

E vi a Via-Láctea ardente...
 Vi comunhões... capelas... véus...
 Súbito... alucinadamente...

Vi carros triunfais... troféus...
 Pérolas grandes como a lua...
 Eu vi os céus! Eu vi os céus!

- Eu vi-a nua... toda nua!

(BANDEIRA, 1983, p. 69).

Há no poema de Bandeira o relato do real que presenteia o poeta com o brilho do inesperado. Intensidade que esplende de tal forma que toma o sentido de uma visão determinante. O alumbramento é a gênese mesma da criação poética. Bandeira condensa em uma só palavra toda uma história de revelações, iluminações e cosmovisões.

O fenômeno sensível do alumbramento, exposto na nudez real de um acontecimento concreto, conjuga-se no poema com a série de imagens trazidas por Bandeira. O alumbramento do poeta é o que apareceu aos seus olhos e o poema produzido é o que aparece aos olhos do leitor. Sua claridade é ambígua. O instante poético alumbrado é feito de luz e sombra. Poeticamente, o alumbramento e o poema relacionam-se com a dinâmica da *phýsis* em sua revelação e ocultação, em seu desvelamento e encobrimento. O alumbramento evocado surge como a luz-guia. O clarão revelador. A chama originária de um conhecimento que se funde com o fenômeno poético imediato.

O diálogo crítico provisório com os ecos tardios da tradição filosófica ocidental, tendo como foco o surgimento da metafísica expresso no mito da caverna de Platão, e o impensado por essa mesma tradição, proposto por Martin Heidegger na imagem da clareira, permitem visualizar o alumbramento de Bandeira no âmbito da antiga

experiência grega da verdade, a *alétheia*, revitalizada como questão fundamental a partir da releitura do mito platônico e do pensamento originário de Parmênides e Heráclito.

O mito da caverna, narrado por Sócrates a Gláucon no Livro VII de *A República* (2008), mostra homens que vivem aprisionados dentro de uma caverna, acorrentados no pescoço e nas pernas desde a sua infância. Esses prisioneiros, entretidos em suas atividades cotidianas, só podem ver as sombras projetadas na parede da caverna pela ação de um fogo que brilha no seu exterior. As sombras vistas são de outros homens a carregar toda a sorte de objetos, ao movimentarem-se num platô superior situado num ponto equidistante entre o lugar em que se encontram os prisioneiros e a luz externa. As correspondências entre as sombras da caverna e a realidade sensível da experiência cotidiana, os limites da caverna e a abóboda celeste, e a luz que incide no seu exterior e o Sol evidenciam-se na leitura do mito.

Aos prisioneiros da caverna não é dado o direito de olharem para a direção oposta. No entanto, um desses homens, ao se libertar de suas correntes, vira o pescoço e sobe em direção à luz que se encontra fora da caverna. A subida significa a ascensão de sua alma ao mundo inteligível, onde se encontra a ideia suprema do Bem, detentora da verdade e da inteligência, causa de tudo que é justo e belo. Desse modo, Platão faz o olhar se orientar para o alto, a fim de que a visão passe a contemplar um modelo fixador de toda e qualquer realidade. Nas suas analogias, a vista e a visão se assemelham ao Sol do mesmo modo que os estatutos da ciência e da verdade se assemelham ao Bem. Na voz de Sócrates, o Sol é filho do Bem e foi gerado à sua semelhança. O Sol proporciona às coisas visíveis a faculdade de serem vistas e também a sua gênese, o seu crescimento e a sua alimentação. Assim como o Sol que, através de sua luz, faz com que as coisas sejam vistas com clareza, o Bem as propicia a real possibilidade de seu conhecimento. Na analogia platônica, o Bem está para o mundo inteligível assim como o Sol se encontra para o mundo visível. Diz J. E. Raven, no seu *Ensaio sobre o Bem*:

O Bem, para Platão, é em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo de vida, o objeto supremo de todo desígnio e toda a aspiração. Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E em terceiro, último e mais importante lugar, a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência (RAVEN *apud* PEREIRA, 2008, p. XXVII).

Na doutrina de Platão, o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis é a ideia do Bem, causa primeira de todo saber e de toda verdade, a mais elevada das ciências. A alma humana, ao se fixar num objeto iluminado pelo Bem, pode conhecê-lo e compreendê-lo. Ao contrário, se ela mirar um objeto em que se misturam as trevas, ou algo transitório que nasce, vive e morre, não apenas não o verá com clareza como estará propensa a alterar seu parecer conforme a mutabilidade vigente. As coisas múltiplas, próprias do mundo sensível, correspondem cada uma à sua própria essência no mundo inteligível. A ideia do Bem é essa essência do que existe sempre e em sua totalidade, o modelo que não se desvirtua pela geração ou pela corrupção por não participar de nascimentos e mortes. A verdade integral, a ser impressa na alma pelo conhecimento, é essa sabedoria imortal, suprassensível, que abrange a universalidade divina e humana.

A suposição, a fé, o entendimento e a inteligência mencionados por Platão ao final do Livro VI de *A República*, são as quatro operações da alma, isto é, os quatro níveis de conhecimento que se relacionam diretamente com os estágios ascensionais figurados no mito da caverna. A suposição corresponde às sombras projetadas na parede interior da caverna; a fé, aos prisioneiros acorrentados; o entendimento, aos homens que transportam os objetos; e a inteligência, à luz do Sol que brilha no exterior da caverna. Na suposição, especula-se diante da confusão entre a claridade e a obscuridade das imagens percebidas como sombras; e na fé, discorre-se sobre a existência dos seres vivos e dos artefatos produzidos. Ambos, suposição e fé, relacionam-se no mundo sensível com o discurso ilusório da *doxa*, que opera conforme a dinâmica mutável das opiniões humanas. Na região inteligível, ou suprassensível, a alma se divide em dois segmentos. Um que parte das hipóteses para chegar a conclusões sobre os objetos sensíveis a partir de modelos nela impressos; e outro que parte das hipóteses para chegar a um princípio absoluto, a ser adquirido através do método dialético. O primeiro serve-se de imagens e o segundo de ideias. A partir de hipóteses sobre a observação do mundo sensível, como é feito no exercício das ciências, chega-se ao entendimento, que consiste na razão discursiva, a *dianoia*, ligada aos cálculos da matemática e da geometria. A partir de hipóteses sobre as ideias, chega-se à inteligência – *noesis* – e à sabedoria – *sophia*, primazia do saber intelectual a ser alcançado pelo homem. Ao se relacionar diretamente à inteligência e à sabedoria, a alma se move unicamente pelo pensamento. Diz a helenista Maria Helena da Rocha Pereira, na introdução da edição

portuguesa de *A República*: “Todas estas ciências têm por missão preparar o espírito para atingir o plano mais elevado: a dialética, cujo fim é o conhecimento do Bem” (PEREIRA, 2008, p. XXXI). Dialética é derivada de *dialegesthai*, que significa “falar com”, “discorrer” e “raciocinar”. O “discorrer”, para que seja atingida a “verdade”, tanto pode ser uma discussão oral, exercida por meio de perguntas e respostas e realizada por duas pessoas quanto “o silencioso diálogo da alma consigo mesma”. A dialética platônica consiste em apreender a essência de cada coisa com a finalidade de distinguir a natureza essencial do Bem. Sua ação mais plena se dá no ato de filosofar. A figura eminente de um filósofo é a de um homem cordato, corajoso, comedido, agradável, com boa memória, facilidade de aprendizado e dotado de atributos positivos, como a temperança e a justiça. Os filósofos, “aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo” (PLATÃO, 2008, p. 265), se diferem dos homens comuns, que “se perdem no que é múltiplo e variável” (PLATÃO, 2008, p. 265). Enquanto os filósofos buscam acesso à ideia essencial de cada ser como a verdade alcançada pela dialética, os homens comuns, os não-filósofos, vão vivendo em meio aos inumeráveis aspectos particulares das aparências.

No mito platônico, o outrora prisioneiro da caverna, para se libertar de suas amarras e alcançar o mundo inteligível, tem que se habituar a ver as coisas como elas são na região superior, o que por certo lhe demandará um grande esforço, tamanho o deslumbramento a impressionar seus olhos. Esse homem irá notar, então, que o que via antes na escuridão da caverna eram apenas fantasmas. Do mesmo modo, quando quiser regressar ao interior da caverna, o homem liberto terá enormes dificuldades em readaptar sua visão. Será doloroso se juntar aos outros homens e viver novamente entre as sombras. Tanto a passagem do interior para o exterior da caverna, que vai das trevas à luz, quanto o movimento contrário, dirigido da luz às trevas, provocam uma grande perturbação nos olhos. A sensibilidade da vista tem que ser reeducada para que ambas as transições sejam efetuadas sem traumas. São necessárias contínuas adequações para suportar tanto a luz exterior do Sol quanto a sombra no interior da caverna. Ajustes que devem ser feitos de um modo lento e contínuo para que a alma se acostume pacientemente ao domínio a que se encontrará entregue.

O conjunto progressivo dessas adequações é o que Platão toma por *paideia*, a preparação para a vida em comum na *pólis*. A *paideia* requer uma educação que induz o

homem, desde a infância, a olhar para a posição correta. A *paideia* é a vitória sobre a ausência de formação. Condiz com uma atitude bem estabelecida, provocada por uma transformação completa. A missão pedagógica do homem que alcançou a luz desse verdadeiro conhecer será o regresso às regiões inferiores da caverna como um educador, para que possa compartilhar o seu saber com os que lá ainda se encontram aprisionados na ignorância. O homem livre e formado deve conduzir pacientemente os prisioneiros da caverna para a região suprassensível e colocá-los frente às ideias eternas.

Heidegger, no ensaio “A teoria platônica da verdade” (2008a), ao questionar o que permanece ainda não formulado no mito da caverna, refere-se à mudança da essência da verdade entre os antigos gregos, presente no texto de Platão. O filósofo indaga como é realizado esse deslocamento, no que ele consiste e o que com ele se fundamenta a partir do ser da formação – a *paideia*.

A palavra *paideia* refere-se à transformação do homem como um todo, no sentido de uma transposição que o readapta de um âmbito, no qual o ente se mostra. Essa transposição só é possível por meio do fato de que tudo aquilo que até o presente momento lhe era natural e evidente e o modo como o era se tornam diferentes (HEIDEGGER, 2008a, p. 230).

Qual seria a relação entre formação e verdade a partir da transformação ocorrida no mito da caverna? Heidegger lembra que a história contada mostra a passagem de uma morada à outra. Platão, na voz de Sócrates, divide a realidade em quatro moradas diferentes, acessíveis em gradações ascendentes ou descendentes. Cada uma corresponde à revelação de um modo da verdade. A libertação da caverna é uma conquista pela qual o homem se volta para aquilo que em si mesmo aparece e se desvela em sua magnitude. Esse desvelado ao máximo, o mais verdadeiro, o não-velado supremo, arrancado de sua ocultação profunda e tenaz, é a *idea*, a designar toda e qualquer presença que ocorre a cada vez no cotidiano do homem. Na doutrina de Platão, o Ser está na *idea*. Diz Heidegger:

A “ideia” é o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se apresenta. A *idea* é o puro brilhar no sentido da expressão “o sol brilha”. A “ideia” não deixa brilhar ainda outra coisa (por trás de si), ela própria é o que resplandece, a única coisa que reside no resplandecer de si mesma. A *idea* é o resplandecente. A essência da *idea* reside no caráter da luminosidade e visualidade (HEIDEGGER, 2008a, p. 237).

O mito de Platão não seria construído sobre o contraste da caverna com a luz do Sol se não derivasse de uma experiência fundamental para os antigos gregos, a *alétheia*, como a essência da verdade relacionada ao oculto e ao seu desocultamento. O arrancamento que faz o homem alcançar o não-velado supremo – a *idea* – pertence inexoravelmente a essa essência da verdade. Com a *idea*, porém, a partir do mito platônico, todo ente desvelado é concebido de antemão e unicamente como o que é apreendido através de sua inteligibilidade. “Desvelamento refere-se agora necessariamente ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia” (HEIDEGGER, 2008a, p. 237), afirmou Heidegger. Qual a unidade entre o ver e o visto que se revela? Na resposta platônica é o Sol, a fonte de luz, o filho do Bem, que doa visibilidade a tudo que é visível. O ver só vê o visível se estiver conformado ao modo de ser do Sol, isto é, em correspondência à ideia do Bem. A ideia suprema, estabelecida pelo Bem, é a causa de todos os entes e a possibilidade do caráter ôntico de cada ente. No Bem, doador da visão, está a consumação de toda luz. A realidade, desse modo, encontra-se no assenhorar-se da *idea* sobre a *alétheia*. A experiência da verdade põe-se sob o jugo da *idea*, a “senhora” que permite que haja todo e qualquer desvelamento. A *idea*, que se realiza subjacente à experiência da verdade, firma-se como o fundamento que torna possível a *alétheia*. O desvelamento assim concebido passa a se ver subjugado a uma referência ideal, como visualização, notação e enunciação.

Subordinada aos desígnios supremos da *idea*, a *paideia* platônica historicamente passou a ser a *humanitas* entre os romanos, derivando na modernidade no conceito de uma formação humanista. Nos trâmites desse processo, persistiu a doutrina de Platão sobre a verdade como a adequação da realidade sensível a um modelo suprassensível. Na história da visão que acompanha o pensamento ocidental, a complexidade do olhar ganhou traços eminentemente intelectivos. A *epistémé* passou a requerer uma educação específica do ato de ver. A correspondência da realidade humana a essa dimensão suprassensível veio a ser o traço de toda metafísica ocidental, que a elegeu como o reino de uma sabedoria eterna. A tradição filosófica correspondeu a esse movimento unívoco.

Ao cindir a realidade em dois planos, sensível e suprassensível, o platonismo rompeu com a unidade originária da *phýsis*. Seu direcionamento abandonou o plano físico concreto e o substituiu por outro supostamente mais “verdadeiro”. Isso aconteceu

pelo processo da *orthotes*, que passou a induzir o homem ao ato de ver “corretamente”. O traço essencial do desvelamento – a *alétheia* – foi abandonado para que o homem pudesse se ater na concordância do conhecimento com a *idea*. O resultado foi a modificação da essência da verdade, que passou da desocultação do ente para a retidão do olhar. A educação como correção tornou-se a base do pensamento ocidental e, conseqüentemente, influenciou todo o complexo conjunto das ciências. A busca pela orientação “correta” determinou a “verdade” como uma adequação modelar. O ver artificializou-se em teoria. A visão passou a buscar sua medida na contemplação de formas eternas e imutáveis. A experiência da verdade, outrora não-velamento dos antigos gregos, tornou-se ao longo da tradição ocidental a concordância da representação inteligível à coisa – a *addequatio intellectus rei*.

Os antigos gregos, anteriores ao surto metafísico da Filosofia, possuíam a palavra *alétheia* para significar o desvelamento de todo ente que surge a partir de seu velamento. Por designar a explosão inaugural de tudo que há no mundo, *alétheia* nomeia os entes que se mostram à luz e deixam para trás sua ocultação. O duplo sentido da palavra considera a força de seu radical, *léthe*, que versa sobre o esquecimento do que permanece na sombra e que não pode ser visto até ser desvelado. A partícula positiva da palavra é entendida como negativa, justamente por evocar o que não aparece. Já o *a-* de *alétheia*, alfa privativo que indica a negação de *léthe*, sinaliza para o positivo de seu significado, o aparecimento de toda e qualquer coisa que antes se encontrava velada, esquecida, oculta.

Heidegger, no decorrer de sua obra filosófica, retomou a questão fundamental da *alétheia* posta pelo pensamento originário¹ dos antigos gregos. Ao rejeitar a primazia de seu entendimento como a “verdade” metafísica, o filósofo propôs uma tradução mais literal para a palavra, na intenção de recolocá-la no âmbito da experiência grega da verdade, isto é, como a *alétheia* fora anteriormente pensada e, sobretudo, experimentada pelos antigos gregos. A tradução de *alétheia* para a língua alemã sugerida por Heidegger veio a ser *Unverborgenheit*, que na edição brasileira de *Parmênides*

¹ Escreveu Heidegger, em *Heráclito* (2000), que na perspectiva do pensamento originário, “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” (HEIDEGGER, 2000, p. 186).

(2008b) foi transposta por Emmanuel Carneiro Leão como “desencobrimento”², termo que diz sobre o movimento de pôr-se para fora da terra, como um escavar-se de suas profundezas³. Heidegger diz que “desencobrimento” é um termo mais claro e mais familiar que a tradução usual de *alétheia* como “verdade”, resultante de uma reflexão ulterior, estranha aos antigos gregos. Para o filósofo, “desencobrimento” possui um apelo imediato, ao contrário de “verdade”, designação que necessita de uma prévia elucidação da procedência de seu significado. Heidegger afirma que a palavra “desencobrimento” como a essência da verdade indica algo que pertence ao que os gregos experimentaram “como supressão, superação e aniquilação do encobrimento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 33). Diz o filósofo que na contraposição entre “desencobrimento” e “encobrimento” há o sentido conflitante de uma disputa. “Na essência da verdade como desencobrimento vige uma espécie de luta com o encobrimento e com o retraimento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 30), escreveu Heidegger.

Como abertura ao pensamento e ao poético, *alétheia* surge para o homem que permanece unido ao *lógos*. O homem, seja pensador ou poeta, é aquele que diz. Seu dizer evocativo faz surgir o presente em sua presença inaugural. O que é dito, o *lógos* pronunciado, pertence ao âmbito do desencobrimento, pois a essência da linguagem se assenta na desocultação. Diz Heidegger que a partir da *alétheia* fala todo o pensamento originário dos antigos gregos. Experimentada por pensadores e poetas como o próprio sentido do Ser, o significado originário de *alétheia* se retraiu ao longo da história da Filosofia. Porém, o teor enigmático que repousa na palavra colocou-se em latência desde o começo e durante todo o seu percurso histórico.

Heidegger, no ensaio “O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento” (1984), quando fez a pergunta sobre o que permanece ainda impensado nos cânones filosóficos, aludiu a uma dimensão de abertura e liberdade que conservou o sentido originário de *alétheia*. Ao discorrer sobre as diferentes posturas filosóficas na história do pensamento ocidental, o filósofo observou que toda e qualquer resposta possível à questão originária

² Outras traduções de *alétheia* para a língua portuguesa, a partir dos textos de Heidegger, foram feitas por Ernildo Stein (1984, 2008a), que a tomou como “desvelamento” e “desocultação”. A palavra “desvelamento” possui uma analogia bastante aproximada com o poema “Alumbramento”, por estar ligada à imagem de um retirar-se dos véus.

³ Semelhante ao significado atribuído à imagem do “desencobrimento” é o “desentranhamento” sugerido por Manuel Bandeira na crônica “Poema Desentranhado”, publicada no livro *Flauta de papel* (2009). O termo serviu ao poeta para nomear a revelação da imagem poética, mas o sentido empregado, a princípio, é dependente de uma operação subjetiva para a sua realização.

da Filosofia – o que é o ente enquanto ele é – sempre necessitou de uma região livre para se manifestar. Todo pensamento que surgiu como possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se repousou nessa dimensão de abertura e liberdade, designada por Heidegger com o nome de “clareira”, termo traduzido para o português por Ernildo Stein do alemão *Lichtung*⁴. A imagem da clareira proposta por Heidegger contrasta com outra: *Dickung*⁵, a floresta cerrada que a circunda. A clareira vem a ser justamente o espaço de abertura dessa floresta. Afirmou o filósofo que, no sentido de um livre e aberto, a clareira não possui nada em comum com o adjetivo “luminoso” nem sob o ponto de vista linguístico nem atinente ao que expressa, pois é a sua própria abertura que possibilita que algo se apresente em sua luminosidade. A clareira também não se identifica com a luz da razão da modernidade, pois essa se encontra de antemão sob sua dependência. Na diferença fundamental entre clareira e luz subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão entre ambas na medida em que a luz presume a clareira.

A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e (se) ausenta (HEIDEGGER, 1984, p. 77).

A clareira é a região livre e aberta em que a verdade essencial acontece originariamente. O “livre e aberto” é o indeterminado – o não decidido. Na tradição metafísica, pensa-se a essência da liberdade em sua relação essencial com a vontade, e a liberdade da vontade é concebida como uma potencialização da alma para seguir a direção de um determinado comportamento. Heidegger propôs que fosse repensada essa relação entre liberdade e vontade em uma ressonância essencial com a dinâmica da clareira. Experimentando aquilo que se apresenta ou o compreendendo como um requerimento da vontade humana em sua vinculação anímica, todo demorar-se dentro da dimensão da clareira permanece dependente dessa condição livre e aberta. Descobrir-se como um deixar aparecer só pode ser compreendido pelo que oferece

⁴ A tradução para “clareira” foi indicada pelo próprio Heidegger no ensaio. Escreveu o filósofo: “A palavra alemã ‘*Lichtung*’ é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês *clairière*” (HEIDEGGER, 1984, p. 77).

⁵ Nota do tradutor Ernildo Stein: “*Dickung*: provém de Dick, grosso, espesso, cerrado” (In: HEIDEGGER, 1984, p. 77).

previamente esse livre e aberto, que é um abrir a partir de si mesmo. O livre e aberto não é de modo algum apenas o resultado e a consequência do descobrimento, mas o seu fundamento, o seu princípio essencial. Ao desvelar-se, todo ente se mostra naquilo que ele é e como ele é. A liberdade do descobrimento é esse render-se às suas próprias possibilidades.

Ver, para os antigos gregos, significava a luta constante do descobrimento com o encobrimento na sua relação com os entes. Escreveu Heidegger: “A essência da verdade é primordialmente *alétheia* não porque os gregos eram ‘homens visuais’, mas os gregos somente podiam ser ‘homens visuais’ porque é a *alétheia* que determina a relação de sua humanidade com o ser” (HEIDEGGER, 2008b, p. 210). Essa relação é intrinsecamente ligada à essência solar como a possibilidade de todo desvelamento visual. Se a luz brilha a partir da luz do Sol, ele próprio é radiante de luz e da essência da *alétheia* ao revelar-se continuamente. Imerso nessa experiência, o homem pode vislumbrar os entes desvelados com os olhos, que se tornam sinais para a sua relação com o descoberto como tal. Mesmo sem terem enunciado isto com clareza, os antigos gregos experimentaram constantemente a perspectiva essencial do iluminado e do brilho da luz que concede a claridade. A luz foi por eles priorizada porque pela essência do Ser, essência mesma da *alétheia*, a emergência da verdade enquanto descobrimento recebeu um caráter de brilhar e aparecer.

No poema de Parmênides de Eléia, intitulado “Da natureza”⁶ (1997), *Alétheia* ou Verdade é a deusa que aparece e expõe sua sabedoria. O corpo do poema de Parmênides se divide em três partes distintas: o proêmio, que relata a viagem ao encontro da deusa; a primeira parte, em que a deusa mostra a via da verdade ou o caminho da confiança; e a segunda parte, em que é demonstrada a via da opinião, baseada nas crenças dos mortais. No proêmio, é o próprio Parmênides que se dirige pelo caminho da divindade, ao realizar o percurso do homem sabedor, aquele que sabe de si, como na inscrição do Templo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. No caminho do homem itinerante, que busca o saber para poder transmiti-lo “por todas as cidades”, ao ser transportado por um carro

⁶ Escrito no séc. V a. C., o poema foi recolhido em 19 fragmentos, encontrados em antigos pergaminhos graças aos esforços dos neoplatônicos Proclo e Simplício, que o copiaram no séc. V. Sua primeira edição crítica foi realizada por Hermann Diels, na Alemanha, em 1897. Na tradução do título do poema para o português, realizada por Sérgio Wrublewski e publicada em *Os pensadores originários – Anaximandro Parmênides Heráclito* (1990), optou-se por “Acerca da nascitividade”.

puxado por hábeis corcéis e guiado pelas jovens filhas do Sol, o poeta-pensador abandona as regiões noturnas, provavelmente celestes, para ultrapassar o portal etéreo que separa as instâncias da Noite e do Dia. A deusa da Justiça, que detém as chaves do portal, é suavemente persuadida pelas jovens filhas do Sol a abri-lo. Ao adentrá-lo, à vista de um abismo, Parmênides encontra a deusa *Alétheia*, que o acolhe de bom grado. Segurando-lhe a mão direita, a deusa dirige ao poeta-pensador as seguintes palavras:

Ó jovem, acompanhante de aurigas imortais,
tu que chegas até nós transportado por corcéis,
Salve! Não foi um mau destino que te induziu a viajar
por este caminho – tão fora do trilho dos homens –
mas o Direito e a Justiça...

[...] Terás, pois, de tudo aprender:
o coração inabalável da realidade fidedigna
e as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína.
Mas também isso aprenderás: como as aparências
têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo.

(PARMÊNIDES *apud* SANTOS, 1997, p. 17).

No poema de Parmênides é experimentada como divina a experiência grega da verdade, que acontece no percurso separado da estrada em que vagueiam as crenças e as opiniões dos mortais. A deusa *Alétheia* revela ao poeta-pensador que tanto o coração inconcusso do desvelamento quanto as crenças e as opiniões dos mortais são duas faces de uma mesma realidade a serem aprendidas pelo homem sabedor. A revelação divina consiste na duplicidade dinâmica do desencobrimento. O conselho da deusa a Parmênides é atentar para a distinção de Ser e Aparência, que, por si mesma, pressupõe a sua unidade originária.

Heidegger, em *Introdução à Metafísica* (1999), diante da consagrada distinção de Ser e Aparência, propõe compreender justamente sua unidade. Para isso, diz o filósofo, faz-se necessário retornar ao princípio. A distinção de Ser e Aparência, clara à primeira vista, apresenta-se ao homem quando se opõem a “constância” do Ser e a “inconstância” da Aparência. A avaliação dessa diferença privilegia o Ser em detrimento da Aparência. A partir de seus reflexos, diz-se o real em contraposição ao irreal, ou o autêntico em oposição ao inautêntico. Contudo, a iluminação é um indício que serve como guia para compreender tanto a diferença quanto a unidade de Ser e Aparência. Há entre os antigos gregos três modos de Aparência: como esplendor e brilho; como ilusão; e como o

aparecer da própria presença. O aparecer que se apresenta abrange tanto a Aparência como esplendor e brilho quanto a que proporciona a ilusão. Aparecer é um mostrar-se, apresentar-se, estar presente, subsistir numa presença. A Aparência como presença nesse sentido é o mesmo que o Ser. A essencialização da Aparência está no seu aparecer, sendo esse desvelamento o fundamento que lhe possibilita. “Ao dizermos: a lua aparece (brilha), isso não significa apenas: ela espalha um brilho, uma certa claridade, mas também está no céu, está presente, é. As estrelas aparecem em seu brilho, diz: luzindo, elas estão presentes” (HEIDEGGER, 1999, p. 128), afirmou Heidegger.

A íntima conexão entre Ser e Aparência só será apreendida integralmente se o Ser for entendido de modo originário, isto é, como *phýsis*. “O vigor imperante que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo e, em si mesmo, o aparecimento que aparece” (HEIDEGGER, 1999, p. 128). A palavra grega *phýsis*, em sua força evocativa, é fundamental para designar tanto o Ser quanto a Aparência enquanto *alétheia*. Diz Heidegger: “Trata-se de proporcionar a visão de um contexto, que é originário e unicamente grego, mas que, nem por isso, deixou de ter consequências próprias e peculiares para o espírito do Ocidente” (HEIDEGGER, 1999, p. 129). O Ser vige e se essencializa como Aparência do mesmo modo em que nesse aparecer se essencializa como *phýsis*, deixando para trás a dimensão do velado, do coberto, e passando à dimensão do desvelado, do descoberto. O que surge, brota, como desdobramento da *phýsis*, é o ente. O ente, enquanto ente, é o verdadeiro. Torna-se presença quando aparece, apresenta-se, propõe-se, expõe-se. Enquanto aparece, o ente se dá. Adquire um aspecto de consideração: a *doxa*. Se o aspecto for extraordinário, a *doxa* torna-se glória, fama, o modo de ser supremo. No correr da linguagem, a *doxa* possui o sentido de uma opinião, de uma suposição, ou seja, o ato de referir-se ao ente desta ou daquela maneira. Designa o parecer de uma visão sobre um determinado ente de acordo com a possível diversidade que esse ente se expõe à vista. A mundividência da *doxa* reside no discurso ambíguo e impreciso sobre o real. Quando não imediatamente identificada com a experiência grega da verdade, a *doxa* a encobre e a oculta. O Ser como Aparência se processa no próprio ente como ele não é, dissimulando-o, e a Aparência, por sua vez, encobre a si mesma ao mostrar-se como Ser. Por isso mesmo, diz-se: as aparências enganam. Tais aparências podem levar o homem a uma ilusão, que é um dos muitos modos que movem o homem no tríptico Ser, *alétheia* e Aparência. Escreveu o filósofo:

Dado que Ser e Aparência se pertencem mutuamente e nessa mútua pertinência se implicam um ao outro, essa implicação recíproca instaura sempre a troca de um pelo outro e, por conseguinte, uma constante confusão e a possibilidade de engano e equivocação (HEIDEGGER, 1999, p. 136).

Para dirimir as possibilidades da confusão desse mútuo pertencer e as suas prováveis consequências, os gregos necessitaram disciplinar o saber que diz respeito a Ser e Aparência para estabelecer entre ambos sua distinção, como fizera a deusa *Alétheia* no poema de Parmênides. No percurso da sabedoria da deusa, fez-se necessário distinguir os caminhos – pôr-se numa encruzilhada em constante resolução. Esse desbravamento do homem sabedor conserva-se em Parmênides como o princípio da história do pensamento. A viagem, “tão fora do trilho dos homens”, e o contato com a deusa *Alétheia* conduzem o poeta-pensador à obtenção de um saber que revela a cisão originária em torno de duas vias muito distintas. Diz a deusa:

[...]

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste –
 quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
 um que é, que não é para não ser;
 é o caminho de confiança (pois acompanha a verdade);
 o outro que não é, que tem de não ser;
 esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
 pois não poderás conhecer o não ser, não é possível,
 nem mostrá-lo

[...]

(PARMÊNIDES *apud* SANTOS, 1997, p. 17).

A partir da divisão entre Ser e não-ser, a deusa aponta a Parmênides dois caminhos. Por um lado, o caminho “que é, que não é para não ser” como a única possibilidade da verdade, e por outro, o caminho “que não é, que tem de não ser”, como o que nada há de possibilidade enquanto percurso. O caminho do Ser, do “que é”, consiste na única via de acesso ao conhecimento. A verdade enquanto *alétheia*, o desencobrimento, e a realidade são uma e a mesma, imbricadas no domínio fechado de sua circularidade. Inseparável da realidade, a verdade do Ser consiste nos próprios entes desvelados, e nisso mora a confiança proferida pela deusa. A acentuada rejeição pelo caminho do não-ser decorre do “que não é” não ser nem cognoscível e nem passível de

qualquer indicação. A senda do não-ser não pode ser nem mostrada nem conhecida. Trata-se de um caminho ignoto. O não-ser é indemonstrável, indizível e impensável.

[...]

É necessário que o ser; o dizer e o pensar sejam; pois podem ser,
enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas.
Desta primeira via de investigação te afasto,
e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem,
vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,
surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa,
que acredita que o ser e o não-ser são o mesmo
e o não-mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas.

[...]

(PARMÊNIDES *apud* SANTOS, 1997, p. 19).

No terceiro caminho exposto pela deusa, a *doxa*, onde reinam as opiniões dos mortais, o ente deixa-se ver ora de uma maneira ora de outra. Dá-se então a confusão do co-pertencimento de Ser e Aparência em sua unidade originária. Esse caminho é insistentemente frequentado, mas os homens nele se perdem, “cegos, aturdidos, multidão indecisa”, embora, como disse Heidegger, “tanto mais se torna necessário conhecê-lo como tal, a fim de que o ser se desvende na aparência e contra a aparência” (HEIDEGGER, 1999, p. 138). A grande época grega jogou brilhantemente com o nexo essencial e originário entre Ser, Aparência, *alétheia* e encobrimento, sendo única na autoafirmação criadora causada pela mútua tensão entre essas potências. A co-pertinência de unidade e conflito entre Ser e Aparência, encontrada nos pensadores originários e na tragédia grega, está na paixão de desvendar o Ser, que o poeta Hölderlin viu no “olho demais” de Édipo, a presidir a busca de todo saber e ciência dos gregos.

No dizer da deusa de Parmênides, o caminho para o Ser é simultaneamente o caminho para a revelação, para a experiência da verdade, portanto, inevitável. O caminho para o não-ser, por sua vez, é inviável, pois se dirige ao nada, sendo assim inacessível. O caminho da Aparência, que aparece em sua revelação e, todavia, não conduz ao Ser, é sempre acessível a ser frequentado pelos mortais, mas evitável, pois vai de encontro ao primeiro caminho. Sabedor é o homem que ousa, ao assumir a existência diante do ímpeto alado do Ser, do espanto nadificante do não-ser e da aceitação da possibilidade da Aparência. Diz Heidegger: “Um homem verdadeiramente sábio não é

aquele que persegue cegamente a verdade. É somente aquele que conhece constantemente todos os três caminhos” (HEIDEGGER, 1999, p. 139). O filósofo, em *Introdução à Metafísica*, finaliza a sua exposição sobre a unidade originária e a separação distintiva de Ser e Aparência com o fragmento 123 de Heráclito: “*Phýsis kriptesthai philei*” – “Surgimento já tende ao encobrimento”⁷ (HERÁCLITO, 1993, p. 91). “Porque Ser significa: aparecer emergente, sair do encobrimento, por isso pertence-lhe essencialmente o encobrimento, a proveniência dele” (HEIDEGGER, 1999, p. 140). Na fonte do oculto está a essencialização do Ser, dado sempre a retornar ao encobrimento. O Ser ama o encobrimento e nele se resguarda. Nesse mesmo sentido, diz o filósofo: “A proximidade imediata da *phýsis* e *kriptesthai* revela simultaneamente a intimidade de Ser e Aparência como o seu embate” (HEIDEGGER, 1999, p. 140).

Como o ato primordial que revela o ser e o realizar-se da realidade, princípio constitutivo de todo real, o modo de ser de *alétheia* se relaciona essencialmente com a *phýsis*. Ao articular desencobrimento e encobrimento, *alétheia* tem no seu fundamento a mesma essência da *phýsis*. Possui o traço fundamental do modo como algo ou alguém surge, aparece, isto é, desoculta-se de seu ocultamento. A relação íntima de *alétheia* e *phýsis* se mostra no ente que propriamente se descobre, ao surgir a partir do seu encobrimento. Escreveu Heidegger: “A *alétheia*, o descobrimento no desencobrimento, é a essência da *phýsis*, do surgimento, sendo ao mesmo tempo o traço fundamental do modo como alguém que é o que é” (HEIDEGGER, 2000, p. 184). Ambígua, ao conjugar encobrimento e desencobrimento, sentido e ausência de sentido, a *phýsis*, para Heidegger, é o “provir do que se acha escondido, velado e encapsulado” (HEIDEGGER, 2000, p. 101). Traduzida para o latim por *natura*, a *phýsis* passou a ser identificada como a “natureza”. No entanto, o que hoje é comumente entendido como “natureza” é apenas a herança de uma de suas possibilidades de significação. A interpretação científica dos fenômenos tidos como naturais só é possível por eles já se encontrarem desde sempre em correspondência com a *phýsis*.

⁷ Escreveu Heidegger em *Heráclito*: “A *phýsis* designa, por um lado, o surgimento na diferença com o declínio – a *phýsis* na sua relação com o *kriptesthai* – e, por outro, a essência una da junção de *phýsis* e *kriptesthai*” (HEIDEGGER, 2000, p. 168). Esse duplo significado da *phýsis*, em sua correlação de desocultamento e ocultamento, atende a uma ambiguidade originária. A *phýsis*, de um lado, é um dos correlatos da relação, e, de outro, a sua própria articulação relacional. Isso se tornou enigmático para o pensamento regido pelos parâmetros lógico-representacionais da tradição ocidental. Porém, como diz o filósofo, permanecer diante desse enigma e voltar o olhar para ele já implica em estar suficientemente destinado ao “a-se-pensar”.

O comportamento da *phýsis* tem em si mesmo o traço fundamental da abertura, do não-fechamento, do não-encobrimento, onde aparece e resplandece o ente em sua totalidade. A *phýsis* é “a clareira que vigora a partir de si mesma” (HEIDEGGER, 2000, p. 174), diz Heidegger. Essência relacional da *phýsis* é o desenvolvimento do claro. O filósofo relaciona o “surgimento incessante” da *phýsis* à claridade, ao correspondê-la ao fogo. Heráclito concebe o fogo no seu pensamento como o mesmo que a *phýsis*. Fogoso é o ente que irrompe, emerge e brota de si mesmo. O fogo é o aparecer clareador do arranjo originário que deixa brilhar o seu destino. Na medida em que se encontra para a *phýsis*, a essência do fogo não reside na simples faculdade de clarear o claro, espalhar a luz. Há que se considerar em latência o seu contrário. A imagem do fogo remete não apenas ao que transluz, ao que arde e brilha, mas também ao que destrói, que abate, sucumbe, extingue e se apaga. O fogo chameja. No seu chamuscar dá-se a cisão entre a luz e a escuridão. O crepitar de suas chamas é o fenômeno que simultaneamente junta e disjunta as instâncias do claro e do encoberto, de onde acontece o luminoso instantâneo e fugaz. Escreveu Heidegger:

No chamuscar acontece o que o olhar apreende num piscar de olhos, o instantâneo, o único, que cindindo e decidindo rescinde a união do claro com o obscuro. O que é dotado do caráter de instante abre o espaço do jogo do aparecer, distinguindo-o do desaparecer. O instantâneo do chamuscar clareia, de um lado, o âmbito de toda indicação, de toda mostragem, mas sempre na unidade com o desprovido de indício e de leme, com o não transparente (HEIDEGGER, 2000, pp. 172-173).

A essência ambígua do fogo, pensada a partir da *phýsis*, recolhe-se metonimicamente no pensamento de Heráclito ao raio. Diz o fragmento 64:

O raio conduz todas as coisas que são (HERÁCLITO, 1990, p. 75).

O raio traz para a claridade – “conduz com ele e junto dele o obscuro e contraposto precisamente para o claro” (HEIDEGGER, 2000, p. 175). O raio é o arranjo originário, o fogo arranjador. Pensado de modo grego, em sua revelação luminosa como o arranjo originário do raio, o *kosmos* é “o aparecer na luz, o estar no aberto da glória e do brilho” (HEIDEGGER, 2000, p. 175), o “eterno”, o pré-temporal, predisposto a qualquer tempo. Em sua vigência, como o fogo que sempre surge, “não se deixa

apreender e interpretar a partir do âmbito da representação ocidental do tempo” (HEIDEGGER, 2000, p. 179). O arranjar-se vigente do *kosmos*, cujo brilho resplandece em tudo o que recebe sua luz, é o tempo num sentido originário. Assim como a medida, qualquer que seja o seu tamanho, amplitude ou profundidade, a temporalidade se instaura como possibilidade a partir desse arranjar-se primordial do *kosmos*. Doadora de medida e de tempo, a luz que subitamente surge num relance instantâneo e fugaz – como é o alumbramento de Bandeira – funda em si e a partir de si uma dimensão espaço-temporal originária. Nesse sentido, corresponde, em cada parte e na sua totalidade, ao início, meio e fim de uma circularidade perfeita.

O debate realizado até aqui recoloca a questão do alumbramento visualizado por Bandeira desde a sua origem. O alumbramento, como fenômeno de luz e brilho, radia. Revela-se poeticamente. Conjuga-se ao *logos*. Mostra-se como surgimento, nascimento, parto, luz, *alumbramiento*. Expõe-se, aberto às diversas opiniões e interpretações, ao modo próprio da *doxa*. Retorna ao oculto como metáfora invisível. A visão alumbrada acontece no jogo e na luta entre desencobrimento e encobrimento. O fenômeno do alumbramento é consonante à experiência grega da verdade, a *alétheia*, originariamente anterior à preponderância da razão inteligível no pensamento ocidental.

A visão de Bandeira em “Alumbramento” pode ser considerada platônica numa leitura pela qual a mulher vista representa os atributos eternos que compõem os ideais de uma beleza suprema e intangível. O poeta vislumbra na mulher a *idea*, a lhe prestar sentido a partir do *lógos* dos versos que enuncia. A extrema luminosidade num primeiro momento não lhe permite entrever a verdade que lhe aparece fulgurante. Suas descrições remetem primeiramente a percepções de coisas, recordações, analogias e metáforas, para que o poeta, em seguida, possa se render ao que propriamente lhe arrebatava. A suposta dificuldade balbuciante e emotiva em descrever sua visão é a mesma que no mito da caverna o prisioneiro sente ao se deparar com a luz que vem do exterior de sua morada. A verdade, em seu aparecimento brilhante, na nudez pura e bela, torna-se desse modo o ideal absoluto, inquestionável, de uma visão transcendente. A divina aparição da mulher que não é a mulher cotidiana, feita de carne e osso, mas a mulher perene, pertencente a uma região suprassensível, inalcançável em sua morada celeste. A mulher idealizada, divinal, que se torna a referência modelar de todas as mulheres terrestres.

Ver, para o poeta, segundo esta interpretação, significa o mesmo que alcançar o estágio superior de uma libertação dos sentidos mundanos. Ao contemplar a mulher em sua forma ideal, despida dos véus sensíveis que antes lhe cobriam o corpo, o poeta agora pode se desprender de sua existência corrompida, cotidiana, finita, e, finalmente, se apegar a uma senhora suprema que lhe guiará rumo aos caminhos da imortalidade. A mulher, como a Vênus no céu, é a estrela que iluminará os passos de sua rota ascensional a um mundo que não é mais o mundo em transformação, mutante, mas o mundo exemplar e perpétuo das formas incorruptíveis e eternas.

O que o poeta vê é o que se revela a seus olhos. A visão, provocadora de um espanto imediato e fugaz, deixa por um instante de estar encoberta, velada, esquecida, e passa a aparecer em sua fulgurante luminosidade. A visão de Bandeira em “Alumbramento”, por acontecer na região livre e aberta da clareira, se aproxima originariamente da antiga experiência grega da verdade. Mesmo que conduza a uma interpretação posterior que a tomará como *idea*, a referenciar algo diverso, a visão do poeta, por si e a partir de si mesma, encontra-se radiante de *alétheia* enquanto fenômeno revelador exposto ao *lógos*. Todos os sentidos proporcionados pelo poeta na composição de seus versos, assim como a própria aparição luminosa, também são experimentados como *alétheia* por estarem plenos de desvelamento.

O alumbramento no poema de Bandeira e o Ser do poema de Parmênides correspondem ao caminho que se desvela poeticamente aos olhos do homem apto à sua abertura. No poema de Bandeira, o alumbramento que surge ao poeta é como a deusa vislumbrada por Parmênides. Ao prestar sentido à visão em sua plenitude, transpondo-a em palavras e versificando-a, o poeta a recolhe como o *lógos* desvelado. Ao descrevê-la em versos, realiza mais uma vez o desencobrimento do acontecido e, simultaneamente, se descobre como poeta. Realiza a poesia e realiza-se na poesia. A palavra dá sentido à visão. A revelação testemunhada garante sua existência num jogo de relações, próprio de uma experiência reluzente de sentido, pilar de uma sabedoria poética.

“Alumbramento”, em cada uma de suas partes e na sua totalidade, corresponde à *phýsis* pensada por Heráclito enquanto o surgimento do fogo iluminador essencializado em seu engendrar-se cósmico. A iluminação da poesia na visão alumbrada é como a manifestação de *alétheia* enquanto *phýsis* e *lógos*, perfazendo-se como *kosmos* e

propiciando uma amplitude originária de espaço e tempo. O “fogo sempre vivo”⁸ de Heráclito, que foi, é e será, a conduzir à dimensão temporal da eternidade. Não o “eterno” que se posiciona fora do tempo, concebido pela tradição metafísica, mas o “eterno” relacionado originariamente com o tempo no vigor de seu engendrar-se primordial.

O poema de Bandeira se desvela aos olhos do leitor assim como a visão que surgiu ao poeta. O leitor, ao ler os versos encadeados em voz alta ou entoando-os mentalmente através de suas sugestões rítmicas, vivifica a visão enquanto desencobrimento. Desvelada a poesia plena de sentido nas palavras evocadas, o fenômeno experimentado pelo poeta torna-se novamente presença. Enquanto o leitor experimenta o poema, o acontecimento ocorrido se fenomenaliza enquanto poesia versificada. A visão alumbrada realiza-se harmonicamente sempre, a cada vez e de novo num processo vital e dinâmico.

Referências

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sergio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1990.

BANDEIRA, Manuel. *Estrela da Vida Inteira – Poesias Reunidas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

_____. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

HEIDEGGER, Martin. “A teoria platônica da verdade”. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

⁸ Escreveu Heráclito no Fragmento 30: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (HERÁCLITO, 1990, p. 67).

_____. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Wrublewski. Bragança Paulista; Petrópolis: São Francisco; Vozes, 2008b.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. "Introdução". In: PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

SANTOS, José Trindade. *Da natureza – Parmênides*. Lisboa: Alda Editores, 1997.

Recebido em setembro de 2013.

Aceito em dezembro de 2013.