

2.

A forma da metafísica e a travessia da história¹⁴⁰

“No começo de sua história, o ser se ilumina enquanto eclosão (*physis*) e desocultamento (*alétheia*). Daí ele recebe a marca da presença e da consistência (*das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit*) no sentido do permanecer (*ousia*). Assim começa a metafísica propriamente dita.”¹⁴¹

“A palavra [metafísica] e seu surgimento são muito estranhos (*merkwürdig*), mais estranha ainda é sua história. E, no entanto, é da potência e da predominância desse termo e de sua história que depende, numa medida essencial, a formação (*Gestaltung*) do mundo espiritual ocidental e, desse modo, do mundo em geral.”¹⁴²

Numa carta endereçada a Ernst Jünger em 1955, e retomada um ano depois sob o título *Contribuição à questão do ser (Zur Seinsfrage)*¹⁴³, Heidegger se propõe discutir a perspectiva de uma travessia “para além da linha”¹⁴⁴ do niilismo, tema trabalhado por

140 O título desse capítulo, assim como o acento nas noções de forma e transformação que se seguirão, acompanham de perto a reflexão de Catherine Malabou em seu livro *Le Change Heidegger: du phantastique en philosophie*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2004. Retracando em diversos textos heideggerianos os meandros do que ela chama de ‘triade du change’ – os termos *Wandel*, *Wandelung* e *Verwandlung*, traduzidos respectivamente por *changement*, *transformation* e *métamorphose* –, Malabou propõe uma interpretação do motivo do “change” na obra de Heidegger, isto é, das mudanças, das transformações e das metamorfoses do ser, como “o agente secreto da filosofia heideggeriana, que sustenta e guia clandestinamente” o seu desenvolvimento desde *Ser e Tempo*. Nós nos ocuparemos mais à frente das principais questões levantadas por essa interpretação.

¹⁴¹ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 403 (tr.fr., p. 324).

¹⁴² Ibid., I, p. 450 (tr.fr., p. 348).

¹⁴³ HEIDEGGER 1956, tr.fr. de Gérard Granel, “Contribution à la question de l’être”, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁴⁴ *Über die Linie* é o título do texto escrito por Jünger em 1950, e dedicado a Heidegger por ocasião de seu sexagésimo aniversário. A resposta de Heidegger vem alguns anos depois, em 1955, em forma de homenagem e na mesma ocasião, a comemoração dos sessenta anos de Jünger. Os dois escritos terão exatamente o mesmo título. É no momento da republicação do artigo em, 1956, que Heidegger modifica o título inicialmente atribuído, o qual ele dizia ter repetido “por sua própria conta”. O texto se chamará agora *Sobre a questão do ser (Zur Seinsfrage)*. Para explicar essa mudança, cujo intuito é o de pôr em suspenso a referência anterior à linha, Heidegger escreve: “O novo título gostaria de indicar

Jünger num artigo do fim da década de quarenta. Trata-se de refletir sobre as questões levantadas pelo autor de *Passagem da linha*, de insistir num questionamento sobre o lugar ou sítio próprio a essa linha cujo traçado revelaria, segundo Jünger, o niilismo europeu realizado em sua dimensão planetária. O “balanço da situação”¹⁴⁵ anunciado então por Jünger, cujos signos deveriam indicar se e em que medida o homem está pronto a cruzar a linha crítica, a zona do niilismo consumado, é analisado por Heidegger através de alguns pontos desenvolvidos por Jünger em 1932, em seu livro *O Trabalhador*¹⁴⁶. Sobre essa obra Heidegger havia já se debruçado durante o inverno de 1939-1940 junto a um círculo de professores da universidade de Friburg, numa tentativa de “explicação” que, como ele faz questão de lembrar em 1955, foi sujeita ao controle da censura nacional-socialista, sendo finalmente suspensa. Heidegger dirá agora a Jünger que o que há de verdadeiramente decisivo em *O Trabalhador* é a linguagem da qual ele se serve, uma linguagem aparentemente tornada habitual, “hoje vista e falada por todos”¹⁴⁷, mas que a descrição realizada pela obra teria trazido aos olhos e à fala pela primeira vez de modo inteiramente inusual. “A linguagem de *O Trabalhador* revela, ao que me parece, seus traços principais sobretudo no subtítulo (...): ‘Dominação e forma’ (*“Herrschaft und Gestalt”*).”¹⁴⁸ A ação da obra consiste “em que ela torna visível o ‘caráter total de trabalho’ de todo real a partir da figura do trabalhador.”¹⁴⁹ Quanto à força descritiva do texto, a ação intrínseca que ele realiza, que é a de fazer ver a totalidade do real através da figura do trabalhador, o próprio Jünger, numa nota no fim do livro à qual Heidegger alude de maneira especial, ressalta: a tarefa do leitor é a de ver através da descrição conceitual produzida pela obra “como quem vê através de um sistema de ótica” (*wie durch ein optisches System hindurchzusehen*)¹⁵⁰. É a partir dessas indicações sobre o caráter eminentemente visual da descrição de Jünger – caráter esse que, como Heidegger sugere a propósito do título *Über die Linie*, se deixa

que a meditação sobre a essência do niilismo tem sua origem num esforço para situar o ser enquanto ser”. Cf. a esse respeito a nota preliminar ao texto, inserida por Heidegger em 1956, em HEIDEGGER 1956, p. 385 (tr.fr., p. 197).

¹⁴⁵ Cf. Ibid.

¹⁴⁶ JÜNGER 1932: *Der Arbeiter*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER 1956, p. 391 (tr.fr., p. 206).

¹⁴⁸ Ibid., p. 394 (tr.fr., p. 211).

¹⁴⁹ Ibid., p. 389 (tr.fr., p. 204).

¹⁵⁰ Ibid., p. 401 (tr.fr., p. 220).

evidenciar no próprio apego à “imagem da linha” – que o texto trará à tona a proveniência e o alcance históricos de algumas de suas palavras fundamentais.

Na articulação “ótica” dos conceitos de “forma” e “dominação” anunciada pelo autor de *O Trabalhador*, Heidegger observará a predominância de uma economia imagética cujos termos sustentam, secretamente, um âmbito desde há muito tempo consolidado pela linguagem da tradição filosófica. É no registro da “forma” ou da “figura” (*Gestalt*) que estaria inscrito o plano essencial da reflexão de Jünger. Forma, figura, domínio, dominação – eis os termos com que Jünger reedita um encontro plurisecular que atravessa a história do pensamento no Ocidente: o do conceito e da imagem, o da essência e da forma.

Heidegger declara a Jünger: “A forma permanece para o senhor o que só é acessível num ‘ver’”¹⁵¹. Trata-se desse ver que entre os gregos se diz *idein* e o qual, de acordo com Platão, significa “um olhar que considera, não o mutável da percepção sensível, mas o imutável, o ser, a *idéa*”¹⁵². Por outro lado, e assim como Platão o faz “às vezes” (*bisweilen*): “O senhor também pensa a relação da forma àquilo que ela dá forma como a relação do carimbo à impressão”¹⁵³. Ao pensar o que traz o ente à presença, o que o pro-duz (*das Her-vor-bringende*), em termos de tipo ou marca (*tupos, das Prägende*), Jünger teria concebido a forma como traço distintivo, como espécie de selo ou estampa, como o timbre que imprime a algo um caractere. Essa impressão porém, Heidegger salienta, é entendida de maneira moderna. É como o fato de emprestar sentido àquilo que não tem um, como fixação e representação pela *perceptio*, pela percepção humana, dos contornos de uma coisa específica, que a forma é concebida por Jünger precisamente em termos de “concepção”. Nos termos de Jünger, que Heidegger sublinha bem, a forma é “fonte da doação de sentido” (“*Quelle der Sinngebung*”) ¹⁵⁴. E uma vez que uma tal fonte se identifica com a “forma do trabalhador” – é ela justamente essa “potência de antemão presente que imprime a sua marca em todas as coisas”¹⁵⁵ –, o que finalmente aparece através do texto de Jünger é a forma enquanto “forma do ser humano” (*die Gestalt des Menschenwesens*). Não como

¹⁵¹ Ibid., p. 395 (tr.fr., p. 211).

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid. (tr.fr., p. 212)

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., p. 396 (tr.fr., p. 212).

a egoidade de um homem singular, nem como uma “subjetividade subjetivista do ser humano” (*subjektivistische Subjektivität des Menschenwesens*)¹⁵⁶, diz Heidegger, mas como a “presença de um tipo humano” (*die Praesenz eines Menschenschlages Typus*). O trabalhador é a figura do homem que, no mundo contemporâneo, exerce a sua potência na realidade total do trabalho.

Heidegger diz a Jünger que ele teria dado à forma “um estatuto sagrado” (*einen kultischen Rang*)¹⁵⁷. E que as referências históricas à tradição que ele próprio estaria fazendo não têm por intenção promover um balanço histórico da obra de Jünger, mas antes mostrar que “*ela permanece uma obra cuja pátria é a metafísica*”¹⁵⁸. O que há de propriamente meta-físico neste “vasto terreno” (*weite Vorfeld*)¹⁵⁹ ao qual permanece ligada a linguagem de Jünger é o horizonte que, através da noção de forma, ela retoma e acaba por reiterar. Esse horizonte é o mesmo que, desde Platão, se move numa diferença entre o ser e o ente, e que vê nessa diferença a distância entre o que muda e o que permanece. Vista a partir do ente e tendo sempre em vista o ser, essa diferença pode ser chamada também de “transcendência”¹⁶⁰. Sua estrutura determinante, o trans-ou o meta-físico que ela traz consigo, diz: “todo ente – o mutante e mudado, móvel e mobilizado – é representado a partir de um ‘ser calmo’, e isto também lá onde o ‘ser’ (a realidade do real), como em Hegel e Nietzsche, é pensado como puro devir e absoluta mobilidade”¹⁶¹. Se a obra de Jünger não abandona o horizonte da transcendência, o vasto país que a precede, a pátria metafísica, é porque ela se move nesse mesmo horizonte de maneira decisiva, fazendo ver o que nele está fundamentalmente em jogo, a saber: o “copertencimento da forma, da *idéa* e do ser” (*die Zusammengehörigkeit von Gestalt, idéa und Sein*)¹⁶². Este copertencimento entre forma, *idéa* e ser constitui, confia Heidegger a Jünger, a verdadeira “potência metafísica”¹⁶³.

¹⁵⁶ Ibid. (tr.fr., p. 213).

¹⁵⁷ HEIDEGGER 1956, p. 396 (tr.fr., p. 213).

¹⁵⁸ Ibid. Os grifos são do próprio Heidegger.

¹⁵⁹ Ibid., p. 394 (tr.fr., p. 210). Com a expressão “*das weite Vorfeld*”, Heidegger caracteriza essa região “anterior” à linha cujo ultrapassamento significa, segundo Jünger, a possibilidade de um abandono do niilismo. É em torno dessa mesma questão que toda a discussão vai se mover.

¹⁶⁰ Cf. Ibid., p. 395 (tr.fr., p. 212).

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Cf. Ibid. A expressão “*metaphysische Macht*” é localizada por Heidegger na primeira edição de 1932 de *O Trabalhador* (páginas 113, 124, 146).

A tentativa de Jünger de cruzar a linha teria permanecido condenada a consolidar a potência de formação que atravessa a história do Ocidente. A sua própria representação procede “de uma hegemonia”, nota Heidegger, que se exprime ao longo de toda a metafísica ocidental através dos conceitos de forma, do valor, da transcendência.¹⁶⁴ A questão do copertencimento, de uma solidariedade essencial entre ser e forma – entre a forma de pensar o ser que atravessa a história da metafísica e a metafísica ela mesma como “potência formal”, como tendência a formar e enformar – é o que deve nos ocupar neste capítulo. Como se inicia essa travessia e no que consiste essa *Gestaltung*, esse dar forma e essa formação? De onde a metafísica retira essa vocação para a “marca”, isto é, para o formar e o configurar, que a situa milenarmente no registro da imagem e da figura, do modelo e do tipo? Para tentar começar a responder a essas questões, vejamos o que Heidegger tem a dizer no parágrafo 34 dos *Beiträge zur Philosophie*.

Pergunta-se pelo ente como ente e segundo *este* ponto de partida (*Ansetzung*) e direção (*Richtung*), portanto, a respeito do ser do ente, então aquele que pergunta permanece no domínio *da* questão que conduz o começo da filosofia ocidental e sua história até o seu fim com Nietzsche. Por isso nós chamamos *esta* pergunta pelo ser (do ente) a questão condutora (*Leitfrage*). Sua forma mais geral (*ihre allgemeinste Form*) recebeu de Aristóteles a sua marca (*Prägung*): *ti tò ón*, o que é o ente, isto é, segundo ele, o que é a *ousia* como entidade do ente? Ser significa aqui *entidade* (*Sein meint hier Seiendheit*). Por aí se exprime ao mesmo tempo que, apesar da sua resistência ao caráter genérico (*daß trotz Ablehnung des Gattungscharakters*), o ser (como entidade) é sempre e somente visado como *koinón*, o comum (*das Gemeinsame*) e assim comum para cada ente.¹⁶⁵

Trinta anos se passaram desde a publicação de *Ser e tempo*. Mais ou menos vinte desde que Heidegger dedicou o seminário, em Friburg, ao recém-publicado *O Trabalhador*. A essa altura já não é mais o “problema” da história – a história como objeto de uma tematização explícita – que ocupa o questionamento de Heidegger. De conceito fundamental da analítica existencial de *Ser e tempo* – aquele capaz de mostrar, “através de uma construção fenomenológica”¹⁶⁶, a elaboração mais concreta da temporalidade como sentido de toda existência humana –, a noção de historicidade

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 421 (tr. fr., p. 246).

¹⁶⁵ HEIDEGGER 1936/38, p. 75 (tr. esp., p. 75).

¹⁶⁶ Cf. HEIDEGGER 1927, II, p. 375 (tr. br., p. 180).

cede lugar aos poucos à afirmação de que a história deve ser pensada como história do ser (*Seinsgeschichte*). Não que a noção simplesmente desapareça: ela se torna menos visível ou, precisamente, menos temática.¹⁶⁷ Como indicamos anteriormente, a relativa distância tomada por Heidegger do questionamento ontológico-existencial de *Ser e tempo* o conduz a se perguntar pela possibilidade de uma história já não mais determinada do ponto de vista de algo que o próprio homem faz, nem tampouco como o que a historiografia recolhe e investiga, mas, antes, como o que se forma nessa articulação entre um ver e um fazer que, segundo ele, mobilizam toda a metafísica. Isto significa agora que é preciso interrogar a história da metafísica, não como aquilo que o homem simplesmente possuiria consigo, mas como algo que, por assim dizer, possui o próprio homem. Encontramos essa idéia expressa num escrito dos anos trinta, onde se lê: “A historicidade originária a partir do Ser é aquilo que nos sobrevém” (*Die anfängliche Geschichtlichkeit aus dem Seyn ist das, was auf usn zukommt*).¹⁶⁸ É no sentido de algo que literalmente “vem por sobre”, daquilo cujo acontecimento nos atinge, nos surpreende e nos transforma, que essa história, escapa seja à dimensão do antecipável e previsível, seja à dimensão dos fatos e dos feitos, isto é, do factível.¹⁶⁹

Devemos a partir daqui tratar de duas questões. A primeira é saber de que modo Heidegger se aproxima dessa história – a do ser, a da metafísica. A segunda é

¹⁶⁷ Hans Ruin, autor de um livro sobre o tema da historicidade na obra de Heidegger, lembra que com poucas exceções significantes, entre as quais a conferência de 1966, *O Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, a noção de historicidade não aparece mais nos escritos heideggerianos do pós-guerra para designar um termo filosófico. (Cf. RUIN 1994, pp. 4-5). De fato, se a noção de *Geschichtlichkeit* aparece ainda em textos posteriores à ontologia fundamental, é freqüentemente em alusão a *Ser e tempo*. Na série de notas escritas entre 1938 e 1939, intitulada *A história do ser* (*Die Geschichte des Seyns*), Heidegger diz se tratar de uma determinação que deve ser reconduzida a um questionamento mais essencial. Nesse mesmo texto, ele a coloca entre aspas duas vezes. Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 491 e 1938/39, pp. 20, 94, 95, 219, 220.

¹⁶⁸ HEIDEGGER 1938/39, p. 20.

¹⁶⁹ A noção de “evento” (*événement*) pensada nesses termos vem sendo um tema privilegiado por autores contemporâneos ligados à fenomenologia na França. Fortemente inspirados pelo Heidegger de *Ser e tempo*, esses trabalhos nem sempre fornecem uma reflexão mais localizada acerca da questão da história, com a exceção, talvez, de Jacques Derrida (Cf. DERRIDA 1999: *Dire l'événement, est-il possible?*, Paris, L'Harmattan). Uma referência importante é o trabalho de Claude Romano, que se orienta numa “interface” entre fenomenologia, filosofia existencial e psiquiatria (Cf. ROMANO 2002: “Entre le vide et l'événement pur : la phénoménologie” in *Études phénoménologiques*, n. 36, pp. 5-37). Também Françoise Dastur trabalhou a questão, ligando-a ao tema da temporalidade em Husserl e Heidegger (Cf. DASTUR 1997: “Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise”, in *Études phénoménologiques*, n. 25, pp. 59-75).

tentar entender por que razões o modo de pensar determinado pelo “ótico” ou “ocular”, o modo de determinar as coisas explorando os recursos da forma e da figura, continua ainda a intrigá-lo.

Do quê e do como

O esforço de delimitação do ente na sua totalidade – eis o exercício que, segundo Heidegger, consoma os vinte e cinco séculos que se seguem à invenção da filosofia no Ocidente. Toda a história da filosofia pode ser vista como uma série de tentativas de responder a uma mesma questão: o que e como são todas essas diferentes coisas que, apesar de diferentes entre si, têm entre si “algo” que as identifica, precisamente o fato de que todas elas de algum modo são. Se a pergunta leva em conta as possíveis diferenças, aquilo que distingue os entes em suas manifestações *particulares*, a resposta por sua vez dirá respeito ao que há de genérico, ao que torna possível, a cada um e a todos eles, ser *em geral*, de um modo ou de outro. Como Heidegger tentará mostrar com uma obstinação surpreendente em boa parte de sua obra, a metafísica é a instituição desse gesto de pensamento que consiste, grosso modo, em interrogar o ser tendo em vista o ente. Se o ser, concebido como o que há de comum a todos os entes, é o mais geral ou genérico, os entes são, por sua vez, a cada vez “particulares”, isto é, dotados de tais ou tais especificidades ou singularidades. Mas as especificidades dos entes “de fato”, das coisas “existentes” em suas diferenças e particularidades, não impedirão a metafísica de eleger como modo de ser privilegiado o modo da permanência e da consistência, o da estabilidade e da constância. A tese heideggeriana, tornada célebre a essa altura, é que a filosofia, do começo ao fim de sua história, sempre que buscou o ser, encontrou apenas o(s) ente(s). Isso porque, lá mesmo onde ela reconheceu a necessidade de ir além dos entes para chegar ao ser, ela não encontrou senão a entidade, a *Seiendheit*, termo que Heidegger usa para exprimir essa forma de “absorção” dos múltiplos modos possíveis de ser das coisas que são na forma fundamental do conceito. Assim fazendo, o pensamento representou o ser substantiva ou “onticamente” – como o que é comum a tudo o que é, a sua propriedade comum, o *génos* e o *koinón*, a *ousia*, a quiddidade. Uma tal determinação conhecerá épocas e

constelações as mais diversas: seja como idéia, seja como *energeia*, como substância, como Deus, como sujeito, como objetividade ou como vontade, a filosofia dará nomes ao ser como a uma garantia de estabilidade sem a qual nenhum ente alcançaria a sua parte de permanência no mundo. A metafísica é, então, segundo Heidegger, essa espécie de volta operada pela filosofia, destinada a conduzi-la de um ponto a outro de seu desdobramento, em que o pensamento volta-se justamente para o fato de que algo além das próprias coisas deve existir como seu fundamento, fundamento esse que, no entanto, jamais deixa de ser determinado como algo além de uma “outra coisa”.

Por outro lado, sem jamais se furtar à pergunta por aquilo *que* permite que as coisas sejam, e *pour cause*, a metafísica vai oferecer-lhe por assim dizer respostas estratégicas, concebendo o acesso ao real em termos geralmente prescritivos. Assim, à questão sobre o sentido e a possibilidade de que as coisas afinal sejam quando eventualmente poderiam não ser, corresponderá a do caminho necessário para explicá-la: que isto se mostre explícita e literalmente em termos pedagógicos (como é o caso da *paidéia* platônica), ou do ponto de vista de um instrumental geral, de um *organon* para a expressão adequada do conhecimento, quer se trate, como em Descartes, de construir um método capaz de fundamentar o conhecimento sobre bases indubitáveis ou, como em Hegel, de arregimentar um sistema completo capaz de estabelecer, pelo e para o próprio conhecer, a sua consciência absoluta em relação a si mesmo, a metafísica define, como contrapartida necessária à fundamentação do ente na totalidade, a via a ser tomada para essa fundamentação. Esse duplo registro que atravessa a história da filosofia – o de privilegiar a cada vez um ente para explicar a possibilidade de ser de todos os outros, e o de circunscrever, ao mesmo tempo, um meio de acesso à verdade que surge do acordo entre o pensamento e a coisa pensada – levou Heidegger a sustentar duas posições fundamentais na sua interpretação da metafísica como história. Uma é a de que, nessa história, o ser teria sido confundido com o ente, e que a experiência que aí se inaugura e repercute é em certa medida a de uma indistinção entre ambos. A outra é a de que a metafísica é a história de um se referir ou se relacionar ao ser em que este se revela, sempre e de antemão, como o correlato possível de um ato de conhecimento. Quer o conhecer seja pensado como simples ver, como o *idein* da idéia, ou ligado à noção de uma analogia entre a inteligência criada e a criadora, ou mesmo

quando se trata de interditar o conhecimento no que diz respeito ao “ser” para limitar o seu alcance apenas aos fenômenos, a filosofia se desdobrará no alinhamento dessa dupla prerrogativa: dizer o ser é conhecer o princípio que possibilita a sua justa apreensão. E é observando a imbricação entre uma tal forma de perceber o ser e a forma de definir a verdade que nasce na sua exata contrapartida, que Heidegger surpreende, no começo da metafísica, isto que segundo ele constituirá, “na história dessa parte da humanidade marcada pela insígnia do ocidental”, o acontecimento propriamente decisivo.¹⁷⁰ Vejamos o que ele pretende dizer com isso.

A *paidéia* platônica e o pôr em forma da verdade

É num curso ministrado em Friburg no inverno de 1931-1932 que vemos exposta, pela primeira vez de maneira sistemática, a interpretação feita por Heidegger desse acontecimento inaugural e decisivo. O curso propõe uma leitura da filosofia de Platão a partir de algumas passagens do *Teeteto*, assim como a tradução seguida de um longo comentário da alegoria da caverna, livro VII da *República*.¹⁷¹ Como lembra Alain Boutot, no prefácio à tradução francesa da obra – ela foi publicada em 1988 como o tomo 34 da edição completa das obras de Heidegger –, “o curso de 1931/1932 foi pronunciado numa época limítrofe do caminho de pensamento de Heidegger – em que se dá isso que o próprio Heidegger designa como a virada (*Kehre*)”¹⁷². Ele inaugura uma nova abordagem do pensamento de Platão e põe em obra os princípios do que constituirá, nos anos que se seguem, “a interpretação heideggeriana do platonismo, e correlativamente da metafísica”¹⁷³. Uma versão condensada desse mesmo curso será publicada dez anos mais tarde sob o título *A doutrina de Platão sobre a verdade* (*Platons Lehre von der Wahrheit*)¹⁷⁴. Embora o caminho tomado para abordar o

¹⁷⁰ Cf. HEIDEGGER 1940, p. 237 (tr.fr., p. 467).

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER 1931/32: *Vom Wesen der Wahrheit – zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA Bd. 34, 1988 (tr.fr. de Alain Boutot, *De l'Essence de la vérité – Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001).

¹⁷² *Ibid.*, prefácio do tradutor, p. 8.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ O texto foi publicado pela primeira vez em 1942 na revista *Geistige Überlieferung*. Em 1947 uma reedição do artigo virá a público juntamente com o texto em resposta à carta de Jean Beaufret, que ficará conhecido como a “Carta sobre o ‘humanismo’”. Ambos foram inseridos nos *Wegmarken*,

problema da verdade não seja num e noutra escritos exatamente o mesmo, pode-se dizer que a tonalidade que os conduz a ambos em grande parte o é. O que há de comum é, sem dúvida, a perspectiva segundo a qual Heidegger procura situar a questão da verdade em termos essencialmente históricos. A virada ou volta que intervêm no caminho de Heidegger é também uma volta definitiva a Platão: o que ela anuncia de maneira definitiva é essa identificação, que Heidegger não deixará mais de sustentar, entre a história da metafísica e o destino do platonismo.

Com efeito, é na interpretação minuciosa da alegoria apresentada por Sócrates a Glauco, nesse contexto em que vem à luz de maneira propriamente espetacular a teoria das idéias platônica, que Heidegger vê se prepararem algumas das transformações capitais que definirão as bases do pensamento ocidental. A alegoria da caverna, pelo conjunto de imagens que ela apresenta, é também um “símbolo” (*Sinn-Bild*), símbolo, diz Heidegger, no sentido justamente de “um espetáculo, de algo que se oferece à visão, de tal forma que o que aí é visto acena”¹⁷⁵, faz sinal para o que se trata de ver. O espetáculo, e Heidegger insiste neste ponto, não pretende valer por si mesmo: apenas ele acena¹⁷⁶. Aquilo para que ele acena é uma transição e essa transição possui um itinerário preciso, que merece ser acompanhado de perto, que não é um simples fato isolado, mas, como o próprio termo indica, envolve um “acontecer” (*ein Geschehen*). Heidegger sublinha: “trata-se mesmo de nada menos que o acontecer no seio do qual o começo da história ocidental da filosofia toma o seu curso”¹⁷⁷. O espetáculo apresentado na alegoria da caverna aponta para uma transição que se opera no âmbito do ser e da verdade.

Heidegger lembra que um traço característico da alegoria da caverna é o fato de que ela se deixe descontextualizar, isto é, de que ela possa ser extraída do contexto de seu surgimento no diálogo sem que isso necessariamente enfraqueça ou altere o seu conteúdo próprio, a sua significação. O necessário é “se deixar tocar pela força com que Platão dá forma a seu pensamento, o que em nenhum caso é secundário ou uma mera

volume 9 da edição completa das obras de Heidegger. Nós seguiremos aqui o texto da edição da *Gesamtausgabe*, assim como a tradução francesa feita por André Préau, publicada em *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁷⁵ HEIDEGGER 1931/32, p. 18 (tr.fr., p. 34).

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., p. 17 (tr.fr., p. 34).

superfluidade estética”¹⁷⁸. A alegoria presente na *Politéia* de Platão (livro VII, 514 a – 517 a) deve ser lida como um signo acenando para um evento fundamental: a transição que transforma, em seu curso, a noção de verdade no Ocidente. No movimento que põe em marcha essa transformação e essa transição, movimento que se decide nas voltas descritas e experimentadas pelo próprio texto platônico, Heidegger pontuará uma série de passagens fundamentais. O mito da caverna “conta uma história e não descreve apenas lugares e condições do homem na caverna e fora dela. Na verdade, os processos aí relatados são passagens (*Die berichteten Vorgänge aber sind Übergänge*)”¹⁷⁹. Que passagens tem em vista Platão ao contar sua história? E como, por sua vez, Heidegger as interpreta, chegando a ver nelas, “em trânsito”, o acontecer de algo decisivo para toda a história do Ocidente? É o que tentaremos verificar recuperando as linhas gerais do que Heidegger nomeou a doutrina de Platão sobre a verdade.

De acordo com o relato platônico, aquele capaz de realizar a passagem, não somente das sombras no interior da caverna à luz do dia, mas também da claridade exterior de volta às sombras, terá experimentado nada menos que uma reviravolta completa da alma (*periagogé holes tes psyches*), realizando assim a essência mais íntima da *paidéia* – a educação ou formação do filósofo. De acordo com Heidegger, esse mesmo movimento formulado por Platão em termos de uma ascese pedagógica se apóia em algo que permanece não formulado e que concerne, antes, à essência da verdade. As passagens que se precisam no seio da doutrina platônica das idéias, precisando desde então os contornos da própria metafísica, operam no fundo um “deslocamento” (*Versetzung*). E se o significado desse deslocamento ultrapassa, aos olhos de Heidegger, aquilo que aprendemos a ver como sendo a sua dimensão metafísica – a divisão da realidade em um plano sensível e outro supra-sensível – é porque nele se constitui algo cujo alcance historial, ainda que imediatamente menos manifesto, não será por isso menos pleno de consequências. Heidegger explica que o termo *Bildung* é aquele que melhor corresponde ao grego *paidéia* :

Bildung quer dizer duas coisas. Em primeiro lugar, um ato formador (*ein Bilden*) que imprime à coisa uma marca (*Prägung*) segundo a qual ela se desenvolve. Mas se esse

¹⁷⁸ Ibid., p. 19 (tr.fr., p. 36). Grifos nossos.

¹⁷⁹ Ibid., pp. 215-16 (tr.fr., p. 439).

“formar” imprime (*prägt*), é porque, ao mesmo tempo, ele conforma a coisa a uma visada determinante (*an einen maßgebenden Anblick*) que, por essa razão, é chamada de modelo (*Vorbild*). A “formação” (*Bildung*) é a uma só vez impressão recebida de um caractere e orientação recebida de um modelo (*Geleitet durch ein Bild*).¹⁸⁰

A essência metafísica da verdade se decide no curso de um processo de formação que literalmente a transforma. Na *paidéia* platônica, descrita como o árduo percurso através do qual se forma ou se transforma a alma do filósofo, o que toma forma literalmente, mas de maneira implícita, é o modo de pensar o ser e a verdade que deverão conduzir, ao longo de quase dois mil e quinhentos anos, a história do pensamento. O que precisamente transita nesse começo é uma certa forma do ser e da verdade que assediará, de Platão a Nietzsche, toda a tradição ocidental. A história da metafísica, nós veremos a seguir, é a história de um longo percurso de “reformas” ou “refigurações”, de redirecionamentos ou reorientações que rearticulam, sem fundamentalmente a deformar, a insígnia platônica do ser, a sua primeira impressão. Transitando entre a marca (*Prägung*) e o modelo (*Vorbild*), da *idéa* à *ousia* e da substância ao sujeito, a metafísica se põe em marcha para explorar o fundo de seus recursos formais. Até eventualmente esgotá-lo. É o que Heidegger, ao ler a alegoria de Platão, nos relata.

A metafísica entra em cena

Na profusão de imagens produzidas pela alegoria da caverna, nessa figuração perfeita construída por Platão para traduzir em “linguagem sensível” os diferentes estágios da *Bildung* que transforma o homem comum, prisioneiro das sombras, em filósofo, o que se vê são estágios de uma luminosidade crescente que vai do fogo ao sol e vice-versa, dos reflexos que se movem na penumbra da caverna ao brilho fulgurante do dia, aos quais correspondem a cada vez um grau menor ou maior de nitidez no que diz respeito ao aspecto (*eidos*) das coisas. “Nenhuma aparência sem luz” – é a frase com que Heidegger costuma resumir a exigência fundamental da metafísica platônica. E a fonte de toda luz, diz Platão, é a *idéa*. Ora, se aparecer é mostrar-se visível entre as

¹⁸⁰ Ibid., p. 217 (tr.fr., p. 441, modificada).

coisas visíveis, é apresentar-se como presente entre as coisas presentes, como garantir que um ente permaneça numa tal presença senão vinculando-o, isto é, tornando-o dependente da luz a ele conferida pela idéia? A idéia que confere a cada ente o seu quinhão de visibilidade no mundo, é a mesma que lhes permite a cada vez adquirir um grau específico de estabilidade ou permanência. Heidegger dirá que “é a luminosidade da idéia que realiza a presença, isto é, que a cada vez torna presente o que é um ente”¹⁸¹, tornando-o visível (presente) em seu ser. As idéias são em cada ente aquilo que é.¹⁸² Sem a idéia, sem o brilho que ela lhes confere, as coisas não são mais do que meras silhuetas moventes, imagens instáveis, inconstantes. Como saber *o que* algo é se seus contornos são sempre imprecisos, cambiantes? Assim, o que a linguagem figurada de Platão põe literalmente em cena é o surgimento da idéia como instância unicamente capaz de prover ao ente o seu aspecto próprio, isto é, aquele que não muda nem se dissimula, aquele que dura, que não perece. As idéias tornam o ente apto a aparecer como ele realmente é, na visibilidade que lhe é própria, o que quer dizer também: no que ele tem de constante¹⁸³. Sustentando cada ente em seu ser, a idéia o revela em sua essência, e assim o “salva”¹⁸⁴. O que a linguagem figurada de Platão põe em cena é a imagem da idéia como essência do ente, em que “essência” passa a valer como o que torna algo apto ou possível, como causa ou condição daquilo que é. A idéia, a essência determinada como entidade (*ousía*), é o que passa a valer pelo ser. Imobilizada assim desde o começo, “acalmada” na fonte, como sugeria Heidegger na carta a Jünger, a essência poderá alojar-se na figura do ser. E uma vez assim instalada, ela tende a se tornar a constante propriamente inabalável da metafísica.

Assim se organiza a economia da “confusão” entre o ser e a entidade, entre *Sein* e *Seiendheit*, à qual a leitura heideggeriana da história da metafísica não cessa de retornar. Na Introdução de 1949 a *O que é metafísica*, lemos:

“O enunciado da metafísica, do seu começo ao seu acabamento, move-se estranhamente numa confusão permanente entre o ser e o ente (*in einer*

¹⁸¹ Ibid., p. 225 (tr.fr., p. 452).

¹⁸² Ibid., p. 228 (tr.fr., p. 455): “*Die Ideen sind das Seiende jedes Seienden*”.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 228 (tr.fr., p. 455).

¹⁸⁴ Ibid., p. 229 (tr.fr., p. 457): “*Durch diese Gewährung ist das Seiende in das Sein einbehalten und ‘gerette’.*”

durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein). Essa confusão, certamente é preciso pensá-la como acontecimento (*Ereignis*), não como falta.”¹⁸⁵

É como se a historialidade intrínseca a um tal acontecer, a “confusão” votada a tornar-se tradição, preparasse o Ocidente para um curioso périplo. Esse périplo é o das múltiplas transformações e trajetos do ser, o das suas diferentes figuras, mas como figuras de uma constante essencial: a essência como imutabilidade.

Assim as etapas da alegoria, os movimentos de ascensão e descida nela descritos, serão observados por Heidegger como momentos constitutivos de uma passagem, de um deslocamento, de uma mudança decisivos. Uma “mudança da essência da verdade” (*eine Wandel des Wesens der Wahrheit*)¹⁸⁶ toma forma, acontece. Esta mudança, por sua vez, se explicitará em termos de um deslocamento (*Versetzung*)¹⁸⁷ da noção de verdade como não-velamento (*Unverborgenheit*) – cujo sentido estaria presente na palavra grega *aletheia* – à noção da verdade entendida como adequação ou justeza (*Richtigkeit*) entre a *idéa* e o *ideín*, entre o ver e o que por ele é visto. A *paidéia* platônica se revela a Heidegger sob uma dupla perspectiva, como as duas faces indissociáveis de um mesmo acontecimento. Operando-se no cerne da verdade, configurando e situando a dimensão própria e os limites a partir daí designados para o verdadeiro, um tal acontecimento passa ao mesmo tempo a exigir do homem a adoção de uma “atitude decisiva” (*maßgebende Haltung*), de um “comportamento firme e bem definido” (*ein festes Verhalten*), de um esforço (*Streben*) para se adaptar ao novo âmbito constituído pelas idéias. Ao cabo do processo, o resultado é aquele descrito por Platão como uma reviravolta completa na alma, que Heidegger traduz no sentido de uma mudança de direção que concerne à própria essência humana, que se opera no fundo do seu ser”¹⁸⁸. Com efeito, passar da

¹⁸⁵ Cf. HEIDEGGER 1949, p. 370 (tr.fr. p. 29). Numa nota adicionada ao texto de 1949, Heidegger precisa o sentido dessa confusão: “Confusão: o nexo indissolúvel entre de um lado o ser e de um lado o ente. Um está sempre *no* outro e *para* o outro, ‘substituição’, ‘troca’, ora um, ora outro.” (*Verwechslung: die Gebundenheit in das Hinüber zu Sein und das Herüber zu Seiendem. Eines steht stets im anderen und für das andere, „Auswechslung“, „Wechsel“, bald so, bald so.*)

¹⁸⁶ Ibid., p. 218 (tr.fr., p. 442), p. 231 (tr.fr., p. 459), p. 233 (tr.fr., p. 463), p. 234 (tr.fr., p. 464), p. 237 (tr.fr., p. 467). Heidegger usa, além do termo *Wandel*, também *Wandlung* para dizer essa “mudança”, mas o primeiro é bem mais recorrente ao longo do texto.

¹⁸⁷ Ibid., p. 218 (tr.fr., p. 443).

¹⁸⁸ Ibid., p. 216 (tr.fr., p. 400): “... *die Umwendung das Menschsein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht.*”

caverna a um outro domínio (*in einen anderen Bereich*), transformar-se de habitante da caverna em amigo das idéias e aspirante à verdade, nada disso consistiria numa simples mudança interna, nem mesmo numa mudança de “postura”. Se uma postura aqui se forma, ela diz respeito à própria figura metafísica do homem, a esse *tipo* de homem que, junto com as coisas que a ele se manifestam, se torna, diz Heidegger, efetivamente “outro” (*anders werden*).¹⁸⁹

Junto com a essência da verdade é portanto também a essência do homem que ganha forma no início da metafísica. Ou, dito de outro modo, no início da história, o que se configura é a forma metafísica da verdade, do ser e do homem. A *paidéia* é, ao mesmo tempo, a formação dessa forma e a abertura do acesso a ela, o “passe” de entrada nas figuras do ser, do homem e da verdade que conduzirão a metafísica. Na lição contida na *paidéia* platônica acerca da essência do ser, do ver e da verdade, Heidegger retém o que lhe parece verdadeiramente essencial, a saber: a constituição de uma *forma de ver o ser* que abre caminho para a história da metafísica, selando o destino do Ocidente filosófico.¹⁹⁰

Um novo modo de (não) ver

O deslocamento promovido pela doutrina de Platão diz respeito, portanto, também ao homem. No fundo, como a dimensão pedagógica do relato já o indica, talvez ela diga mesmo respeito a ele prioritariamente. Doravante, insiste Heidegger, o não-velamento remete sempre a um “não-velado” (*Unverborgene*) que se tornou precisamente acessível graças à luminosidade da idéia. A luz nada mais é senão esse

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Catherine Malabou, em *Le Change Heidegger*, toma de empréstimo o título de um quadro de Jean Dubuffet, “La butte aux visions”, para nomear o espaço e o momento em que se performa a leitura heideggeriana da doutrina de Platão sobre a verdade. O que se realiza aí é, nas palavras da autora, um cruzamento de olhares. À imagem do ser, dos entes, dos homens e da verdade trazida à cena por Platão se confronta a tentativa de liberação desses mesmos termos da sua ‘empreinte’ metafísica. O olhar lançado por Heidegger sobre o mito da caverna equivaleria assim a um esforço de mobilização de uma outra imagem do ser, dos entes, dos homens e da verdade. Todo o capítulo II de *Le Change Heidegger*, que tem como subtítulo “Platon et le détour du regard”, tratará especificamente dessa questão. Cf. MALABOU 2004, pp. 73-88.

vínculo, o elo ou nexa que Platão chama de “jugo”¹⁹¹, e que permite a ligação entre a visão e o visível, o olhar e o que é visto. Mas isso não significa também que, de agora em diante, o aparecer das coisas passa a estar estreita e necessariamente relacionado à visão capaz de a ela aceder? Não é de um esforço de reorientação, de um gesto que reafirma a capacidade que só o homem tem de se manter firme no caminho que leva até as idéias que o mito da caverna vem sobretudo nos falar? É o que Heidegger afirma: “o ‘não-velado’ é compreendido de antemão e de uma maneira única como aquilo que nós percebemos ao percebermos a idéia, como o que é conhecido (*gignoskómenon*) no conhecer (*gignóskein*)”¹⁹². Eis o que explica o fato de que não basta apenas permanecer no caminho. Para perceber a idéia, para bem apreendê-la, é necessário também saber olhá-la, isto é, olhá-la corretamente, olhá-la como ela deve ser olhada.

Quando em toda parte e em cada uma das relações com as coisas que são, nada importa mais que o *ideín* da *idéa*, a apreensão do ‘aspecto’ (*Aussehen*) pelo olhar, todos os nossos esforços devem se concentrar de antemão num único ponto: tornar possível uma tal visão. Para isso, é necessário um olhar correto”¹⁹³.

Olhar corretamente é corrigir o olhar, é conformá-lo àquilo que por “ter mais ser”, permite uma visão “mais exata”¹⁹⁴. Passar de um estado de visibilidade a outro na alegoria da caverna significa sempre poder olhar de maneira mais certa, mais conforme ao real, mais adaptada àquilo que se trata de ver. Tudo é assim submetido à exatidão, ao que os gregos chamavam de *orthótes*. É essa exatidão, finalmente, que atesta a conformidade, a correção da percepção ao percebido. Mas essa adaptação da percepção, do *ideín* à *idéa*, traz com ela uma outra possibilidade, que é a rigor uma consequência intrínseca da primeira. Ela abre o espaço da *homóiosis*, do acordo do conhecimento à coisa, levando a verdade a se instalar no *logos*, na proposição, na linguagem. “Faz muito tempo que verdade significa, para o pensamento ocidental, o acordo da representação pensante e da coisa: *adaequation intellectus et rei*.”¹⁹⁵ E isto provavelmente não teria sido possível sem que a percepção, o *noein* e o *nous*, fossem postos a serviço da *idéa*, e a *idéa* a serviço da percepção. “Como exatidão do ‘olhar’

¹⁹¹ PLATÃO, *A República*, 508 a.

¹⁹² Ibid., p. 225 (tr.fr., p. 452).

¹⁹³ Ibid., p. 230 (tr.fr., p. 459).

¹⁹⁴ Cf. Ibid., p. 231 (tr.fr., 459).

¹⁹⁵ Ibid.

(*Als Richtigkeit des "Blickens"*), a verdade torna-se a característica de um certo comportamento humano em relação às coisas que são”¹⁹⁶. A verdade deserta daí em diante as coisas mesmas, se desloca (*verlagert sich*)¹⁹⁷, passando a habitar o *logos* como proposição. Nesse deslocamento, nessa espécie de migração rumo ao domínio da sua consolidação metafísica, a verdade cede lugar ao juízo: o juízo pronunciado pelo entendimento torna-se “o lugar da verdade, da falsidade e da diferença entre eles”¹⁹⁸. Nessa mudança da essência da verdade, realiza-se “ao mesmo tempo (*zugleich*) uma mudança do lugar da verdade” (*ein Wechsel des Ortes der Wahrheit*)¹⁹⁹. Com a transformação de sua essência, a verdade literalmente se muda. As sucessivas metáforas espaciais do texto não parecem ter a ver com essa transferência?

O que se passa aqui, Heidegger o resume em algumas poucas palavras: de agora em diante, “a chegada do ente à presença” (*die Anwesenung*) não é mais “a vinda do velado ao estado de não-velamento” (*der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit*)²⁰⁰. A verdade não é mais, como não-velamento, “o traço distintivo do próprio ser” (*der Grundzug des Seins selbst*), mas, “de acordo com a sua subjugação à Idéia” (*zufolge der Unterjochung unter die Idee*), ela passa a ser “o traço distintivo do conhecimento do ente” (*die Auszeichnung des Erkennens des Seienden*)²⁰¹. A *alétheia*, a *Unverborgenheit*, o não-velamento do ente enquanto tal – no sentido verbal do surgimento, da vinda à presença ou do tornar-se presente do ente a partir de um velamento que lhe co-originário –, tudo isto é posto sob o “jugo” da idéia. É o *eidos* o que importa, a figura ou o aspecto segundo o qual cada coisa aparece como algo, aquilo como *o que* cada ente se apresenta (*was je ein Seiendes ist*): a sua quiddidade (*das Wassein*). A mobilidade essencial que mantêm unidas, em todas as coisas, presença e ausência – esse modo de presença que, seis anos depois, num texto sobre a sentença de Anaximandro, Heidegger chamará de “*das Je-Weilige*”, o “permanecer sempre de passagem”²⁰² que é próprio a todo ente, a duração sem demora que marca a estada

¹⁹⁶ Ibid., p. 231 (tr.fr., pp. 459-60).

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., p. 232 (tr.fr., p. 461): “*Das urteilende Aussagen des Verstandes ist die Stätte der Wahrheit und Falschheit und ihres Unterschiedes.*”

¹⁹⁹ Ibid., p. 231 (tr.fr., p. 459).

²⁰⁰ Cf. Ibid., pp. 233-34 (tr.fr., p. 464).

²⁰¹ Cf. Ibid., p. 234 (tr.fr., p. 464).

²⁰² Cf. FRANCK 2004, p. 48 *et seq.*

essencialmente provisória de cada ente em seu modo de manifestar-se –, tudo isto passa a ser exclusivamente remetido a uma presença já presente, em algum lugar já sempre aparente, perfeitamente desvelada. A mudança que advém com Platão é, em suma, a anulação de toda dimensão privativa do ser e do aparecer em nome de algo chamado a exibir-se ao máximo, a brilhar na mais pura positividade, a ser *to alethéstaton*, das *Unverborgenste*, o “maximamente desvelado”. E ao homem cabe daí em diante “acostumar-se” ao exercício de uma tal visão.

À emergência da visibilidade do ser e da verdade corresponde assim a emergência da visibilidade do próprio homem. O início da filosofia chama o homem a vir (e a ver) a si mesmo como vidente, a reconhecer-se como cognoscente. Cumprida a passagem de um âmbito a outro, a volta completa prevista na *periagogé* platônica, um novo homem vem ao mundo: ele é o homem afeito à verdade, feito para o seu cultivo, vivente entre outros no mundo dos entes (*zóon*), mas dotado da capacidade de habitar, com a razão e com o discurso, o mundo espiritual que a ele foi confiado (*logon echon*). Somente a partir daí, diz Heidegger, o homem é o *animal rationale*.

A meditação sobre a *paidéia* e a mudança na essência da *alétheia* vão de par e ambas têm seu lugar numa mesma história, a apresentada no mito da caverna, que descreve a passagem de um lugar de estada a um outro.²⁰³

Uma marcha, um desvio, uma volta

Na seqüência do texto, e dirigindo-se para o seu final, Heidegger vai proceder a uma espécie de inventário dos resultados historialmente decisivos que a *démarche* da alegoria platônica teria, num mesmo movimento, ocultado e revelado. A marcha que implicitamente se performa nessa “volta na determinação da essência da verdade” (*Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit*)²⁰⁴ é portanto, de algum modo, também um desvio – ela desvia o olhar da direção do ser redirecionando-o exclusivamente ao ente. Um tal desvio caracteriza o regime de questionamento da metafísica, é no seu movimento que se organiza e estrutura o começo da metafísica

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Cf. Ibid., p. 203 (tr.fr., p. 427)

como questão condutora (*Leitfrage*) destinada a vigorar. Na passagem dos *Beiträge zur Philosophie* que citamos mais atrás, “questiona-se a respeito do ente (...), questiona-se a respeito do ser do ente portanto, então aquele que questiona permanece no domínio da questão que conduz o começo da filosofia ocidental e sua história até o seu fim...”²⁰⁵.

Desde então, a metafísica se organiza como um tipo diferente de *sofia*. Se os gregos já empregavam esta palavra, designando com ela a inclinação a “se reconhecer” no âmbito do ente da maneira necessária, com Platão a *sofia* passa a nomear um modo de ocupar um lugar determinado, “o exterior da caverna”, no qual se reconhecer significa de antemão ter um ponto de apoio no que é estável e constante. “Essa *sofia* superior... é caracterizada pelo desejo de ultrapassar as coisas imediatamente presentes para encontrar um ponto de apoio no Permanente, no que é visível por si mesmo”²⁰⁶. E se, com Platão, “o pensamento sobre o ser do ente torna-se filosofia”²⁰⁷, a filosofia que assim começa possui já o caráter do que mais tarde será chamado de metafísica.

Na história que ele nos conta, é o próprio Platão quem nos apresenta claramente, diz Heidegger, a “figura da metafísica”²⁰⁸. E: “No relato de Platão, a palavra mesma metafísica já se encontra pré-formada”²⁰⁹. Com efeito, no contexto da alegoria, Platão diz que o pensamento vai *met’ekeina*, além das coisas percebidas, atravessando as sombras e imagens que primeiramente lhe aparecem para atingir, na verticalidade de um olhar sem entraves físicas, a contemplação direta das idéias (516 c, 3). É colocando-se em direção a estas (que, sendo supra-sensíveis, exigem um olhar capaz de extrapolar o sensível, a visão unicamente corpórea), que o pensamento toca a dimensão essencial do que em primeiro lugar importa a ele atingir. “E suprema no domínio do supra-sensível é esta Idéia que, enquanto idéia de todas as idéias, permanece sendo a causa da consistência e da aparição de tudo o que é”²¹⁰: a Idéia do Bem.

To agathón, o Bem, Causa universal e primeira – segundo Heidegger, Platão e em seguida Aristóteles designaram uma tal causa *tó theíon*, o divino. Isto significa então que uma certa forma do divino também se prepara com o advento da metafísica?

²⁰⁵ HEIDEGGER 1936/38, p. 75 (tr. esp., p. 75).

²⁰⁶ HEIDEGGER 1940, pp. 234-35 (tr. fr., p. 464-65).

²⁰⁷ Ibid., p. 235 (tr. fr., p. 465).

²⁰⁸ Ibid.: “*Die Grundgestalt der Metaphysik macht Platon selbst in die Geschichte anschaulich...*” (o grifo é nosso).

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid.

É precisamente o que Heidegger afirma. Ou inversamente, mas dizendo no fundo o mesmo, a metafísica desde então informa o próprio modo do advento de deus. O pensamento dedicado a relatar esse advento vai se chamar teologia. Por teologia, diz Heidegger, é preciso entender duas coisas: por um lado, a interpretação segundo a qual a causa (*Ursache*) do ente é Deus; por outro lado, “a transferência do ser para dentro desta causa, que contém em si o ser e dela o faz emergir (*die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt*)”. Desde que o ser foi interrogado em termos do que o causa, a questão do ser diz respeito a um Ente supremo, ao Ente dos entes (*das Seiendste des Seienden*)²¹¹. Desde que o ser foi interpretado como *idéa*, isto é, como causa, “o pensamento voltado para o ser do ente é metafísica, e a metafísica é teológica.”²¹² Mas o surgimento do Deus da metafísica como Ente máximo não exclui, pelo contrário, torna sempre mais urgente, a delimitação do papel desempenhado pelo homem em meio a todas as coisas. Enquanto ente que ele mesmo também é, o homem deve distinguir-se, diferenciar-se dos outros entes, demarcando para si mesmo a essência que é a sua. Daí se compreende que a metafísica, como diz Heidegger, seja “toda ela regida pela preocupação com o ser do homem e com a sua posição no meio de tudo o que é. O início da metafísica, que se observa no pensamento de Platão, é ao mesmo tempo o início do humanismo”²¹³.

“Humanismo” designa aqui o processo – ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica – pelo qual o homem, em perspectivas a cada vez diferentes, mas sempre cientemente, se situa em um centro do ente, sem ser ainda ele próprio o Ente supremo. “Homem” quer dizer aqui, seja a humanidade ou uma de suas culturas, seja o indivíduo ou uma comunidade, seja o povo ou um grupo de povos. Trata-se sempre, partindo de uma constituição metafísica bem fixada do ente, de permitir ao “homem”(…), ao *animal rationale*, liberar suas possibilidades, chegar à certeza de sua destinação e pôr em segurança a sua “vida”.²¹⁴

Uma vez recolhidas as implicações da paidéia platônica e da reviravolta que ela torna possível, nos vemos conduzidos ao centro de uma curiosa sinonímia que comparece de maneira recorrente no pensamento de Heidegger. Nela, filosofia,

²¹¹ Ibid., p. 236 (tr.fr., p. 466).

²¹² Ibid., pp. 235-36 (tr.fr., p. 466).

²¹³ Ibid., p. 236 (tr.fr., p. 466)

²¹⁴ Ibid. (tr.fr., p. 466-467).

metafísica, ontologia, teologia, humanismo, platonismo, idealismo dizem, em boa medida, o mesmo. Como se todo o pensamento ocidental, embora marcado por posições fundamentais a cada vez diferentes, pudesse ser identificado a cada um ou todos esses termos.²¹⁵ Filosofia, ontologia, metafísica, teologia, idealismo, humanismo nomeiam o arranjo determinante, ao mesmo tempo único e diverso, de todas essas formas de se referir ao ser, à verdade, ao homem e ao próprio pensamento que conferem à metafísica isto que Heidegger designa como a sua “coesão historial” (*geschichtlichen Zusammenhang*)²¹⁶.

Em seu livro *Le Change Heidegger*, Catherine Malabou chama a atenção para o fato de que Heidegger insista no termo “estrutura”²¹⁷ para evocar esse arranjo de formas determinantes – formas diversas, mas historialmente coesas, de se referir ao ser, à verdade, ao homem e ao próprio pensamento. Num conhecido artigo de 1957, Heidegger efetivamente se serve da expressão “a estrutura onto-teológica de toda metafísica”, (*die onto-theologischen Struktur aller Metaphysik*), dizendo que ela possui uma “origem essencial” (*Wesenherkunft*).²¹⁸ Lemos aí que “a metafísica é em si, desse modo duplo e uno, a verdade do ente na sua generalidade e seu cume mais alto.”²¹⁹ Eis como Malabou interpreta a afirmação: a metafísica é em si, desse modo duplo e uno, o pensamento em que o ser é “duplicado”, isto é, em algum sentido “dublado” pelo ente, seja ele pensado como o ente geral, como generalidade, seja como o Ente mais alto, o *Ens maximum*. Importa mostrar nesse caso que essa “origem essencial” é na verdade o esquecimento do que há de essencial na origem, ou, inversamente, do que há de originário na essência. Um tal “esquecimento” não é senão um outro nome, um outro termo para precisar o sentido do deslocamento operado no cerne de toda ontologia, essa virada, essa volta sutil que consiste em substituir, em “trocar” por assim dizer a essência pela *essentia*, isto é, pela *ousia*, pela generalidade, pela entidade.

²¹⁵ É freqüentemente citada a passagem do segundo volume do *Nietzsche* em que Heidegger escreve: “Do ponto de vista do fundador da metafísica, pode-se dizer que toda a filosofia ocidental é platonismo. Metafísica, idealismo, platonismo significam a mesma coisa em sua essência”. Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 220 (tr.fr., p. 176).

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 173 (tr.fr., p. 140; tr.am., vol. 4, p. 122).

²¹⁷ Cf. MALABOU 2004, pp. 61-62.

²¹⁸ HEIDEGGER 1957a, p. 47 (tr.fr., p. 290-291).

²¹⁹ HEIDEGGER 1949, p. 379 (tr.fr., p. 40).

O *motu continuum* da transcendência

A troca do ser pela entidade, o “*change*” de que fala Catherine Malabou em seu livro, resume o que há de inessencial na origem essencial da metafísica. Num outro contexto, Heidegger explicará esse esquecimento da diferença entre ser e ente, o esquecimento, digamos, da distinção entre essência (*Wesen*) e *essentia*, em termos da sua conversão historial em diferença entre *essentia* e *existentia*. “A essência onto-teológica da metafísica pensa o ente em relação à *essentia* e à *existentia*”²²⁰. A distinção que se torna corrente na metafísica “sob o nome de diferença”, lemos no segundo volume do *Nietzsche*, é “a distinção entre *essentia* e *existentia*”. A diferença que *permanece*, sem deixar por isso de se manifestar numa “pluralidade de sentidos”²²¹, é aquela mesma que, como dizia a carta a Ernst Jünger, constitui o propriamente trans- ou meta-físico da metafísica, a saber, a *transcendência*.

Transcendência – é esse o nome atribuído por Heidegger à articulação “imutável” da estrutura onto-teológica da metafísica, a essa relação que articula, como numa constante, os diversos movimentos da metafísica como desenvolvimentos em torno de um mesmo motivo. Nós vimos logo no começo deste capítulo: a transcendência é esta relação que, “partindo do ente e se alçando em direção ao ser, é relação entre os dois” (*hinübergehende Beziehung zwischen beiden*). Mas ela é, ao mesmo tempo, “a relação que conduz do ente mutável (*veränderlichen Seiendes*) a um ente calmo (*ruhenden Seienden*)”²²². É na permanente articulação desse movimento que vai de baixo para cima e do mutante ao invariável que a transcendência pode aparecer como “a forma intrínseca da metafísica” (*die innere Form der Metaphysik*)²²³. Na interpretação de Malabou, que é quem transpõe para o campo “morfológico” os termos dessa articulação: “A análise da transcendência como solidariedade de uma forma e de um deslocamento que não deformam nem deslocam a substituição da qual eles procedem é que conduz Heidegger a precisar o sentido

²²⁰ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 349 (tr.fr., p. 280).

²²¹ HEIDEGGER 1956, p. 397 (tr.fr., p. 214).

²²² Ibid. (tr.fr., p. 215).

²²³ Ibid. (tr.fr., p. 214).

mesmo desta substituição como estrutura”.²²⁴ Seguindo essa mesma perspectiva, nós poderíamos dizer também: é como “solidariedade de uma forma e de um movimento que nem deformam nem deslocam a substituição da qual eles procedem” que a transcendência atravessará a tradição na pluralidade de todos esses nomes que não dizem senão o mesmo: filosofia, ontologia, teologia, humanismo, platonismo.

Ao longo de toda a tradição metafísica, Heidegger escreve, “a essência é apenas um outro nome para dizer ser”²²⁵. E, por essência, deve-se entender entidade, *Seiendheit*. Os modos diversos desse “*motu continuum*” de substituição, dessa troca em que o ser passa pelo ente, o ente passa pelo ser, será retomado inúmeras vezes ao longo dos *Beiträge zur Philosophie*. “O ser, lemos aí, vale como (*gilt als*) a generalização do ente; representativamente tão captável quanto este, mas apenas mais ‘abstratamente’.”²²⁶ “O ser, tal como sempre elevado ao estatuto de condição, é desde logo rebaixado na submissão e na complementaridade em relação ao ente (*ist so schon herabgesetzt in die Knecht- und Nachtragschaft zum Seienden*).”²²⁷ A elevação do ser (a sua abstração, portanto) ao posto de condição do ente é no fundo, diz Heidegger, o seu condicionamento (*Bedingnis*): “condicionamento do ente através do ser, que ao mesmo tempo sempre põe o ser a serviço (*verdingt*) do ente”.²²⁸ A economia geral desse movimento de mútuo condicionamento, que Heidegger nos revela ser o movimento de um mútua subordinação entre ser e ente, é verificada explicitamente neste trecho dos *Beiträge*: “Em todas as transformações e secularizações da metafísica ocidental, deve-se reconhecer isto: o ser a serviço do ente, mesmo quando ele parece, enquanto causa, ter o controle.”²²⁹

A partir dessas descrições, vamos percebendo que a “substituição” (*Auswechslung*) do ser pelo ente, a troca (*Wechsel*) em que insiste Catherine Malabou, é finalmente uma troca por contrapartida, uma substituição por compensação, um pôr ou

²²⁴ MALABOU 2004, pp. 61-62.

²²⁵ Ibid., p. 288 (tr.esp., p. 235): “*Wesen ist hier nur das andere Wort für Sein (verstanden als Seiendheit)*”.

²²⁶ HEIDEGGER 1936/38, p. 477 (tr.esp., p. 377).

²²⁷ Ibid., p. 479 (tr.esp., p. 379).

²²⁸ Ibid., p. 480 (tr.esp., p. 379).

²²⁹ Ibid., p. 229 (tr.esp., p. 191): “*Das Sein in Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat.*”

“dispor de” que em certo sentido se acomoda, “se mete no lugar”.²³⁰ E Catherine Malabou é quem, pela primeira vez, propõe que se tome essa questão como a que dá peso e torna incontornável o horizonte aberto pelo pensamento heideggeriano do ser. É ela quem nos mostra que o tomar o lugar e o “fazer-se passar por” está na origem do regime de câmbios e contrapartidas em direção ao qual a filosofia de Heidegger não parou de acenar. Esse regime tem como nome “*gelten*”: “valer por”. Do começo ao fim, a metafísica rende por assim dizer o ser, sujeitando-o ao ente. É colocando o ser a seu serviço que, na metafísica, a essência – Heidegger em algum momento dirá: a “essencialidade” (*die “Wesenheit”*)²³¹ – toma o espaço, se faz valer. A dimensão “lógica” característica dessa substituição é evocada explicitamente por Heidegger numa passagem de seu curso de 1936 sobre Schelling: “O ‘é’ *passa por (gilt als)* uma palavra de ligação (copula), a enunciação (*logos*) *passa pela* forma fundamental do pensar.”²³²

A metafísica se revela então como um regime peculiar de pensamento. Ela é o pensamento cujo modo de apropriação é o da posse e o da captura. Esse modo de proceder é do tipo que delimita um território para dele melhor se apossar, que imprime por onde passa a sua marca para melhor demarcar o seu lugar. Não é nessa direção que Heidegger parece apontar quando ele afirma que a mudança na essência da verdade faz com que a idéia passe a *valer* pelo ser e que a exatidão ou justeza se façam *valer* como a verdade? A partir daí se compreende melhor em que sentido a doutrina platônica da verdade pode nos abrir os olhos para a instituição dessa afinidade e dessa correspondência entre idéias e valores sobre a qual tanto insiste Heidegger. O apelo irresistível aos valores no mundo contemporâneo será visto como a consumação extrema dessa exigência de validade e vigência (*Geltung*), apenas que invertida nas suas próprias bases. Se a primazia dos valores se consuma ali onde a verdade se esvaziou dos seus antigos princípios, ali onde, precisamente, declina a noção de primazia, nem por isso eles deixam de editar o esquema de substituição, o

²³⁰ É ainda Catherine Malabou quem chama a atenção para a centralidade da crítica de Heidegger não apenas da noção de “valor” (*Wert*), mas também da estrutura do “valer por ou como” (*gelten als*). Cf. MALABOU 2004, pp. 95-101. Em outro contexto, a autora formulará a noção de “capitalismo ontológico” para dar conta dessa longa economia de troca à qual, segundo ela, Heidegger não cessa de aludir.

²³¹ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 362 (tr.fr., p. 290).

²³² HEIDEGGER 1936a, p. 214 (tr.fr., p. 304). Os grifos são nossos.

“valer por” sobre o qual a metafísica assenta a sua posteridade. Eis como Heidegger anuncia esse esquema:

A história do pensar metafísico e ontológico-historial acontece sobretudo, nas suas diferentes épocas, segundo diferentes poderes de primazia (*nach verschiedenen Mächtigkeiten des Vorrangs*) do ser sobre o ente, do ente sobre o ser, da confusão (*Verwirrung*) de ambos, do extinguir-se de toda primazia na época da compreensibilidade calculável de tudo.²³³

Um sistema de equivalências?

A questão que naturalmente se impõe a essa altura é a seguinte: será que o acento posto por Heidegger em todas essas identificações, o recurso à noção de um intercâmbio permanente que no fim das contas resulta sempre no mesmo, são suficientes para compreender o que está em obra na história da metafísica? Esse sistema de equivalências que opera reiteradamente nas leituras heideggerianas da tradição filosófica, essa espécie de aparelho conversor que reduz a um mínimo denominador comum o que parece haver de propriamente irreduzível entre os filósofos e suas filosofias, não acaba promovendo como que um achatamento do que vimos ser, antes, a origem essencialmente “mutante” do ser na história? Submeter a aventura da filosofia a uma mesma “forma de ver o ser” destinada a perdurar – ontologia, teologia, humanismo, platonismo – não seria enfim confinar a história a uma monumental continuidade²³⁴ em que precisamente “tudo vale por tudo”, indiferentemente? E não haveria nisso tudo um paradoxo flagrante? Como entender que da profusão de passagens, de mudanças e deslocamentos que vimos se alternando da primeira à última página no texto sobre Platão, o resultado não seja outro finalmente senão a instauração do mesmo? Mudança na essência da verdade (*Wandel des Wesens der Wahrheit*); mudança do lugar da verdade (*Wechsel des Ortes der Wahrheit*); reviravolta ou reversão do ser do homem (*Umwendung des Menschseins*); formação que autenticamente apodera e transfigura (*Die echte Bildung ergreift und verwandelt*); nova orientação e

²³³ Heidegger 1936/38, p. 431 (tr.fr., p. 344).

²³⁴ A expressão é formulada por Didier Franck em *Heidegger et la question de l'espace*. Cf. FRANCK 1986, p. 10.

adaptação da essência humana (*Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens*); mudança da direção fundamental (*Umwendung der Grundrichtung*); passagens (*Übergangen*)... Seriam todas essas fórmulas apenas marcos, simples pontos de passagem justamente, para corroborar o caráter resolutivo e incontornável das implicações contidas na doutrina platônica da verdade?

O que tentaremos mostrar aqui é algo um pouco diferente disso. Algo que talvez só se deixe propriamente perceber se pudermos medir o alcance dos termos transformação, deslocamento e mudança, menos como termos que se revezam para falar de um antes e de um depois da história da metafísica – é o que gostaria de afirmar a imagem de um Heidegger romântico, cultivador da nostalgia da Grécia arcaica – do que para dar nome a esse instante singular em que, pela primeira vez, o ser da verdade ele próprio irrompe e se libera, oferecendo-se à visão como fixável no seu *próprio* acontecimento, como imobilizável em sua *própria* movência. Mas essa liberação, que advém como a abertura historial para o surgimento do ente como tal na sua totalidade – abertura do espaço de jogo da mútua relação entre o homem e o ser que funda, segundo Heidegger, a história –, encerra em si mesma um fechamento. A questão decisiva, e com a qual devemos ainda nos confrontar, é a de saber se a história da metafísica, essa história que se inicia com o “relato” de uma mudança, pode operar sobre o fundo de uma unidade e de uma continuidade *sem* caráter generalizador ou assimilador. Uma unidade e uma continuidade que reúnem e unificam sem identificar, que unificam sem propriamente constranger ou violentar .

A troca do ser pelo ente, essa confusão ou indiferenciação que destina a tradição a pensar a essência como generalidade e esta última como imobilidade, deve ser entendida em termos de uma decisão (*Entscheidung*). No texto sobre Platão, mas veremos que não apenas aí, essa decisão surge como o domínio inaugurado pela experiência da verdade e do ente no seio da compreensão da essência como entidade. Se nela ou a partir dela se prefiguram os sentidos, isto é, a forma e a direção dentro dos quais ser e verdade serão mantidos na metafísica, é porque é sobre fundo de decisão, de uma decisão portanto anterior a toda tomada de decisão, que advém, como num esboço geral, os relevos determinantes de toda nova época. Decisão, nesse sentido, é o que

prepara, o que abre caminho²³⁵. E é uma decisão desse tipo, diz Heidegger, que abre, no início da história, o caminho para a instauração da metafísica no Ocidente. “Tudo o que advém ao homem historial resulta a cada vez de uma decisão tomada anteriormente e que não é jamais o fato do próprio homem.”²³⁶ Num parágrafo dos *Beiträge zur Philosophie* intitulado “Porque devem se produzir decisões?”, Heidegger escreve ainda: “A dimensão espaço-temporal da decisão como quebra que irrompe do próprio Ser (*Das Zeit-raum-hafte der Entscheidung als aufbrechende Klüftung des Seyns selbst*), compreendida historialmente, não moral-antropologicamente.”²³⁷

Uma indecisão originária

É verdade, contudo, que uma estranha situação se impõe a partir dessas declarações, algo que a noção de decisão tal como formulada acima parece intimamente sustentar. É que, no fundo, com a idéia de uma decisão “anterior” que concerne à verdade, que advém como quebra, que irrompe do próprio ser, somos confrontados finalmente a um tipo de indecisão bem peculiar. Os indícios dessa indecisão se confirmam em diversos pontos do texto sobre Platão. É ela que nos põe diante da dúvida, bastante desconcertante num primeiro momento, quanto a saber se a filosofia platônica afinal *provoca* a mudança na essência da verdade ou se, antes, ela *resulta* desta mudança, sendo a sua herdeira imediata. Se percorremos atentos a letra de Heidegger, encontramos declarações como esta: “o pensamento de Platão *obedece* a uma mudança na essência da verdade” (*Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft*)²³⁸, “obediência” que pode também ser traduzida em termos de uma verdadeira submissão. Curiosamente, aqui não é mais a *alétheia* que teria sido colocada sob o jugo da idéia, mas antes a *alétheia* e sua mudança teriam

²³⁵ No texto da conferência *Die Kehre*, de 1949, Heidegger diz que o verbo “destinar-se” (*sich schicken*) deve ser pensado como “pôr-se a caminho” ou “pôr-se em marcha” (*sich aufmachen*). A expressão “*sich aufmachen*” diz comumente “pegar a estrada” (é o que reflete a tradução francesa que optou por traduzi-la como “*se mettre en route*”). Cf. HEIDEGGER 1949, p. 37 (tr.fr., p. 310).

²³⁶ *Ibid.*, (tr.fr. pp. 467-468): “*Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit (...)*”.

²³⁷ HEIDEGGER 1936/38, p. 103 (tr.esp., p. 95).

²³⁸ HEIDEGGER 1940, p. 218 (tr.fr., p. 442). O grifo é nosso.

sujeitado o pensamento platônico a segui-las, a respeitar por assim dizer as voltas da mutação ocorrida. Mais à frente, Heidegger se pergunta: “não é necessário que uma relação essencial una a formação e a verdade?”. A relação existe, é o que ele buscará mostrar. Ela consiste no fato de que “é a essência da verdade e a natureza da sua mutação que primeiro tornaram possível a ‘formação’ na sua estrutura fundamental”²³⁹. Numa outra passagem ainda: “O pensamento de Platão *segue* a mutação da essência da verdade (*Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit*)²⁴⁰”.

Mas ao mesmo tempo, Heidegger afirmará claramente que o pensamento de Platão está na origem da mutação – dessa mutação que, como acabamos de ver, ele não faria senão seguir. “Desta proeminência conferida à *idéa* e ao *idein* sobre a *alétheia* resulta uma mudança na essência da verdade” (*So entspringt aus dem Vorrang der idéa und des idein vor der alétheia eine Wandlung des Wesens der Wahrheit*).²⁴¹ Estranha situação é esta de fato: a filosofia de Platão procederia de uma transformação e de um deslocamento que ela ao mesmo tempo produz. A mudança na essência da verdade dá origem a um acontecimento, a verdade decidida em termos de correção, do qual ela não faz mais do que resultar. A mudança da essência na origem seria então a origem da mudança na essência? No cruzamento das passagens entre o que a *Bildung* metafísica ao mesmo tempo oculta e revela – entre o que é visto e o que é ocultado por Platão e o que é visto como se ocultando por Heidegger – a formação faria surgir uma mutação historial da qual ela justamente deriva? Nessa indecisão quanto ao que de fato dá origem à origem, uma única coisa parece possivelmente decidida: “origem” (*Ursprung*), na interpretação heideggeriana do início da história, não pode ser pensada em termos de causa. Eis talvez a razão que leva Heidegger a insistir nas passagens, nas mudanças, nos deslocamentos, isto é, na dinâmica de uma mutabilidade ou transformabilidade que se põe em marcha desde o começo. Originar-se e transformar-se significam em última instância a mesma coisa. Ou dito apenas de outro modo: não há propriamente *nada antes* da mudança, o que há

²³⁹ Ibid.: “... *das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Wandlung erst ‘die Bildung’ in ihrem Grundgefüge ermöglicht.*”

²⁴⁰ Ibid., p. 237 (tr.fr., p. 467).

²⁴¹ Ibid., p. 231 (tr.fr., p. 459). O grifo no verbo *entspringen*, resultar, é nosso.

é a mais estrita contemporaneidade entre o surgimento do que se transforma e o movimento mesmo de sua transformação.²⁴²O que há, na origem, é a convergência perfeita da mutabilidade originária da verdade e do acontecimento “platônico” da sua mutação. É como se, no início, o mudar ou transformar (*wechseln* ou *verwandeln*) inventassem aquilo mesmo que eles mudam. E do mesmo modo como a mutação na essência da *alétheia* “torna-se a história da metafísica” e “não é nada que esteja já perdido no passado”²⁴³, também o não-velamento, aquilo “que a essência privativa da *alétheia* contém de positivo”²⁴⁴, não é um fato perdido nos confins de um passado pré-platônico, em que reinaria presente, simplesmente dada, uma concepção da verdade mais adequada ao próprio ser.

Eis a tese defendida por Catherine Malabou, que vimos acompanhando desde o início deste capítulo: é sob o véu da mutação, das mutações que conferem ao ser, aos entes, ao homem, ao pensamento, ao deus as suas diferentes figuras metafísicas, que acena o esboço disto que, num eventual “para além” da metafísica, se revelará como ser, entes, homem, pensamento, deus – essencialmente transformados. Assim, o que importa mais uma vez enfatizar é que, se a interpretação heideggeriana da metafísica platônica é esse olhar à espreita das mudanças decisivas que iniciam uma tradição, é menos para demarcar uma linha entre um momento anterior e um posterior da história, do que para dar conta do início como algo que, grávido de destino, isto é, pronto a se enviar, a se dar na e como história, vai transpassar de um ponto a outro a tradição, carregando consigo, como pura reserva, essa possibilidade que lhe é originária e constitutiva, e que não é outra senão a possibilidade de (se) transformar.

O que tentaremos mostrar é que exatamente essa perspectiva de uma transformabilidade historial que jamais se esgota num mero *scire per causas*, isto é, que explode a lógica da transformação por derivação a partir de um princípio ou causa primeiros²⁴⁵, é o que confere à compreensão heideggeriana da história o seu caráter radical e, num certo sentido, vertiginoso. Mas ela comporta, ao mesmo tempo, um sentido ambíguo, que a situa no ponto de intersecção entre duas disposições

²⁴² Cf. ainda MALABOU 2004, pp. 84-87.

²⁴³ Ibid., p. 237 (tr.fr., p. 467).

²⁴⁴ Ibid., p. 238 (tr.fr., p. 469).

²⁴⁵ Ver a esse respeito SCHÜRMAN 1982, p. 16.

fundamentais. Uma que constata o fechamento inaugural e progressivo da metafísica sobre si mesma, a impossibilidade por assim dizer de “pular para fora” do esquema e do modo como se esquematizam, epocalmente, os diferentes modos metafísicos de referência ao ser como entidade, como fundo geral e presença constante. Outra que “pressente” o que há de literalmente imenso, isto é, de aberto e indecيدido no movimento em que se forma e transforma a metafísica, e que se pergunta pelo que está em jogo nessa surpreendente maleabilidade do ser a se deixar enformar, nessa maleabilidade com que ele se deixa sucessivamente “marcar” (*prägen*) ao longo da tradição, reconhecendo aí o indício de uma recusa originária à captura total e definitiva, isto é, ao conceito, e liberando portanto as idéias mesmas de fim ou de fechamento da carga totalizante a que elas parecem inicialmente referidas. É nessa ambigüidade não acidental, isto é, no entre-dois em que ela se move, que a noção de um “outro começo” (*anderer Anfang*) pode se anunciar. Em outras palavras, falar em um outro começo é reiterar que a história da tradição se articula nos termos e a partir de uma potência dupla que se declina ora na manutenção figural do mesmo, ora na transformação do mesmo em outro.

É Malabou, mais uma vez, quem resume a coisa de modo admirável: “a aparição do outro *no* mesmo é o tema que ronda, como o seu espectro”²⁴⁶, as leituras heideggerianas das épocas da metafísica como essas múltiplas variações de um único tema, como ecos repercutindo a partir de um primeiro acorde: o da presença convertida em constância, o do fundamento valendo pelo ser. Ela é o outro lado desse horizonte ao qual a *Kehre*, se pudermos dizer as coisas assim, vai justamente se voltar. É de uma espécie de tensão entre o familiar e o estrangeiro, entre o que permanece e o que se desloca, que Heidegger nos fala a todo tempo. E é essa tensão que nos permite considerar as variações do mesmo como sendo *ao mesmo tempo algo de outro* do que meros anexos, meras adições ou superposições que deixariam intacta, intocada a forma metafísica da história. Eis o que é preciso ainda tentar dizer a respeito dessa “mesmidade” (*Selbstigkeit*): ela não é esse nivelamento, essa “varredura”, como já se disse, que arrasta consigo toda possibilidade da diferença. Nem ela reconduz a um fatídico *Selbst* toda chance do encontro, da relação com a

²⁴⁶ Cf. MALABOU 2004, p. 93.

“absoluta alteridade”.²⁴⁷ Cada época da metafísica explode, em alguma medida, a vocação da metafísica para o mesmo. Cada época não apenas reformula a forma inaugural da presença, o jogo de substituição do móvel e fugidio pelo fixo e estável. Cada época não só dá prosseguimento ao trajeto decidido no início, ela ao mesmo tempo rompe e modifica, sutil mas profundamente, essa mesma lógica de remanejamento, o processo de “remodelagem entitativa” da essência ao qual ela parece destinada. Sem essas rupturas (aparentes ou não), sem as oscilações e os deslizamentos no percurso que fornecem à história os seus relevos epocais, o movimento da metafísica não seria propriamente um. Numa continuidade indiferente, ele se reduziria a uma simples sucessão de problemas e conceitos filosóficos. Mas é o contrário disso que Heidegger parece dizer.

Na conferência *Tempo e ser*, Heidegger escreve que somente a atenção ao modo como o ser propriamente se dá pode liberá-lo do estatuto que a época moderna freqüentemente lhe atribuiu como o “mais vazio dos conceitos vazios”, o “absolutamente abstrato”. Essa nova atenção, lemos logo em seguida, supõe que se tenha em vista “a riqueza da transformação (*den Reichtung der Wandlung*) disto que se nomeia com suficiente imprecisão: ser”²⁴⁸. A questão é então a de saber se não é justamente dessa riqueza de transformação, das mudanças e das metamorfoses que originariamente transitam no domínio do ser pensado como acontecimento (*Ereignis*), que pode advir a chance de uma ruptura com essa forma de pensar e de ver, com essa forma do pensar como “ver”, que, segundo Heidegger, governa a metafísica de um extremo ao outro de seu percurso. E não é ela que provavelmente está em jogo nesse salto (*Sprung*) ao qual Heidegger se refere muitas vezes, e que ele diz ser mesmo necessário, mas que não é um pulo por cima da sombra do metafísico (o que é de

²⁴⁷ A expressão é de Jacques Derrida e se encontra numa entrevista concedida a Dominique Janicaud, publicada no segundo volume de *Heidegger en France*. Eis o que diz Derrida na passagem em questão (a pergunta diz respeito precisamente à visão heideggeriana da história, ao problema de saber se o “envio destinal” tematizado por Heidegger seria um “envio único”): “O Ser conta, o que quer que se diga a respeito. É o Ser, diferente do ente, diferente do conceito de ser, que reúne e que concede o *lesein* e a *Versammlung*, e é lá que as coisas se decidem. Mesmo sentindo a necessidade e a força desse pensamento, eu resisto a ele do lado daquilo que não se deixa mais reunir. (...) o fato de resistir ao ajuntamento pode ser sentido como uma penúria, uma infelicidade, uma perda – a deslocação, a disseminação, o não-estar-em-casa, etc. – mas é também uma chance. A chance do encontro, da justiça, da relação à alteridade absoluta.” Cf. JANICAUD 2001, p. 116-119.

²⁴⁸ HEIDEGGER 1962a, p. (tr.fr., p. 199).

resto impossível) e, sim, um recuo para dentro dele, uma experiência feita dele e com ele dos tesouros das suas “fontes inesgotáveis”?²⁴⁹

*
* *

Vimos neste capítulo que a *paidéia* platônica, o evento de formação que instala o começo da filosofia no Ocidente e o começo do Ocidente como filosofia, é o fruto de uma “decisão” (*Entscheidung*) que concerne ao ser e à verdade. Essa decisão, que, como vimos também, não coincide com qualquer idéia de arbítrio ou deliberação, cinde (*scheidet*) literalmente o caminho em que passa a se mover o pensamento metafísico, fixando o ser na figura da causa e do fundamento, projetando para a verdade a imagem da justeza e da correção. A decisão é, ao mesmo tempo, a dimensão capaz de franquear o espaço de jogo de uma longa época em que a metafísica poderá fazer história. O que propriamente aí se decide são as formas do ser, dos entes, da verdade, do homem, do pensamento, do deus na metafísica. A “obra” que realiza e consoma a história da metafísica é a fixação sempre mais certa e segura dos princípios segundo os quais ser e homens, pensamento e verdade, deus e os demais entes, recuperam a cada vez, sob figuras diversas mas sobre o solo de uma proveniência comum, a direção aberta, isto é, decidida no início. Pensar o caráter mais próprio desse “fazer” e desse “obrar” é, já dissemos, um dos motivos que nos orientam neste trabalho.

No próximo capítulo, seguiremos com Heidegger alguns dos principais marcos do que vimos chamando aqui, junto com Catherine Malabou, o movimento ou a travessia da metafísica. A questão que deve nos guiar é a de em que medida as etapas dessa travessia constituem verdadeiras transformações ou apenas “reformas”

²⁴⁹ Em *O Princípio de razão*, Heidegger fala desse “salto”, que constituirá a terceira das “junturas” (*Fügungen*) tratadas nos *Beiträge zur Philosophie*, como sendo uma “partida” (*Absprung*). Mas ele precisa o sentido desse “partir”, mostrando que não se trata aí de um abandono: “O salto do pensamento não deixa atrás dele aquilo de que ele parte, mas dele se apropria de um modo mais original.” No mesmo parágrafo, a história é designada como um dom (*ein Gewähren*) cujos tesouros (*Schätze*) podem permanecer muitas vezes intocados, mas cujas “fontes inesgotáveis” (*unerschöpflichen Brunnen*) podem sempre despertar um pensamento a vir rememorar-las. Cf. HEIDEGGER 1957, pp. 106-107 (tr.fr., pp. 146-147).

ou reformulações dessa forma de figurar o ser que inaugura a (e se inaugura como) metafísica. Mais para a frente, duas outras questões se ligarão diretamente a esta: a primeira pergunta sobre se e de que maneira nos seria propriamente dada a chance de um abandono do que chamamos a forma metafísica da história, isto é, em que medida pode haver superação do modo de ver e conceber o ser que define a metafísica desde Platão. A segunda, essencialmente ligada à primeira mas sem se confundir com ela, pergunta sobre a possibilidade de um abandono da forma tradicional de ver e conceber a própria história, isto é, do tipo de representação do mundo histórico que atravessa a história do Ocidente desde a época moderna. Ambas nos guiarão nas próximas etapas deste trabalho.