
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A relação entre Phýsis e Alétheia no pensamento de Heidegger

The relationship between Phýsis and Alétheia in Heidegger's thought

Felipe Barboza Mandato *

 <https://orcid.org/0009-0008-6208-4955>

Resumo: O presente trabalho procura percorrer o itinerário de Heidegger em torno do conceito grego de natureza (*phýsis*). Para tanto, como caminho a ser percorrido, tencionou-se compreender a relação da metafísica com o esquecimento da experiência originária de natureza. Em um segundo momento, procurou-se ver em que medida o sentido da natureza (*φύσις*) presente no pensamento aristotélico ecoa o sentido originário de *phýsis*. Por fim, procurou-se investigar como a *phýsis*, vista desde sua manifestação, se mostra num nexó essencial com a verdade (*Alétheia*).

Palavras-chave: Verdade; Natureza; Metafísica; Heráclito; Heidegger.

Abstract: *The aim of this paper is to examine Heidegger's engagement with the Greek concept of nature (phýsis). In order to achieve this, the objective was to comprehend the relationship between metaphysics and the forgetting of the original experience of nature. Secondly, it was investigated to what extent the sense of nature (φύσις) present in Aristotelian thought echoes the original sense of phýsis. Finally, it was investigated how phýsis, seen from its manifestation, shows itself in an essential link with truth (Alétheia).*

Keywords: *Truth; Nature; Metaphysics; Heraclitus; Heidegger.*

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

1. Palavras iniciais

Desde o projeto da Ontologia Fundamental que marca a obra *Ser e tempo* (1927), até após a década de 1930, período caracterizado pela virada (*Kehre*), Heidegger empreendeu um confronto direto com a tradição filosófica. No empenho deste confronto, estabeleceu a *Destruktion*, a proposta metodológica de uma destruição da ontologia tradicional. Mas, o que vem a ser essa destruição? Ela consiste numa tentativa de desobstrução da passagem para as fontes originais, de modo a conquistar um acesso à experiência fenomenológica. Assim, se essa necessidade impera, é porque a tradição historicamente constituída obstruiu a passagem para as fontes chamadas originais, de modo que se tornou patente o esquecimento do ser. Portanto, um empreendimento de grande envergadura é proposto por Heidegger em seu confronto com a tradição.

Sob o potentado da tradição encontra-se o ser do homem, o *Dasein*. O *Dasein* ou *Presença* encontra-se de saída sob as sedimentações constituídas tradicionalmente. Mas, curiosamente, somente porque é histórico e já se encontra na e com a tradição, é que pode vir a destruir ou superar a ontologia vigente. Em *Ser e Tempo*, Heidegger é assertivo: “A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica”¹. Porém, quem é esse ente capaz de desobstruir as sedimentações e se colocar sob a experiência do originário? Nas discussões preparatórias da analítica do *Dasein*, Heidegger afirma que “a essência da presença está em sua existência”². Ele é alguma coisa que deve se realizar no âmbito da existência. A partir da analítica existencial, o filósofo germânico interpreta e descreve fenomenologicamente a estrutura deste ente pensante que é o *Dasein*. Privilegiado com o dom do pensamento, o ente em questão é interpretado e descrito como sendo essencialmente um ter de ser (*Zu-sein*), consistindo, portanto, num ente que deve se responsabilizar por si mesmo, devendo ‘fundar a si mesmo’.

Além disso, outro aspecto importante é que o ser do homem não está solto no espaço, vagando sem qualquer referência; antes, ao contrário, ‘está lançado’ sob uma espécie de força gravitacional que não o permite flutuar por aí. De acordo com o desenvolvimento do §12 de *Ser e Tempo*, o *Dasein* é descrito e interpretado por Martin Heidegger enquanto um ente cuja

¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 57-65.

² *Ibidem*, p. 85.

constituição é a de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), de modo que ele já se encontra situado no mundo junto aos entes (intramundanos). Quer dizer, na medida em que existe e é no mundo, o *Dasein* está em constante lida com os entes. E justamente porque o *Dasein* ek-siste faticamente em vista de um sentido existencial e de suas possibilidades, é que pode vir a descobrir os entes. Mas, tal possibilidade de descoberta das coisas só é possível em vista da constituição do próprio *Dasein*. Em sua existência fática, o *Dasein* é essencialmente abertura, de modo que seu “comportamento está patentemente aberto para o ente”³. Somente a partir deste nexos unitário com o mundo, é que vem compreender ser e descobrir originariamente os entes intramundanos. Em certa altura de *Ser e Tempo*, §44, Heidegger afirma:

A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do encobrimento. A descoberta fática é, ao mesmo tempo, um roubo. Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade, valendo-se de uma expressão privativa (ἀ-λήθεια)?⁴

Da perspectiva da Heidegger, há um nexos entre o *Dasein* e a verdade como desencobrimento (ἀ-λήθεια)⁵. “Ele é o lugar do desvelamento” – diz Pierre Aubenque em certa ocasião. Aqui, a percepção do ser do homem que conduz à compreensão está fundamentada no próprio acontecimento, na verdade⁶, na realidade do fenômeno. Porém, ainda no parágrafo assinalado, podemos ver que não somente a abertura é constitutiva do *Dasein*, mas, igualmente, o fechamento e o encobrimento. Isso possibilita Heidegger concluir que o ser do homem está igual e originariamente na verdade e na não verdade. Abertura e fechamento constituem a essência desse ente pensante. Na experiência da verdade (ἀ-λήθεια), do encobrimento para o desencobrimento, aquilo que se mostra é passível de ser distorcido e de voltar ao encobrimento. Oriunda de sua constituição enquanto abertura e

³ HEIDEGGER, M. *A essência da verdade*. In: *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 196.

⁴ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 293.

⁵ Reiner Schürmman diz que “*aletheia* designa exatamente a compreensão, a interpretação pela qual o *Dasein* abre o seu próprio âmbito, um mundo onde as coisas devem se mostrar elas mesmas”. CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 131.

⁶ No fragmento 65 do Protréptico, Aristóteles diz ser a verdade a função suprema da alma. Mais adiante, nos fragmentos 90 e 101, o estagirita diferencia o estado de vigília do estado do sono. Enquanto neste estado os enganos, ilusões e ficções se dão, no estado de vigília, a alma está para a verdade.

fechamento, essa experiência fática do *Dasein* é em verdade uma experiência de finitude, de condicionamento existencial.

Assim, tomando o *Dasein* como ponto de partida, convém seguir para a destruição ou desobstrução das sedimentações desse “sítio arqueológico” da metafísica. É necessário um movimento que volte à experiência originária, para que, enfim, se possa ver para além (ou aquém) dos pressupostos escondidos na e pela metafísica. Por fim, após a proposta de *Ser e Tempo*, um outro termo aparece entre os seus trabalhos: superação. Superação da ontologia tradicional compreendida enquanto metafísica⁷. Vale pontuar que a tradição filosófica é, na visão de Heidegger, pura e simplesmente ontologia. Metafísica, portanto, nesse sentido, vai ser compreendida como aquele saber que se pergunta pelo ente; como aquela episteme que investiga o ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν).

2. O confronto com a tradição: o caso do ser como presença constante

Como vimos, Heidegger envereda para uma destruição ou superação da metafísica no intuito de desobstruir os caminhos que conduzem à experiência originária do ser. Nos meandros de tal tarefa, Heidegger se ocupa de fazer uma hermenêutica da tradição fundadora do Ocidente. Em verdade, nessa história fundadora, dois dos principais expoentes da filosofia clássica, Platão e Aristóteles, se ocuparam em grande medida em interpretar e delimitar a essência disso que é o ente (τὸ ὄν). Eles procuraram oferecer uma resposta, cada um a seu modo, sobre a essência das coisas. Mas, afinal, o que significa essência? A essência diz aquilo que algo é. Por exemplo, podemos pensar que a televisão é, que o carro é, ou mesmo podemos pensar que o livro é. Assim, independente das particularidades deste ou daquele carro, digamos, de seu modelo, um carro é, em todos os casos, possuidor de uma forma universal. O carro particular é possuidor de um paradigma de carro. O que está em jogo com a essência, é a universalidade formal. Doravante, a essência diz igualmente o caráter duradouro ou permanente de algo. Aqui, durar ou permanecer tem a ver com o tempo. Heidegger expressa:

⁷ Sobre a proposta de uma modificação no seio da destruição ontológica, Pierre Aubenque tece o seguinte comentário: “Não é o caso, pois, de descartar a metafísica, mas de sustentá-la, isto é, de aceitar o esquecimento do ser que ela implica, sabendo que esse esquecimento do ser corresponde à verdade escondida na metafísica e, através dela, à verdade do ser. AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.51.

O *o-que* algo é, o *ser-o-que* (τὸ τί εἶναι), por exemplo, uma casa ou um homem, é aquilo que está *constantemente presente* no que é interpretado discursivamente. O *constante* em todas as casas, por mais diversas que elas sejam, é *o-que* elas são, “casa”; e inversamente: o *o-que* elas são, as casas, em toda a sua diversidade e transformação, é o constante.⁸

Segundo Heidegger, para essa tradição ontológica, o que algo é, o seu ser-o-que, é o que se mostra como o “constantemente presente”. O ser como ‘o constante’ é o elemento que povoou e atçou o pensamento de Heidegger – daí sua tarefa de pensar o esquecimento do ser. Na metafísica, quando se enuncia o ser de alguma coisa, se concebe a coisa como estando diante, como estando presente, como algo que independe, por assim dizer, das circunstâncias, do mundo sensível e passageiro, da temporalidade. O ser ganha contornos e sentido de incondicionalidade. O que uma coisa é, o que algo é enquanto é, consiste justamente naquilo que está sendo constantemente. Repetindo: para Heidegger, a partir das figuras de Platão e Aristóteles, o ser foi interpretado como o que constantemente se apresenta. Sendo assim, pelo fato de a metafísica antiga se desenvolver dessa maneira, ela promove a obstrução das sendas que conduzem à experiência fenomenológica do ser. Na medida em que sua atenção está totalmente voltada para aquilo que “permanece de pé” ou “à vista”, ela perde de vista o que se ocultou.

Essa é a situação em que se encontra Platão, justamente no ponto em que concebe a essência enquanto *idéa*⁹. Na obra *A República*, por exemplo, nota-se que a essência ou ser de algo é apreendido somente na medida em que há o movimento dialético-pedagógico de condução da alma “para cima”, movimento que visa retirá-la do devir e conduzi-la ao ser verdadeiro (τὸ ὄν)¹⁰. O devir, o mundo das imagens, nada possui de “verdadeiro ser”. No *Fédon*, outro diálogo tido como fundador da metafísica ocidental, lemos que somente em se libertando do corpo, da prisão, é que a alma poderia aceder à essência das coisas, ao ser em si. À semelhança de como ocorre na *República*, a alma (ψυχῆς) carece de uma purificação a fim de aproximar-se do que é puro (da causa em si).

⁸ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p. 81.

⁹ Catalin Partenie e Tom Rockmore comentam: “In Heidegger’s opinion, this Platonic “distortion” of the early Greek understanding of *phusis*, *alêtheia*, and *logos* is the source of all later “distortions” of the original Greek conception of being”. PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005, p. xxi.

¹⁰ PLATÃO. *A República*, 527 b-c.

A necessidade de uma purificação da alma se dá em virtude de haver perturbação, o que, por sua vez, decorre do fato de a alma estar se servindo do corpo e dos sentidos para a compreensão do real. Na sequência do diálogo, Sócrates continua seu raciocínio sobre a alma e o processo de conhecimento, quando então afirma o seguinte: “quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo”¹¹. Quando a alma se direciona para o que se comporta do mesmo modo, o que é sempre igual, puro, nada mais faz do que “tocar” a causa, a essência das coisas. Por fim, ainda sobre a consideração acerca do âmbito suprassensível, temos um famoso discurso de Sócrates no *Fedro*, ocasião em que diz assim:

Este lugar supraceleste nem ainda o celebrou em hinos nenhum poeta deste mundo, nem jamais o fará de modo digno. E eis como ele se tem.; pois em suma o que é verdadeiro deve-se ousar dizer, sobretudo quando sobre verdade se está falando: pois a essência que sem cor, sem figura, sem tato, no entanto realmente é; a que só pelo piloto da alma, o intelecto, pode ser contemplada; a que é patrimônio da verídica ciência, este é o lugar que ela ocupa.¹²

Aqui, a consequência de uma interpretação se impõe: o ser verdadeiro (ἀληθές ὄν) não pode ser apreendido *plenamente* no mundo físico, sensível, mas apenas no suprassensível. Na passagem supracitada, notamos que o lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον) está em conexão direta com o verdadeiro (ἀληθές) e com a essência (οὐσία) do que realmente é (ὄντως οὐσα). O devir, com a geração e corrupção das coisas naturais, não poderia servir enquanto um meio seguro para a inteligibilidade das coisas. Platão não fica, à exemplo dos pré-socráticos, na dependência ou à mercê do vir a ser da φύσις, i.e., do mar da multiplicidade fenomênica. A partir do embate com os filósofos pré-socráticos, como podemos ver no *Fédon*, Platão chegou à percepção de que o âmbito sensível padece de uma insuficiência, pois não se pode encontrar a causa verdadeira das coisas a partir dele.

A embarcação de Platão dá uma guinada para o âmbito da causa verdadeira, para aquilo que, na sua construção, não está sujeito à variação. Nesse sentido, é no mundo inteligível, no mundo “invariante”, que o ser enquanto ιδέα ganha lugar. Em dada ocasião, numa interpretação da *República*, o autor de *Ser e Tempo* afirmou: “Desde a interpretação do

¹¹ PLATÃO. *Fédon*, 249 d.

¹² PLATÃO. *Fedro*, 247 c-d.

ser como *ιδέα*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica”¹³. Com Platão, a *ιδέα* surge como a substância ou essência, como a causa propriamente dita da natureza (*φύσις*). Assim, o filósofo alemão entende acontecer com e a partir de Platão uma mudança de rumo na história da filosofia ocidental. Por essa razão, ainda em referência ao ateniense, Heidegger afirma: “com a interpretação do ser como *ιδέα* começa a filosofia enquanto metafísica”¹⁴.

Na *Metafísica*, considerada outra obra fundacional para o Ocidente, Aristóteles busca ou propõe uma ciência capaz de responder sobre o *ὄν ἢ ὅν*. No livro Γ (IV), Aristóteles se expressa assim: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”¹⁵. Essa ciência (*θεωρεῖ*)¹⁶ tem por objeto de suas investidas e investigações as causas primeiras (*ἀρχῆς αἰτίων*). Quer dizer, perguntando pelo *ὄν ἢ ὅν*, pelo ente enquanto ente, o discípulo de Platão avança igualmente numa busca pelo princípio ou causa da *φύσις*. É a pergunta pela entidade do ente que está em questão. Doravante, algo curioso há de se notar tanto em Platão quanto em Aristóteles: se na obra platônica, o aspirante a filósofo deve passar por uma espécie de ascese rumo ao inteligível, a fim de apreender a *ιδέα*, para Aristóteles, na passagem que citamos, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios das substâncias por meio de uma ciência que lhes corresponda. Assim, na *Metafísica* de Aristóteles, à semelhança da metafísica de seu mestre, há algo que se põe acima do físico (*τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω*), devendo ser buscado a partir de um método adequado para se conhecer o ente enquanto tal.

Como se argumenta na *Metafísica* aristotélica, a ciência responsável pelo estudo do *ὄν ἢ ὅν* deve primeiramente se dedicar àquilo que é, procurando explicar e apreender isso mesmo que é o universal, o que é comum a todos (*τὸ κοινόν*). No entanto, à guisa da interpretação de Heidegger, ele afirma esse *ὄν ἢ ὅν* significa também “ente no sentido

¹³ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do Caminho*, p. 247.

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 618.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1003 a 20-25. Utilizaremos aqui a tradução de Giovanni Reale.

¹⁶ Pierre Aubenque comenta: “O livro Γ começa com uma definição incontestavelmente “ontológica” da metafísica. A ciência “buscada” é aí claramente oposta às ciências particulares, e seu objeto, o ser enquanto ser, aos gêneros determinados do ser”. AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução e revisão técnica: Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2009, p. 362.

supremo e, por isto, divino”¹⁷. Ademais, esta ciência teórica é chamada, inclusive, de ciência da verdade, pois, como diz Aristóteles: “cada coisa possui tanto de verdade quanto de ser”¹⁸. Na fala de Aristóteles, ser e verdade se encontram no plano daquilo que está para além do físico. Assim, o ente enquanto tal, *per si*, não é apreendido pela sensibilidade, mas por uma ciência ou sapiência (ἐπιστημονικόν) capaz de se perguntar e determinar a causa ou princípio das coisas. No livro *Zeta da Metafísica*, o estagirita afirma:

Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância (...) o ser primeiro, ou seja, não um ser particular, mas o ser por excelência é a substância.¹⁹

Daí o filósofo ser aquele que deverá conhecer as causas e os princípios da substância (οὐσία)²⁰. Dessas duas afirmações, se depreende que a substância de algo é o seu ‘ser primeiro’, ao passo que esse ‘ser primeiro’ não é nenhum ser particular. Por isso, Heidegger entende que para a pergunta acerca do ente enquanto ente, a ontologia antiga ofertou como resposta a interpretação do ser no sentido do geral, universal, uno. O mais verdadeiro, a essência ou substância, é aquilo que está constantemente presente no ente que se mostra. Como foi dito bem mais acima, nessa interpretação metafísica do ser, o caráter da “duração” ou “perduração” se impõe. Na filosofia clássica, com a idéia de Platão e com a οὐσία aristotélica, o Ser remete para a existência de um “mundo real”, de uma realidade em si, de algo em si. O ser verdadeiro, nesse caso, não carrega as marcas do tempo e da finitude, não é transitório; o que é verdadeiro, o que possui a qualidade de essência, portanto, é o que não se conhece pelo signo do tempo, mas pelo signo da eternidade. Ser é o que, na metafísica de Platão e de Aristóteles, aponta para o derradeiro, para a causa, para o fundamento.

Sobre essa noção de substância como presença constante, numa prelação de 1930, Heidegger nos remete a outros dois termos: παρουσία e ἀπουσία. O filósofo germânico

¹⁷ HEIDEGGER, M. *A Introdução a “O que é metafísica”*. In: *Marcas do Caminho*. p. 391.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, II, 993 b 1-30. Giovanni Reale comenta essa passagem, afirmando: “A verdade não depende do pensamento (do sujeito) mas do próprio ser. – Como para Platão, também para Aristóteles a verdade e, portanto, o conhecimento das coisas, é proporcional ao seu ser”.

¹⁹ *Ibidem*, VII, 1028 a 13-35.

²⁰ Sobre o significado de *ousia*, Enrico Berti esclarece: “Normalmente, traduzimos *ousia* por “substância”; alguém desejaria traduzir por “essência”, outro, por “entidade” [...] Do ponto de vista gramatical, *ousia* é o substantivo abstrato que deriva do verbo “ser”: *on, ousa, on*. De *ousa* decorre *ousia*, que já era um termo usado por Platão a fim de indicar aquilo que é, em sentido forte, permanente, estável”. BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. p. 67.

afirma que essas duas palavras são duas construções linguísticas a partir da οὐσία. Por um lado, a παρουσία remete à chegada de algo, algo que vem à presença. Por outro lado, ἀπουσία remete à ausência, ao retraimento de algum ente que não chega à presença. Todavia, foi justamente esse sentido de οὐσία como presença constante (παρ-ουσία) que se destacou na tradição filosófica conhecida como metafísica. Nas palavras de Heidegger: “Οὐσία significa propriamente – quer de maneira acentuada ou não – sempre παρουσία”²¹. Deste modo, enquanto ciência do ser enquanto ser, a metafísica seguiu o curso de uma decisão (pela presentidade ou entidade do ente) que se desdobrou na obliteração do acontecimento da verdade do ser. Por essa razão, Heidegger afirma: “o ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade”²².

Enquanto a ontologia tradicional tem seu enfoque direcionado para o ente supremo, argumenta Heidegger, ela “visa ao ente na totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente”²³. Essa troca de um pelo outro é, no fundo, uma confusão generalizada que marca a história da metafísica ocidental. Mas essa mencionada confusão não é outra coisa senão o esquecimento do ser, o que, por sua vez, nada mais é do que o esquecimento da diferença ontológica (*Ontologische Differenz*). Para Heidegger, esta diferença, agora esquecida, “denomina o solo e o “fundamento” de toda ontologia, e por isso, de toda metafísica”²⁴. De certa maneira, tanto o ateniense quanto o estagirita contribuíram para essa obliteração do ser como acontecimento da verdade. Durante o curso sobre Heráclito, Heidegger diz:

De Platão a Nietzsche, a metafísica que se pergunta pelo ente à luz do ser vive o dia a dia. Devemos, no entanto, saber que na chamada “questão do ser”, esta em que o ser permanece nele mesmo, inquestionado e, sobretudo, inquestionável, não só não se pergunta pelo ser, como também a metafísica nunca pode se colocar a questão do ser.²⁵

²¹ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova; revisão: Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p. 82.

²² HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, p. 77.

²³ *Ibidem*, p. 80.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 604

²⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 111.

É em vista dessa situação que o *Dasein*, enquanto não somente um ente privilegiado porque pensa o ser, mas sobretudo porque está destinado a ele, deve descobrir o que outrora foi encoberto pela tradição ontológica. Nesse intuito, a partir das décadas de 1930 e 40, Heidegger procura cada vez mais dialogar com os antigos sobre a questão do ser, bem como procura privilegiar o acontecer do próprio ser em sua verdade. Quer dizer, se a metafísica foi responsável pelo esquecimento do ser, ou o esquecimento da diferença ontológica²⁶, é necessário ajustar as velas da embarcação a fim de se dar uma guinada para dentro da metafísica, tanto para retomar o solo de onde brota a diferença, quanto para iluminar o caminho e superar as sedimentações. Somente assim, pois, se conquistará um modo de acesso à experiência fundamental do ser em seu desvelamento, em sua verdade. Ou, como Heidegger vai dizer: clareira do ser.

3. O eco da *phýsis* mais original em Aristóteles

Não obstante Heidegger ter situado Aristóteles entre aqueles filósofos que contribuíram significativamente para o pensamento do ser como presença constante e para o esquecimento do ser (da diferença ontológica), um fato há de se notar: Heidegger fita em Aristóteles o eco de uma compreensão originária da natureza. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, curso realizado entre os anos 1929-30, Heidegger já se debruçava, ao menos em alguma medida, sobre a noção de natureza segundo os pensadores originário e segundo Aristóteles, buscando apreender a partir daí o sentido da palavra φυσικά por detrás da conhecida palavra μετὰ τὰ φυσικά. Φύσις, nessa ocasião, era já entendida pelo alemão de acordo com o sentido comum do mundo grego, como aquilo que vem à tona, surgindo, vigendo, crescendo de si e para si. Nas palavras de Heidegger:

A φύσις aponta para esta vigência total, a partir da qual transcorre o vigor do próprio homem e da qual ela não é senhor. Esta vigência, contudo, o transvigora e revigora, a ele, o homem, que sobre ela já sempre se pronunciou. O que ele entende – por mais enigmático e obscuro

²⁶ Em uma crítica a Heidegger, Enrico Berti compreende que Aristóteles conhecia a diferença ontológica, mas, no final das contas, sua pesquisa não estava centrada na tematização da diferença, mas sim em buscar as causas e princípios. Outra crítica de Berti se refere à acusação por parte de Heidegger de que Aristóteles teria contribuído com o esquecimento do ser e com a onto-teologia. Cf. BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*, pp. 95-6.

que isso possa ser em particular – se aproxima dele, o suporta e assola como é: φύσις, o vigente, o ente total.²⁷

Ainda segundo as palavras de Heidegger, φύσις é alguma coisa para o qual o homem está remetido diretamente, de modo que, enquanto homem, já está posto diante dela, devendo se pronunciar²⁸ a respeito, devendo desencobrir por meio do *logos*. Por ocasião da preleção, à medida em que discorre sobre o sentido mais originário e ambivalente de φύσις, sentido que remontaria aos φυσιολόγοι, Heidegger menciona também a φύσις tal como pensada por Aristóteles. Curiosamente, porém, afirma que somente a partir de Aristóteles teria surgido uma ἐπιστήμη φυσική, uma ciência que se pergunta pela causa, pelo primeiro motor e, em última instância, pelo divino²⁹. Porém, foi apenas no final da década de 30 que Heidegger dedicou-se em grande medida à *Física* Aristotélica, de modo a pensar e apreender o seu sentido e, principalmente, interpretar a noção de privação presente na obra do estagirita.

Segundo Franco Volpi, como resultado da última confrontação entre Heidegger e o mestre estagirita, temos o texto *A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles*. Escrito em 1939 e publicado na década de 50, Heidegger se debruçou sobre o livro que, para ele, é “o livro fundamental da filosofia ocidental, um livro velado e, por isto, jamais pensado suficientemente até o fim”³⁰. Nessa fase de seus estudos, em grande medida influenciado pelo poeta Hölderlin, Heidegger procurou conquistar o sentido originário de natureza, de modo que se pôs não somente a iluminar o pensamento e o conceito de φύσις segundo Aristóteles, mas se propôs igualmente a interpretar o sentido da φύσις como aquilo que comporta tanto o desvelamento quanto o desvelamento, ou seja, a verdade. Mas, o que é que diz Aristóteles?

Na *Física*, livro II, o estagirita procura a partir da ciência do ente (ἐπιστήμη ὄντα), um modo capaz de questionar e responder, bem como delimitar qual o princípio (ἀρχή) próprio à φύσις, aos entes (τα ὄντα) no devir (γίγνομαι). Cabe assinalar, de início, que a φύσις é admitida por Aristóteles como “princípio de movimento”. Porém, cabe a pergunta: o

²⁷ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 36.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³⁰ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles*. In: *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 254.

princípio de movimento é intrínseco a todos os entes? No capítulo primeiro do livro II da *Física*, Aristóteles estabelece uma distinção entre os entes por natureza e os entes por outras causas. Por seu lado, os entes naturais (φύσει ὄντα) possuem, por natureza (φύσει), o mesmo princípio de movimento e repouso³¹, sendo então passíveis de movimento (κινήσις) e repouso (στάσις). Por outro lado, os entes que são produzidos, tais como os entes resultantes da técnica (τέχνη ὄντα), não possuem em si “o princípio ou causa do movimento”. Sobre os φύσει ὄντα, Aristóteles argumenta:

Além disso, a natureza, tomada como vir a ser é processo em direção à natureza. Ela não é como a cura, que se concebe como processo não direção à arte curativa, mas em direção à saúde. De fato, é necessário que a cura proceda da arte curativa. Mas não é desse modo que a natureza se comporta para com a natureza; pelo contrário, aquilo que nasce, enquanto nasce, vai de algo em direção a algo.³²

Aristóteles nos afirma que, enquanto surge, a natureza vai em direção à natureza, sendo esse o seu modo de ser, o modo como se comporta. Enquanto processo (γένεσις), os φύσει ὄντα carregam consigo o princípio de produção, de modo que vem a se encaminhar sempre para um fim determinado. Numa outra passagem da *Física*, livro II, é dito que “a natureza dos que possuem em si mesmos princípio de movimento é a configuração e a forma”³³. Quer dizer, tais φύσει ὄντα despontam sempre em direção à configuração (μορφή) e à forma (εἶδος). O εἶδος, a forma, é o em vista do que cada ente natural se direciona, e que, curiosamente, é ‘muito mais’ φύσις (natureza ou essência) do que a matéria (ύλή)³⁴. Aqui, aparentemente, se trata da prioridade da forma ou ato (ἐνέργεια) em relação à potência (δύναμις).

O direcionamento ou para quê por meio do qual a matéria é posta numa configuração ou perfil, é chamado de finalidade (τέλος). Conforme a interpretação de Heidegger, chegar ao τέλος é, por assim dizer, chegar à plenitude de uma realização. Assim, enquanto a φύσις é um vir a ser para um fim determinado, ela vai em direção à sua própria plenitude. Porém,

³¹ ARISTÓTELES. *Física*, II, 192 b 8-31. Utilizamos aqui a tradução comentada de Lucas Angioni.

³² *Ibidem*, II, 193 b 12.

³³ *Ibidem.*, II, 193 b 3

³⁴ Aqui indicamos a doutrina do *hilemorfismo* de Aristóteles. No livro Θ da Metafísica, capítulos 7, 8 e 9, Aristóteles desenvolve as noções de matéria e forma, bem como enfatiza a prioridade ou precedência da forma sobre a matéria.

quanto aos entes resultantes da técnica, o princípio ou causa é extrínseco. Nos τέχνη ὄντα, é o artesão ou artista quem produz o efeito sobre determinado ente, pois, justamente à medida em que produz um utensílio, já concebe a finalidade, a instrumentalidade. Esse processo implica em que a ὕλη necessária para edificação, como, por exemplo, a madeira, seja já direcionada para uma μορφή ou εἶδος, por exemplo, a forma de cama. Sobre a arte, o estagirita vai dizer:

Toda arte se relaciona se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir em conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas).³⁵

Na *Ética a Nicômacos*, a τέχνη é compreendida como uma atividade criadora, um modo de fazer alguma coisa existir, vir a ser. O estagirita diz que o princípio ou causa envolvidos na arte não está na coisa feita, produzida, mas em quem faz, no artesão, no agricultor, médico, construtor etc. Todavia, como isso se explica? Na *Ética a Nicômacos*, o estagirita nos fala sobre o modo pelo qual a alma pode chegar ao conhecimento da verdade, afirmando que a alma é dotada de razão (λόγον ἔχον), de racionalidade. Acontece, no entanto, que essa alma dotada de racionalidade se subdivide em dois âmbitos, a saber, no âmbito do ἐπιστημονικόν (ciência/sabedoria) e no âmbito do λογιστικόν (deliberação/reflexão)³⁶. No âmbito do λογιστικόν, da deliberação e reflexão, a ψυχή é capaz não só de deliberar em vista de uma determinada ação, mas, à medida em que a τέχνη pertence também ao âmbito do λογιστικόν, ela é capaz de igualmente deliberar com vistas a um determinado produzir (ποίησις).

Acerca do produzir da τέχνη, Aristóteles afirma: “a arte (...) é uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar”³⁷. A τέχνη, desse modo, está pela alma orientada para a verdade (ἀλήθεια), de modo que Aristóteles a inclui entre os cinco modos pelos quais a alma (ψυχή) realiza ou alcança a verdade. Realizar a verdade implica em um modo de descoberta ou desencobrimento por meio racionalidade da

³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 1140a.

³⁶ *Ibidem*, VI, 1139a.

³⁷ *Ibidem*, VI, 1140a 15-20d.

ψυχή. Não obstante, como vimos, se os entes naturais têm a ἀρχή em si, qual é, afinal, a ἀρχή dos entes produzidos pela τέχνη? Na τέχνη, é a ψυχή deliberante quem conduz o ente para uma determinada produção, para um certo modo de desvelamento (αληθεύειν) do ente. Significa, assim, que o princípio ou causa desses entes deve ser entendido à luz da relação entre ψυχή-αληθεύειν-ποίησις.

Em *A questão da técnica* (1953), Heidegger afirma ser a técnica não apenas um meio para um fim, um *instrumentum*, mas em aparente consonância com Aristóteles, Heidegger a considera ser um modo de fazer aparecer ou deixar aparecer alguma coisa. Ela própria é um modo de descoberta dos entes, pondo em obra a verdade: “Ela vige e vigora no âmbito onde se dá o descobrimento e o desen-cobrimto, onde acontece ἀλήθεια, verdade”³⁸. Como a verdade é uma função da alma³⁹, é somente ela que, enquanto deliberando e escolhendo, põe em obra alguma coisa de acordo com uma forma (εἶδος). Ainda sobre a τέχνη ser uma forma de αληθεύειν, de desencobrimento (*Unverborgenheit*), Heidegger expressa: “Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora noutro perfil”⁴⁰. Portanto, o produzir da τέχνη é um desvelamento (αληθεύειν) do ente. Sobre essa capacidade de fazer aparecer da arte, Heidegger diz: “Na obra, é o acontecimento da verdade que está em obra e, precisamente, no modo de uma obra”⁴¹.

Contudo, para Heidegger, a φύσις é também entendida como uma forma de ποίησις, no que afirma: “A φύσις é até a máxima ποίησις. Pois o vigente φύσει tem em si mesmo (ἐν ἑαυτῷ) o eclodir da produção”⁴². A afirmação deriva do fato de a φύσις ser o vigente que vige como aquilo que está em uma espécie de realização em vista de sua forma (εἶδος), de seu acabamento e finalidade (τέλος). Por isso, a partir da leitura da *Física*, Heidegger afirma: “a φύσις é curso como emergência para um emergir, e, assim, em todo o caso, um re-tornar-em-si para si que continua sendo um emergir”⁴³. Na visão do filósofo germânico, esse é o

³⁸ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012, p.19.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Platão: o sofista*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 42.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p. 17.

⁴¹ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Tradução: Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 59.

⁴² Op. Cit., p. 16.

⁴³ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*, p. 305.

modo pelo qual a φύσις se realiza e advém à presença. Trata-se de um modo de ganhar presença (παρουσία) ou de viger. No entanto, se a φύσις em Aristóteles aparece como um pôr-se-em-obra num determinado perfil ou simplesmente como “ganhar presença”, por outro, ela carrega consigo um modo de não ser alguma coisa. É justamente esse outro elemento que Heidegger tentará analisar em sua investigação da física aristotélica.

Em certo momento da *Física*, Aristóteles nos diz: “Mas a forma e a natureza se dizem de dois modos, pois até mesmo a privação é, de certa maneira, forma”⁴⁴. A privação, uma espécie de não ser, aparece na obra aristotélica como uma questão a se pensar filosoficamente. O filósofo grego parte da afirmação de que a forma e a natureza são ditas de dois modos, porém, fica a questão: se a forma é o princípio pelo qual os entes naturais se movem, o que é a privação? Como a privação (στέρησις) consiste em um de seus modos? Se a φύσις é um vir a ser à presença, qual é o papel da privação nesse processo? É em meio a essa problemática desconcertante que Heidegger se coloca, procurando sobretudo avançar na conquista do originário na φύσις.

Na *Metafísica*, Aristóteles estabelece alguns significados de privação, dos quais menciono apenas o segundo e terceiro. Por um lado, diz o estagirita, a privação se dá quando “uma coisa não possui algum atributo que ela mesma ou seu gênero deveriam possuir por natureza”⁴⁵. Por outro, se dá “quando uma coisa não possui algo que deveria possuir por natureza, num determinado tempo no qual, por sua natureza, deveria possuí-lo”. De modo provisório, podemos pensar que a privação significa não possuir algo que naturalmente dever-se-ia possuir. Trata-se de não ter em posse o que se deveria ter. Pode-se pensar aqui o exemplo da cegueira, no qual o indivíduo, possuindo olhos, está privado de enxergar. Ou seja, os olhos estão privados de sua capacidade, estando despossuída daquilo que, por natureza, deveria possuir. Uma espécie de ausência, de carência, de não ser se impõe aqui.

Ainda sobre a privação, Aristóteles nos diz: “na privação subsiste uma realidade que serve de sujeito do qual se afirma a privação”⁴⁶. Isto é, Aristóteles parece estar chamando a nossa atenção para o fato de que a privação (στέρησις) necessita estar fincada em uma realidade subsistente, para que, a partir daí, uma ausência ou privação possa ser possível. A

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Física*, II, 193 b 18.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, V, 1022 b 25-30.

⁴⁶ *Ibidem*, IV, 1004 a 10-20.

afirmação presente na *Metafísica* parece concordar, nesse sentido, com aquela outra afirmação expressa no livro I da *Física*, onde Aristóteles enuncia que “é manifesto que tudo vem a ser a partir de um subjacente e de uma forma”⁴⁷. Se tudo vem a ser a partir de um subjacente e de uma forma, e se na privação subiste algo, significa que a privação não está por si mesma, quer dizer, não vem a ser a partir de si. Mais adiante no livro I, o estagirita continua o desenvolvimento sobre a privação carecer de estar instanciada em um subjacente:

É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança, por sua presença e ausência⁴⁸.

Por um lado, nas coisas em mudança ou alteração (μεταβολή), é necessário que um ὑποκείμενον esteja presente. Por outro, é necessária a própria contrariedade. Toda transformação implica num embate instanciado num subjacente. Mas, curiosamente, Aristóteles afirma que não é necessário que os contrários sejam dois, como se apenas a partir de um dos contrários fosse possível a transformação, quer por sua presença ou ausência. Deste modo, à medida em que a φύσις é um emergir no aspecto (εἶδος), sua transformação pode vir sob a forma de ausência ou presença de algo determinado, i.e., de στέρησις. Ou seja, enquanto um emergir, a φύσις tem a possibilidade (potência) de se mostrar como privação – como ausência, falta, privação de algo determinado. Isso implica também dizer que a στέρησις, a ausência, enquanto um modo de não ser, não pode consistir em um não ser absoluto.

Em *A essência da liberdade humana*, preleção ministrada no ano de 1930, Heidegger curiosamente fala sobre a relação entre presença e ausência presente na *Física* aristotélica:

Ὀὐσία significa propriamente – quer de maneira acentuada ou não – sempre παρουσία; e somente porque a οὐσία significa algo desse gênero, ἀπουσία pode expressar: o “estar fora” e a falta, a saber, da presentidade. Ausência não é falta de essencialidade, mas falta de presentidade; e, assim, “essencialidade”, οὐσία, significa no fundo presentidade.⁴⁹

⁴⁷ ARISTÓTELES. *Física*, I, 190 b 17-23.

⁴⁸ *Ibidem*, I, 191 a 3-6.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, p.82.

Heidegger afirma que a φύσις, em sua μεταβολή, se orienta tanto pela παρουσία quanto pela ἀπουσία, i.e., se move tanto pelo movimento quanto pelo repouso, tanto pelo ganhar presença quanto pela ausência. Pode-se dizer que os φύσει ὄντα, que possuem em si o princípio do movimento, se conduzem na trilha dessa luta. A partir daqui, do sentido de φύσις como o que comporta a contrariedade, Heidegger vislumbra uma proximidade com o pensamento de Heráclito. Forma, subjacente e, agora, privação, aparecem ligados ao modo como o ente vem a ser, de modo que, no que surge, possivelmente pode vir a declinar, não chegar a ser ou mesmo se ausentar. Em um comentário diretamente sobre o livro II da *Física* aristotélica, Heidegger se pronuncia do seguinte modo:

Quando alguma coisa está faltando, o que está faltando em verdade se foi, mas esse próprio ‘se foi’ nos exerce precisamente cobrança e nos inquieta porque tudo o que ‘falta’ só pode fazer falta se ele próprio está ‘aí’, isto é, é ou constitui um ser. Στέρησις como ganhar ausência não significa simplesmente ausência, mas um ganhar a presença, a saber, aquela presença na qual se apresenta precisamente o ausentar-se – e não, por exemplo, aquilo que está ausente. Α στέρησις é εἶδος, mas εἶδος πῶς – um aspecto e um apresentar-se de algum modo estabelecido.⁵⁰

Aquilo do qual sentimos falta é porque de algum modo nos toca. Curiosamente, Heidegger fala que uma presença de algo ausente constitui um ser. Nessa interpretação, Heidegger fala que isso que está faltando não se trata meramente da ausência de alguma coisa, mas de um ganhar a presença. Há um modo de presença, mas na forma de um ausentar-se. É como acontece, por exemplo, naquilo que chamamos de saudade. Na saudade, uma espécie de presença é sentida, de modo que o que nos arrebatava é tão somente a presença do ausente. É algo que nos afeta no mais íntimo. É aquilo que “nos exerce precisamente cobrança”. É esse caso privativo, da ausência, que arrebatava o pensamento de Heidegger. Ainda sobre a presença da ausência, Heidegger diz:

Quando o vinho azeda e se transforma em vinagre, ele não se transforma em um nada. É verdade que dizemos: “a coisa foi para o vinagre”, querendo indicar que acabou em “nada”, a saber, não deu no esperado. No “vinagre” encontra-se da permanência de fora, o ausentar-se do vinho.⁵¹

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*, p. 309.

⁵¹ *A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles*, p. 310.

Nisso que se desvela para o homem como vinagre, é tão somente o vinho que se ausentou. Essa ausência presente é sentida. Somos con-vocados, chamados a perceber a ausência do vinho. O azedume nos força a dizer, por exemplo, que o vinho chegou à forma do vinagre. Do ser vinho vem uma alteração para um não-ser vinho. Aquilo que, num primeiro momento, nos chegava como vinho encorpado, sofre uma alteração, uma perda de suas propriedades de vinho. Somos como que constrangidos a concordar que há aí a presença da privação (do vinho). A partir daí, podemos perceber que a φύσις comportaria uma contrariedade, uma possibilidade da privação nisso que vem a ser, o ente. Em uma tentativa de delimitar a essência da φύσις, Heidegger comenta:

A φύσις, em contrapartida, é o ganhar a presença do ausentar-se de si mesmo, um ganhar a presença que está a caminho, a partir de si mesmo e em direção a si mesmo. Enquanto um tal ganhar a ausência, ela continua sendo um ir-de-volta-para-si; esse ir, porém, é o curso de um elevar-se.⁵²

A privação, a recusa, o retraimento, a ausência, enfim, todos os termos apontam de alguma forma para a ἀπουσία. Naquilo que surge para um fim, pode se chegar mesmo a não ser alguma coisa – mas uma coisa determinada. Portanto, nisso que vem configurar a realidade natural, o surgir como ganhar presença e o ausentar como “ganhar ausência” estão de alguma forma diante de nós. Surgimento e retração se deixam ver nos fenômenos naturais, como no caso de uma planta que germina e cresce, e, após um tempo, fenece. Entrementes, Heidegger é da opinião de que o estudo e o conceito de φύσις em Aristóteles “não pode ser senão um derivativo da φύσις inicial”⁵³. E isto porque Aristóteles, por um lado, guardaria uma certa proximidade com o pensamento inicial da φύσις, mas, por outro, se distanciaria dele, sobretudo ao conceber a existência de um subjacente (ὑποκείμενον) na φύσις, de algo que está remetido a uma substância (οὐσία), para um fundamento que permanece o que é.

Quer dizer, a maneira como Aristóteles concebe a natureza já apresenta uma mudança com relação ao sentido originário, consistindo numa espécie ocultação do originário. No ímpeto de buscarmos compreender a φύσις de maneira mais essencial, torna-se necessário, contudo, avançarmos para além de Aristóteles, ou melhor, para aquém. Heidegger nos diz

⁵² *Ibidem*, p. 312.

⁵³ *Ibidem*, p. 313.

ser necessário ir na direção daqueles pensadores que pensaram a φύσις de maneira mais originariamente em sua visão, é Heráclito aquele que pode nos conduzir para essa trilha: é Heráclito quem tem muito a dizer sobre a φύσις de modo originário.

4. O mais originário: a conexão entre φύσις e ἀλήθεια

Ao fim do estudo sobre a o conceito e essência da φύσις em Aristóteles, Heidegger evocou o nome de Heráclito e um de seus fragmentos mais significativos: o fragmento 123. Eis o que diz o fragmento: “Surgimento já tende ao encobrimento”⁵⁴. Uma outra tradução possível é “Natureza ama ocultar-se”. A partir das palavras de Heráclito, o que notamos são três termos: (i) Surgimento, natureza ou essência (φύσις), (ii) tende a ou ama (φιλεῖ) e (iii) ocultar-se (κρύπτεσθαι). Ao se traduzir φύσις por surgimento, se procura tocar o sentido originário da palavra. A “φύσις significa o puro surgimento”⁵⁵, afirma Heidegger. O fragmento nos diz que, enquanto um puro surgir, a φύσις mantém uma tendência ou inclinação para o seu oposto, o encobrimento (κρύπτεσθαι).

Antes de avançarmos no fragmento em si, cabe ressaltar um aspecto do próprio pensamento de Heidegger. Em certo momento de seu curso, Heidegger afirma que uma contradição grita a partir do fragmento, como se a sentença de Heráclito padece de uma consistência lógica. Quer dizer, se pensada sob a alcunha da lógica formal e das representações metafísicas, acabaria mesmo por ser inviabilizada e, desse modo, o pensamento sobre o fragmento e a experiência do originário permaneceriam obstruídos. Em outros termos, o pensar lógico-metafísico obstruiria o pensamento essencial. O que o filósofo tem em mente é nos alertar para o fato de haver um modo pelo qual poderíamos tocar o essencial no pensar de Heráclito e, em especial, o fragmento 123. Sobre esse tópico, o autor de *Ser e Tempo* diz:

Desde Platão, ou seja, desde o início da metafísica, tem início, igualmente a determinação da essência do pensamento como o que se chamou de “lógica”. Não somente o nome “lógica” (ἐπιστήμη λογική), mas também a coisa que recebe esse nome nasceu na “escola” de Platão e foram essencialmente desenvolvidos por Aristóteles, seu maior discípulo. A lógica é um derivado, para não dizer uma deformação, da metafísica.⁵⁶

⁵⁴ Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p.114.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 125.

A esse respeito, Nietzsche – outro filósofo que tentou a superação da metafísica – curiosamente vai dizer que Aristóteles imputou a Heráclito o delito contra o princípio de contradição. E o aparente crime de Heráclito teria ocorrido em virtude de seu pensamento carecer de um método capaz de compreender e explicar a verdadeira causa das coisas. Como vimos anteriormente, tanto Platão quanto Aristóteles pensam a existência de algo acima do físico (φυσικοῦ), uma espécie substância primeira (πρότην οὐσίαν), uma essência que está além do mundo sensível. Diante do princípio de não-contradição proposto por Aristóteles, o enunciado que ao mesmo tempo afirma ser (εἶναι) e não ser (μὴ εἶναι) alguma coisa, incorre numa violação do princípio. E de fato, Aristóteles afirma: “Efetivamente, é impossível a quem quer se seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito”⁵⁷. Caberia em outra ocasião investigarmos a respeito desse problema.

Porém, para a visão estética de Nietzsche, Heráclito traria consigo aquela força da tragédia dionisíaca: a do devir incessante que rege todas as coisas. O mundo da desmedida (*hýbris*), do devir constante, da transformação ardente como o fogo, do surgir e declinar, enfim, não devem ser pensados ou lidos se tomando por critério o princípio de não-contradição. Nietzsche, inclusive, por diversas ocasiões, considera a lógica e o princípio aristotélico como um modo artificial de asseguramento das coisas. Nietzsche afirma: “no que tange o outro tipo de representação, que se consuma em conceitos e combinações lógicas, quer dizer, no que diz respeito à razão, ele se mostra frio, insensível e inclusive hostil”⁵⁸. Em seu “pensar intuitivo”, Heráclito parece ser indiferente ao dito “delito”. Nietzsche afirma:

Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire hegemonia⁵⁹

Vir a ser e perecer estão em luta, guerra (πόλεμος), guerra essa que Nietzsche compara à “boa Éris de Hesíodo”. A dimensão do conflito, da tensão convergente, só é compreensível

⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1005 b 17-25.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2008, p. 57.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 59

de modo contemplativo e nunca lógico, rígido, frio. Na interpretação de Nietzsche, haveria uma verdade mais elevada na φύσις, não podendo ser apreendida por meio de conceitos e combinações lógicas. Essa espécie de ordenamento por meio do conflito, πόλεμος, só é perceptível ao homem contemplativo, ao homem que a deixa ser e a intui, a contempla. É somente ele, o homem estético, aquele capaz de vislumbrar a beleza⁶⁰. Com Nietzsche, se não temos a afirmação do ilógico ou mesmo do irracional, temos pelo menos a força da tragédia grega, vislumbrada naquele vir a ser constante que, ordenando todas as coisas segundo a sua medida, de acordo com a sua vigência.

É justamente perante a essa força arrebatadora do vir a ser que não cabe ao homem, sob a pena de tudo nivelar e limitar, tentar categorizar, representar e assegurar: esses são modos que condenam o vir a ser⁶¹. É necessário ir além desses modos fragmentários, é preciso seguir o que se efetua, é preciso contemplar a dinâmica da φύσις. Podemos questionar se essa interpretação nietzschiana não obstruiria mais do que esclareceria o pensar de Heráclito. Afinal, para Heidegger, Nietzsche teria permanecido metafísico. O pensamento de Heráclito, i.e., o pensamento inicial acerca da φύσις originária, não deve ser submetido às artimanhas do princípio de não-contradição. Neste ponto parecem concordar Nietzsche e Heidegger⁶². Lemos:

Todo modo de consideração metafísica, seja aquela que parte de deus como causa primeira, ou do homem como o meio de toda objetivação, fracassa diante do que este fragmento dá a pensar...Antes de todo e qualquer ente, antes de todo começo de um ente por um ente, vigora o próprio ser.⁶³

Martin Heidegger, como já vimos, argumenta que o fragmento 123 deve ser entendido segundo o pensamento da essência, cabendo então interpretar o dito de Heráclito fora dos liames da lógica formal. Para ele, inclusive, “o lógico não é nenhuma instância e, sobretudo, nenhuma fonte do verdadeiro e da verdade”⁶⁴. Por meio do lógico, compreende Heidegger,

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*, p.66.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *A Vontade De Poder*. Tradução De Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias De Moraes. Apresentação De Gilvan Fogel. Rio De Janeiro: Contraponto, 2008, p. 217.

⁶² Marlène Zarader comenta as tentativas de salvar Heráclito do suposto crime de contradição. Cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução do original “Heidegger et les paroles de l’origine”: João Duarte. Lisboa, Instituto Piaget, 1990, p. 54.

⁶³ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 177.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 135.

nada pode se esclarecer acerca da φύσις em seu sentido originário. Trata-se, portanto, de tentar um pensar que se coloca na escuta do dito de Heráclito. Somente assim pode-se sair do velamento metafísico rumo desvelamento, à verdade do ser. O que a palavra φύσις tem de importante para o pensamento de Heidegger? Heidegger pretende pensar sobre e com Heráclito e, com isso, experimentar a verdade desse pensamento.

No fragmento 123, surgimento (φύσις) e encobrimento (κρύπτεσθαι), apesar de seu aparente antagonismo, são juntados numa espécie de tensão harmônica. Por um lado, o surgir, o emergir; por outro, o encobrir, o esconder. Surgir e encobrir são termos “contraditórios”. No entanto, esses dois termos são articulados por um outro termo que Heidegger faz questão de assinalar: φιλεῖ. Trata-se de um verbo e, como tal, designa certa ação. Heidegger joga também com um termo próximo, φιλία, que significa amor, amizade – e palavra cara tanto para Aristóteles quanto para os cristãos dos primeiros séculos. A palavra φιλία remete a um tipo de amor fraternal, algo da ordem de uma irmandade. Nada obstante, por meio de φιλία ou φιλεῖ, Heidegger quer enfatizar um certo favor e favorecimento, ou mesmo propiciação. Esse tipo de amor, tendência ou inclinação revela o caráter presente na relação entre o surgir e declinar. É por meio de φιλεῖ que φύσις e κρύπτεσθαι, enquanto jogo, torna-se compreensível.

Podemos falar ainda do arco e da lira e de sua ἀρμονίαν. Como diz o fragmento 51: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”. Com a tensão do arco e da lira, o que está em mira é sinalizar a harmonia do mundo e dos fenômenos: uma harmonia que é resultado do tensionamento entre opostos. Aqueles que não compreendem é porque não se atentam, não escutam a παλίντροπος ἀρμονίαν⁶⁵. Estes são os que permanecem dormindo, tal como Heráclito afirma em certo fragmento. Os que, despertados, se esforçam na escuta, percebem a harmonia da φύσις. É essa harmonia o que assegura a união entre os divergentes que se assinala aqui. Pensando o dito de Heráclito, Heidegger comenta:

⁶⁵ Charles Kahn afirmou ser o fragmento 51 uma imagem para a “descrição da unidade e estrutura do cosmos”. Nesse contexto, a frase παλίντροπος ἀρμονίαν seria central, pois, a seu ver, “Heráclito forja uma ligação entre essa doutrina dos opostos e a sua cosmologia”. Ver: KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Elcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 307-8.

Só se pensa originariamente a φύσις como junção, como ἀρμονία que reajunta o surgimento no abrigo do encobrimento, permitindo, assim, que o surgimento vigore como o que brota essencialmente desse abrigo do encobrimento.⁶⁶

Quer dizer, surgimento e declínio são harmoniosamente dispostos um para o outro. Natureza é junção, é um harmonizar e reunir numa unidade aquilo que surge e se oculta, de modo que ao vir à presença guarda íntima relação com o não vir à presença. aquilo que Como diz o fragmento 48: “O arco tem por nome a vida, por obra, a morte”⁶⁷. O arco, instrumento usado para a caça, aparece também como o que conduz da vida para a morte. Na verdade, o arco que se chama vida tem por obra a morte. Imaginemos que a vida é um arco que inevitavelmente conduz para a morte. A morte certa. A finitude é obra de toda vida. Todo ser vivente torna-se ser padecente. Se há vida, há finitude. Este ciclo, um círculo, ou um arco, vem indicar que a vida, βίος, tem por obra e por realização mais própria a morte. Esse movimento de guerra entre noite e dia, vida e morte, harmonia e tensão é constitutivo do mundo (κόσμος).

Podemos notar no κόσμος, além disso, na medida em que é harmonia divergente, que ele consiste num movimento típico do fogo, tal como afirmado 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”. Enquanto metáfora para o combate, harmonia (e tempo), o fogo aponta para como as coisas vem a ser no κόσμος. Fogo é λόγος, é μέτρον. Nas palavras de Heidegger,

A medida que o κόσμος dá é o próprio cosmo como Φύσις. Como surgimento, a Φύσις propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre surgir do κόσμος só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, πῦρ (φάος), vigora em si mesmo como Φύσις, como favor que favorece seu fundamento essencial, tanto no surgimento como no fechamento.⁶⁸

Perpassando o κόσμος e a φύσις, temos o μέτρον. Enquanto aquilo que surge, é a φύσις quem propicia medida e amplitude. Nisso que se doa, se doa enquanto φύσις, vigora como fogo. É somente na proximidade da φύσις, na medida em que se mostra, que compreendemos a harmonia entre o surgimento e fechamento. O mundo (κόσμος), como o

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 171.

⁶⁷ τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 181-182.

lugar da manifestação das coisas (entes), possibilita e deixa ver aquilo que diz a φύσις. Essa maneira ou modo como os entes se dão é sob o modo da φύσις⁶⁹. No entanto, esse mostrar é sempre um mostrar que se põe em retirada, de modo que que vigência não é alguma coisa da ordem de uma ideia platônica, não sendo, portanto, atemporal, imutável, eterna. Isso que vigora segue a *medida* do fogo que é temporalidade. O que se dá a ver é em seguida retirado de vista. Há um sentido, uma lógica inerente à φύσις que abre aos indivíduos a possibilidade de compreensão. A iluminação própria à φύσις é o que permite visualização dos entes. Em seu famoso texto chamado *Aletheia*, exposto durante o curso sobre Heráclito (1943/44), Heidegger escreve:

Mundo é o *acontecimento apropriador de clareira e iluminação*. O iluminar claro, que pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento, o iluminar que conduz para o livre, esse iluminar é um descobrir. Repousa sobre o encobrimento que lhe pertence enquanto o que encontra no descobrir o seu vigor e, assim, nunca pode ser meramente um entrar no encobrimento, um declinar.⁷⁰

Na pergunta pela φύσις no pensamento heraclítico, somos conduzidos para a compreensão de que surgimento e ocultação são modos característicos de seu ser. Heidegger interpreta que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ diz não somente a respeito de seu movimento descultador e ocultador, mas, indo além, afirma ser o âmbito do acontecimento apropriador, da clareira (*Lichtung*) iluminadora. Quer dizer, à medida em que abre o campo de visão, a φύσις dá sinais sobre o que se desvela a partir do velamento, sobre o que irrompe num despontar e se recolhe num repousar. Φύσις enquanto “iluminar claro”, se diz essencial e fundamentalmente enquanto verdade, enquanto ἀλήθεια. Por isso, chega à seguinte afirmação: “A ἀλήθεια vigora na essência da φύσις e na essência de seu fundamento propriamente originário, que lhe corresponde no desencobrimento”⁷¹. Em *Dialogue Avec Heidegger*, Jean Beaufret nos diz

⁶⁹ Para uma compreensão maior acerca desse tema, ver: Alexandre Costa: *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012, p. 244. Passagem ligeiramente modificada.

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p. 184.

L'éclaircie qu'est l'ἀλήθεια des Grecs est en effet secrètement proche de la nature contrastée qui si révèle dans le feu de toute flambée, et plus essentiellement encore dans le contraste si déroutant de la φύσις tel que la pense Héraclite.⁷²

Enquanto fogo, vigência, φύσις se revela como aquela guerra que aparece no fragmento 53: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas a guerra é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, livres”. Na interpretação de Heidegger, por fim, o embate intrínseco à natureza é desvelador, pois, por meio da πόλεμος, pode o ser do homem distinguir entre uma coisa e outra que chega a se estabelecer: o movimento inerente da φύσις abre o campo de visão para as coisas mesmas. Φύσις, portanto, enquanto surgimento e declínio, ilumina o caminho para o âmbito livre, fornecendo a medida para que o homem, em sua liberdade, deixe ser o que vem ao encontro. Enquanto medida doadora, enquanto clareira, é a φύσις quem doa a possibilidade de descortinar e desvelar as coisas. Por isso, na interpretação de Heidegger, ela é aquela palavra originária que possui um nexos com aquela outra palavra originária: ἀλήθεια. Daí a afirmação de que a essência da natureza (φύσις) é ἀλήθεια, a abertura iluminadora.

Palavras finais

Em vista de compreender o papel desempenhado pelo conceito de natureza (φύσις) no pensamento de Heidegger na tarefa de pensar a verdade do ser, investigou-se, primeiramente, como a metafísica contribuiu para aquilo que ele chamou de esquecimento do ser ou da diferença ontológica. Em seguida, se procurou investigar o sentido de natureza tanto no pensamento de Aristóteles quanto no pensamento de Heráclito, a fim de, com isso, evidenciar uma mudança significativa no cerne do conceito. Na visão de Heidegger, a mudança é fruto do desenvolvimento inicial da metafísica, desenvolvimento esse que privilegiou a presença constante ao invés do sentido mais originário, e que, por consequência, se desdobrou na história do velamento da diferença ontológica.

⁷² Tradução de minha responsabilidade: “A clareza que é a ἀλήθεια dos gregos é com efeito secretamente próxima da natureza contrastada que se revela no fogo de toda a chama, e mais essencialmente ainda no contraste tão misterioso da φύσις tal como a pensa Heráclito”. BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger: Philosophie grecque*. Paris: Les Editions de Minuit, 1987, p. 42.

Acerca do conceito de φύσις em Aristóteles, observou-se que a natureza guarda uma maneira de vir a ser como privação (στέρησις). A φύσις pode vir a ser como recuo, retraimento, velamento. Segundo o entendimento de Aristóteles sobre a natureza, a privação é um modo pelo qual algo (um ente) chega a ser algo. Presença (*parousía*) e ausência (*apousía*) pertencem, de alguma maneira, ao movimento da natureza enquanto mudança/transformação. No entanto, nos alerta Heidegger, a despeito do estagirita ter guardado um resquício daquele pensamento originário sobre a natureza (φύσις), ele orientado para uma outra direção, onde a natureza (φύσις) e os entes naturais são entendidos através da noção de οὐσία (presença constante) e mesmo através da noção do divino. Neste caso, já se trata de metafísica e, talvez por isso, Heidegger afirme que “física é metafísica da natureza”.

Com Heráclito, se a natureza (φύσις) é compreendida como πόλεμος (luta, guerra) ou como tensão harmônica, é porque seu movimento inclui, necessariamente, o sentido da luta entre contrários. Vida e morte, noite e dia, claro e escuro, são modos como a natureza comunica sua maneira de ser. Como foi visto através da leitura do fragmento 123, φύσις é certa conexão entre surgir e declinar. No surgir, enquanto surgir, o declinar “está presente”; na presença, a ausência já “é” alguma coisa. Heidegger, portanto, enfatiza o pensar heraclítico sobre a natureza como contendo aquele sentido mais originário da φύσις. Nesse sentido originário, no que a natureza acontece, acontece também o des-velamento (a verdade). Daí a afirmação de que a essência da natureza (φύσις) é ἀλήθεια, a abertura iluminadora.

Por fim, somos conduzidos por Heidegger a perceber, em ambos, um distanciamento e uma proximidade com relação ao conceito de φύσις. Em relação a Aristóteles, a privação (o não chegar a ser alguma coisa, o não-ser, o retraimento, ocultamento), é parte da natureza e constitui um de seus princípios. Na natureza, vigora a ausência, inclusive. Em Heráclito, a ocultação ou a declinação da φύσις é parte do vigor essencial que possui, em que o despontar ou surgir só é possível a partir do ocultamento. Φύσις é o que se desvela, mostrando de si desde seu retraimento e para o seu retraimento. Por fim, viu-se que o caráter da vigência-retraimento da φύσις tem um nexos com a ἀλήθεια, a medida doadora e iluminadora, o aberto.

Referências Bibliográficas

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES e HERÁCLITO. *Os pensadores Originários*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. 1ª ed. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

_____. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Três volumes. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola. 2ª Edição, São Paulo, 2005.

ARISTÓTELES. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Abada, 2006

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução e revisão técnica: Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2009.

BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger: Philosophie grecque*. Paris: Les Editions de Minuit, 1987.

BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Novos estudos aristotélicos: física, antropologia, metafísica*. São Paulo: Loyola, 2011.

BRAGUE, Rémi. *Aristotle et la question du monde*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

BROGAN, Walter A. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.

COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CRITCHLEY, Simon; SCHURMANN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Tradução: Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova; revisão: Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *A origem da obra de arte*. tradução de Maria da Conceição Costa, Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Identidade e diferença*. Tradução e notas: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HEIDEGGER, M. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa. Piaget, 1999.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HEIDEGGER, M. *Platão: o sofista*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução: Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; revisão da tradução: Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

JACOBS, D.C. *The Pre-Socratics After Heidegger*. Albany, NY: Suny Press, 1999.

KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2008.

_____. *A Vontade De Poder*. Tradução De Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias De Moraes. Apresentação De Gilvan Fogel. Rio De Janeiro: Contraponto, 2008.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 4ª ed. Belém: ed.ufpa, 2016.

_____. *Fédon*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Fedro*. Edição bilingue. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução: José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução do original “Heidegger et les paroles de l’origine”: João Duarte. Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

Recebido em: 10 de 2024

Aprovado em: 02 de 2025