

# Heidegger e o esquecimento de Platão (genitivo objetivo)

*Heidegger and the forgetfulness of Plato*

Prof<sup>a</sup>. Dra. Claudia Drucker  
UFSC

Diante da opinião difundida de que a obra do Heidegger tardio evidencia uma renúncia à filosofia em favor da poesia, sugere-se que a estrutura chamada Quaternidade [*Geviert*], em torno da qual esta obra gira, não é “poética” ou pelo menos apresenta uma dimensão filosófica importante. Platão foi o primeiro a nomeá-la, mesmo que Heidegger não o admita, o que talvez reforce o argumento em prol da inexistência da renúncia à filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE** Quaternidade; Coisa; Cosmos.

It is commonly said that Heidegger’s later work is poetry instead of philosophy. However, I shall suggest that Quaternity [*Geviert*] – the notion upon which Heidegger’s later thought centers – is a philosophical one or has philosophical import. Plato is the first one to name it, even though Heidegger silences about it – which might strengthen the case for its philosophical nature.

**KEY-WORDS** Quaternity, Thing, Cosmos.

Desde *Ser e tempo*, Heidegger procurou desvencilhar a perguntar pela linguagem da suposição de que o enunciado é a sua unidade verdadeira mínima. Para repetir Gadamer, Heidegger apontou desde sempre um “encurtamento” da preocupação filosófica com a linguagem, ao privilegiar o enunciado como o lugar onde a linguagem propriamente acontece:

Se falamos aqui da verdade da palavra, então também temos em vista o lógos no sentido mais amplo possível, não o conceito lógico do juízo, nem tampouco o conceito gramatical de frase. O *lo/goj a)pofantiko/j*, ao qual Aristóteles restringiu a lógica e que não incluía nem mesmo a proposição interrogativa, significou um encurtamento na posição do tema (Gadamer 2007, p. 120).

A dimensão fundamental da linguagem, aqui, é a nomeação. Apesar de ela parecer mais restrita, porque aparentemente menos complexa, Gadamer a toma por uma dimensão mais ampla. A direção na qual Gadamer leva o pensamento tardio sobre a linguagem de Heidegger, contudo, é diferente da que está sendo sugerida aqui. Será preciso voltar a isso abaixo – isto é, sobre como devemos entender o Heidegger tardio, e se ele apresenta uma contribuição positiva. Por ora, diga-se apenas que a dimensão relacional da linguagem continua presente em Heidegger, embora não seja mais pensada como síntese e diérese. A linguagem liga, mas não primeiramente sob a égide da cópula. Um nome não é algo encapsulado, não apenas o elemento potencial de um enunciado. O nome pode abrir âmbitos de significações, se escutado por si mesmo.

Em relação ao método, diz-se em “A essência da linguagem”: “No pensamento não existe nem método nem tema, mas a região (*Gegend*), que se chama assim porque franqueia [*gegnet*], libera o que há para o pensamento pensar” (Heidegger 2007, p. 179; cf. GA 77, p. 114).<sup>1</sup> O caminho a ser buscado pelo pensamento é o caminho para o âmbito no qual, de certo modo, ele já está. O pensamento deve olhar em volta, antes de se por em uma determinada direção. Este “olhar em volta” se realiza como olhar para dentro da linguagem. O que é dito sobre o pensamento pode ser dito sobre a linguagem. É patente que Heidegger tem uma relação especial com a linguagem: seja no momento de escolher que conceitos tradicionais evitar, seja no momento de liberar a força esquecida da linguagem comum.

<sup>1</sup> As citações da obra de Heidegger remetem aos números dos volumes da Obra completa, quando precedidos por GA.

A relação especial de Heidegger com a linguagem fica patente mais uma vez em “A coisa”. A versão publicada da conferência “A coisa” encontra-se na coletânea *Ensaaios e conferências*, de 1954. A primeira versão da conferência “A coisa”, porém, faz parte do ciclo de quatro palestras “*Einblick in das was ist*”, título que pode ser traduzido literalmente por “Mirada no que é”. Heinrich Petzet, natural de Bremen e amigo pessoal de Heidegger durante décadas, serviu algumas vezes de elo entre Heidegger e o círculo eminentemente não acadêmico dos comerciantes e profissionais liberais de Bremen (Petzet 1993, Safranski 2005, p. 455 ss.). Na coletânea *Ensaaios e conferências*, tal como publicada antes do advento da obra completa, não se faz menção a nenhuma versão prévia, embora as conferências de Bremen tenham lidas por Heidegger em 1949.

Por que o próprio Heidegger não menciona as quatro conferências de Bremen em *Ensaaios e conferências*? Talvez por causa de uma observação política ambígua feita na segunda conferência, “Das Ge-stell” (GA 79, p. 27). As posições políticas reais do cidadão Heidegger não nos interessam tanto quanto o texto do pensador Heidegger. Não me ocuparei aqui nem da razão pela qual ele não menciona a primeira versão de “A coisa” tampouco. Limitar-me-ei a repetir as “indicações” da versão de *Ensaaios e conferências* (em edição reformulada para a obra completa), segundo as quais as duas versões são praticamente idênticas (GA 79, p. 290). A primeira tradução de “A coisa” para o português parece ser a que Eudoro de Sousa apôs como apêndice à sua *Mitologia* (Sousa 1984). Já pela data se pode constatar que ele traduz a versão publicada em *Ensaaios e conferências*. Seguirei esta, anotando apenas divergências. Para os propósitos deste artigo, não faz diferença que versão será seguida, nem sobre qual versão a tradução se baseou, conforme as versões são quase iguais. Algumas poucas soluções souseanas não serão adotadas, mas não porque teriam ficado desatualizadas à luz da publicação da obra completa.

A pergunta sobre a coisa é a pergunta pelo seu “coisar”, assim mesmo, como verbo. Um cântaro é escolhido entre muitas outras coisas. A análise famosa do cântaro ilustra o “coisar”. Por acaso, o verbo “coisar” já existe no português brasileiro, onde substituí qualquer outro. Falta-lhe um significado específico. Em Heidegger, ao contrário, o coisar é o que a coisa “faz”. A importância do nome e o tratamento dado a ele ficam bem ilustradas na famosa discussão do cântaro em “A coisa”. O cântaro existe em virtude do vazio; suas paredes visam abrigá-lo. Só por isso ele pode apreender algo, em duplo sentido: como recebimento e retenção. A partir do verbo “*fassen*” (que significa literalmente “apanhar”, “agarrar”, “segurar”) Heidegger extrai um duplo sentido: “receber” e “conter”. Mas a dimensão dominante é a do oferecer. Mesmo que na ordem do tempo o oferecer venha depois, o cântaro é cântaro porque verte e oferece.

Na tradução souseana temos: “o receber a in-versão e o em-reter a versão são, contudo, solidários. Mas a sua unidade determina-se a partir do e-verter (*ausgiessen*). Como e-verter, o conter é propriamente como é” (GA 7, p. 173, trad. p. 258). Heidegger joga com a preposição *ein*, que serve para formar verbos como *eingiessen* e *einbehalten* (ao invés de simplesmente *giessen*, “verter” e *behalten*, “conter”). Do mesmo modo, joga com a preposição *aus*, compondo o verbo que Sousa traduz como “e-verter” ou “verter para fora”. A preposição *ein* faz ressaltar o que há de continente no cântaro.

Toda a descrição caminha no sentido de destacar a oferta do verter como essencialização do cântaro. O e-verter (verter para fora) é antes de tudo oferta da versão (*Guss*, no sentido do que é vertido): “no oferecer a versão essencializa-se (*west*) o conter do vaso” (GA 7, p. 173, trad. p. 258). O que já se diz, quando se diz que o cântaro contém o vazio é que ele se prepara para receber e verter em uma oferta. Na oferta se encontram a água que brota da terra, depois de descer do céu. A oferta pode trazer o líquido que mata a sede dos homens ou os alegra. Mas também pode ser, muitas vezes, a libação consagrada ao deus. O verter do cântaro pode ser visto como o ato banal de entornar o líquido, mas em alguma medida sempre se faz alusão à terra, ao céu, aos homens e aos deuses. Assim: “na oferta da versão “con-duram”, no mesmo tempo, a terra e o céu, os divinos e os mortais. Unidos de dentro, estes Quatro (*die Vier*) uns aos outros pertencem conjuntamente” (GA 7, p. 175, trad. 259). Não se escolhem quatro elementos ao acaso, mas estes quatro, que duram em conjunto e remetem uns aos outros – será preciso voltar a este ponto. Eles estão unidos de uma forma especial, a saber, “antecipando todo o presente”. Para tudo o que está presente, existe uma unidade prévia: não uma unidade simples, mas um “quaternário” (*Geviert*) único. (GA 7, p. 175, trad. 259)

Para dizê-lo novamente, não se trata aqui de poesia, ainda que se trate de uma espécie de jogo com a linguagem, ainda que um “jogo seriíssimo”, como diz Eudoro de Sousa. Mas aqui não adoto completamente a indicação souseana. Escolho a palavra “quaternário” para traduzir *das Geviert*. “*Geviert*” é uma forma antiga para *Quadrat*, quadrado. Em tipografia, o termo *Geviert* ainda é usado e designa uma unidade de medida: o quadratim. “Quadrado”, portanto, é uma tradução correta, e é a forma escolhida por Eudoro de Sousa. Aqui a preferência será dada a “o quaternário” ou “a quaternidade”, dependendo do contexto, para ressaltar a condição do que é composto por quatro elementos: uma unidade não homogênea, mas articulada. Heidegger, porém, sublinha a compreensão possível do prefixo *Ge-* como indicativo de uma reunião. Em “A pergunta sobre a técnica”, *Gestell* é nome dado à essência da técnica, desde que se entenda o termo como a reunião de todos os modos de dispor (GA 79, p. 32, GA 7, p. 21).

O aspecto da unidade ou união é ressaltado por Heidegger logo a seguir: “na oferta da versão perdura a “unificidade” (*Einfalt*) dos Quatro” (GA 7, p. 175, trad. 260). A palavra alemã *Einfalt* significa “simplicidade”, até mesmo moral (como ingenuidade e ausência de malícia). *Die Falte* é a prega ou a dobra. O sufixo –*falt* nomeia o que é múltiplo: *Vielfalt* (o múltiplo), *zwiefalt* (duplicidade), *dreifältig*, *vierfalt*, *fünffalt*. Assim como a noção de Quaternidade aponta para um conjunto ou união de quatro, a *Einfalt* é simplicidade, mas não monótona e homogênea. Aqui, volto a adotar a tradução de Eudoro de Sousa: “unificidade” em vez de “simplicidade”.

A pergunta pela coisa leva à pergunta sobre a Quaternidade. O reter, tão marcante no caso do cântaro, é o outro lado do oferecer. O cântaro retém para que possa ofertar. Mas não se fala do reter físico: fala-se do reter metafísico que manifesta o quaternário dos Quatro. O oferecer e o reter do cântaro, mesmo quando tomados casualmente, na hora de encher um copo d’água, sempre remeterão ao gesto primeiro, seja de buscar a água na fonte, seja de fazer a libação. O ser do cântaro consiste em reunir, e este reunir sempre está presente, mesmo quando pensado apenas como um conter dentro de paredes palpáveis. Ou por outra: o conter dentro de paredes internas do cântaro nunca é tão simples, nunca é um conter apenas visível. Heidegger escreve: “este múltiplo-simples reunir é o ser do cântaro. O que é reunião, nossa língua o designa por uma antiga palavra: *thing*. O ser do cântaro é pura reunião do Quaternário unificado, numa duração” (GA 7, p. 175, p. 260). Novamente, baseio-na tradução de Eudoro de Souza, ainda que insista em traduzir por Quaternário a noção-chave de toda conferência, talvez por achar que indica uma articulação mais íntima entre os quatro componentes do que o quadrado. O *Deutsches Etymologisches Wörterbuch* confirma o sentido de *Ding* como “reunião”, mas de pessoas, com propósito jurídico (Köbler 1995). Que o recurso ao dicionário nos dê tanta comprovação quanta se pode obter aqui: a coisa é o que reúne em volta de si – por exemplo, pessoas, para deliberar sobre um assunto público. Mas também reúne no sentido de um aproximar aquilo que se encontra nas extremidades, e ao mesmo tempo está voltado para as outras extremidades e para o centro: “o ‘coisar’ reúne. Manifestando o Quaternário, ele une a duração deste em cada algo durável” (GA 7, p. 175, trad. p. 260, modificada).

Até aqui, foi dito que o nome tem uma dimensão relacional, mesmo quando não faz parte de uma proposição. Ele reúne em volta de si um âmbito ou uma região, habitados por muitos significados. Vemos agora que algo semelhante se dá com o coisar, no seu fazer aproximarem-se uns dos outros o céu, a terra, os homens e os deuses. Talvez não se possa falar nem em linguagem nem na coisa sem nos referirmos a estes quatro, no âmbito do pensamento tardio de Heidegger.

## - 2 -

O ciclo *Mirada no que é* será tomado aqui como o texto em que, salvo engano, a referência ao quaternário aparece pela primeira vez, bem como à essência da técnica (Gestell). A introdução de termos novos, por si só, nada tem de inédita. Segundo Pöggeler, a publicação da obra completa permite uma constatação. Heidegger a cada meia década adota um vocabulário e uma série de perguntas diferente dos anteriores (Pöggeler 1990, p. 280). Contudo, a direção tomada por Heidegger a partir de 1949 é surpreendente. Pisamos em um terreno ainda bastante desconhecido. Ainda não é possível derivar a contento as implicações do modo como Heidegger começa a pensar a partir de 1949.

Algo semelhante pode ser dito em relação à reintrodução dos deuses na filosofia. Alguns dos filosofemas heideggerianos mais conhecidos soam mais ou menos como: a disposição em que o pensador se move é a angústia e a estranheza. O fundamento, em filosofia, é sempre o abismo. Fazer novamente a pergunta sobre o ser exige, pelo menos desde o parágrafo 6 de *Ser e tempo*, a desconstrução das bases da ontologia tradicional. De fato, o pensamento de Heidegger sempre pareceu evitar uma nova fundamentação. Por isso mesmo, tem um caráter bastante ateu. Pöggeler menciona um “ateísmo metodológico” como sendo a posição dominante de Heidegger sobre coisas divinas (Pöggeler 1990, p. 267). Enquanto filósofo, o filósofo deve ser capaz de se despir de toda crença em uma revelação e não permitir que ela contamine a sua filosofia. Não deve se impor ao pensamento qualquer dado que não nasça da sua própria experiência. Entregar-se à fé em uma verdade revelada, seja a do cristianismo ou de qualquer outra religião, é uma posição não-filosófica (no sentido em que incide sobre a vida) que pode tornar-se anti-filosófica. Não importa qual seja a posição pessoal do pensador, ser e Deus são muito distintos, e as verdades da fé, se adotadas pelo pensador, impedem o pensamento de encontrar a sua verdade própria. No contexto em que se discute o lema “às próprias coisas”, Heidegger reafirma a autossuficiência da investigação filosófica perante qualquer outra disciplina: “a investigação filosófica é ateísmo, e permanece sendo” (GA 20, p. 109-110). Para retornar à menção feita a Gadamer, o *insight* gadameriano sobre a precedência da nomeação jamais termina em algo como uma aceitação dos deuses. O silêncio de Gadamer é uma das reações possíveis à introdução da quaternidade no pensamento de Heidegger. Assim, uma tentação exercida sobre o leitor de Heidegger é ignorar todo o tema da Quaternidade.

A segunda dificuldade consiste na compreensão da “passagem” na direção

do poético. Heidegger de fato escreveu vários textos sobre Hölderlin. A lista é extensa, e inclui textos publicados em vida pelo autor, cursos e textos póstumos. Considerando todas as três seções, que também são as da obra completa, a lista começaria com o curso “Os hinos de Hölderlin: “Germânia” e “O Reno”, de 1933-4, e terminaria, talvez, com “A falta de nomes sagrados”, de 1974 (GA 13)”. Nenhuma afirmação programática, porém, expressa um abandono da filosofia em favor da poesia. No prólogo da segunda edição de *Explicações da poesia de Hölderlin*, ele escreve:

[A] fala explicativa deve se despedaçar, bem como aquilo que ela busca, para que aquilo que no poema é poemático esteja aí, um pouco mais claramente. A explicação do poema deve ambicionar tornar-se supérflua em favor do que é dito poeticamente. O último passo de cada interpretação, mas também o mais importante, consiste em desaparecer, junto com sua explicação, diante do simples estar aí do poema. Então, o poema erguido em sua própria lei traz uma luz aos outros poemas (GA 4, p. 8).

Mas esta afirmação só expressa um “programa” de leitura e explicação de poesia. Como enuncia o título de uma conferência famosa, o fim da filosofia abre espaço para a tarefa do *pensamento*. No presente ensaio, não respeitarei rigorosamente a distinção entre filosofia e pensamento, usando os dois termos de modo intercambiável, mas respeitarei a distinção entre pensamento e poesia. Já há algum tempo estamos prevenidos contra a crença que a palavra do próprio autor sobre o que acontece em sua obra seja a palavra definitiva. Por hipótese, seria possível que Heidegger, sem saber, tivesse começado a escrever (má) poesia. O pensamento ou filosofia não-metafísicos de Heidegger a partir de 1949 se vale do mesmo vocabulário empregado nos textos sobre Hölderlin.

Isto é muito pouco como demonstração de uma relação de dependência dos primeiros diante da poesia. A questão que se encontra no horizonte, portanto, é como devemos interpretar a mudança a partir de 1949. Parece-me que esta interrogação deve preceder aquela sobre a dependência do pensamento em relação à poesia. Aqui, apenas os primeiros passos nesta direção serão dados.

## - 3 -

O tipo de trabalho a ser desenvolvido é, inicialmente, quase filológico, conforme se limita a apontar o surgimento de um vocabulário filosófico até então inédito na obra de Heidegger. Vou me limitar a reivindicar a figura do Quaternário como uma figura filosófica na sua origem, ainda que isto não seja enfatizado por Heidegger. Segundo a direção dominante na obra de Heidegger, a pergunta sobre a aa) rxh/ é esquecida por Platão ou, no mínimo, formulada de maneira distorcida. Na expressão “o esquecimento de Platão”, o leitor de Heidegger está acostumado a ouvir apenas um genitivo subjetivo. Platão, contudo, também é esquecido enquanto pensador da origem. A estrutura da quaternidade é nomeada, primeiramente, por Platão, no *Górgias*. No *Górgias* de Platão mencionam-se os “sábios” para quem o céu e a terra, os homens e os deuses estão em uma relação de comunhão e amizade (507e -508a). Há diferenças importantes entre os dois pensadores, principalmente a inexistência de uma conexão entre a ética e a metafísica em Heidegger. Não obstante, talvez fosse o caso de reconhecer preocupações comuns a Heidegger e Platão, não apenas em vista da retificação histórica. Trata-se de estabelecer o direito de cidadania filosófica do esquema quaternário, tendo Platão por seu primeiro enunciante.

O *Górgias*, como outros diálogos platônicos, toca em uma série de temas. O mais constante, porém, é a definição e o valor da retórica. No *Górgias* platônico, a posição sofística é representada por discípulos de Górgias de Leontino: Pólo de Agrigento e Cálicles. Com a concordância de Górgias, Sócrates define a retórica como a arte da persuasão e como um simulacro da política, já que produz o poder nas assembleias (452d). A retórica, assim como o poder assentado na violência, pode ser usada tanto para o bem como para o mal, assevera Górgias tibiamente, e essa tibieza o poupa dos ataques diretos (457c). O próprio Górgias é um interlocutor secundário e é refutado por Sócrates por meio dos discípulos. O ensinamento gorgiano, ao menos na versão adotada por Pólo e Cálicles, é que desfrutar do poder é mais belo, o maior dos bens e a maior das felicidades. A retórica é um dos meios para se alcançar o poder, e por isso é um tema inevitável. A retórica é definida como um simulacro da política, já que concede o poder sobre os homens (mediante a palavra) àquele que a domina e suscita a questão da responsabilidade moral.

Por causa da associação entre retórica e sofística, entre poder de persuadir e poder político, o debate que se trava no *Górgias* retoma posições já adotadas por Platão em outras condenações da sofística e do arbítrio dos poderosos, como no primeiro livro da *República*. Conhecemos a reconstituição platônica

da sofística. Pólo e Cálicles associam o belo ao bom, mas ambos ao imediatamente prazeroso e útil. Todos os homens querem o imediatamente prazeroso e útil. Isso também é o justo: que o mais forte dê vazão a desejos que são de todos os homens. O prazer é um bem incondicional, que todos os homens perseguem e apenas o governante tem a chance de alcançar. O orador, tendo o poder da persuasão a seu dispor, poderia chegar a ser um governante e alcançar desse modo a felicidade. O sofista tende a identificar o poder com fazer o que se quer, e este com obter prazer e, em última instância, ser bom e justo. Ademais, ele promete ensinar os meios de obter o poder pela persuasão. Tanto o poder político de comandar como aquele de persuadir, que advém da excelência retórica são considerados pelo sofista o maior dos bens, pois permitem que se exerça o arbítrio e a busca desenfreada do prazer.

Como na *República*, Sócrates se vale da falta de precisão conceitual dos interlocutores para fazer com que se contradigam. Equacionar “bem”, “prazer”, “uso da força” e “justiça” põe o orador em dificuldades. O desenrolar desta discussão vai ser retomado aqui apenas em traços gerais. Pois acaba aceitando que o prazer consiste em saciar um desejo; ele é transitório e contraditório. Quem sente prazer por saciar um desejo é feliz e infeliz ao mesmo tempo: infeliz porque padece de sede ou fome. Bem e mal nem se misturam nem são constantes (497c). O sofista argumentava antes que ser capaz de proporcionar a si mesmo o prazer desenfreado é ser bom. Mas Sócrates responde que tanto o forte como o fraco sentem prazer e dor, de modo que a simples capacidade para o prazer não indica a presença do bem em alguém, no sentido de força e excelência que o sofista também lhe dá. Prazer e bem não são a mesma coisa. Cálicles admite que o prazer é um bem quando é usado para o bem (500<sup>a</sup>). O bem é a finalidade adequada e a melhor. Cálicles aceita por supor que o fim melhor é aquele que mais convém ao poderoso. Contudo, acaba concordando também que há fins mais úteis em sentido absoluto (503d). O bem, a fim adequado em sentido absoluto, é o ordenamento da alma.

Cálicles é forçado a admitir que o prazer não é um bem verdadeiro e que fazer o que se quer não leva à felicidade, se a alma não for justa. Até aí, estas são posições platônicas já conhecidas: não existe felicidade verdadeira senão na excelência. Nem o poder nem o prazer são bons, no sentido moral do termo, nem em última instância trazem a felicidade. Cometer a injustiça introduz o desequilíbrio na alma. Pode ser até prazeroso, mas o bom para alguém não é o que lhe dá mais prazer. De fato, é até melhor sofrer a injustiça do que cometê-la, pois quem sofre a injustiça não padece da desarmonia na alma que o criminoso experimenta.

O tirano é mais infeliz do que sua vítima, se a vítima não tiver maldade na alma, pois sua alma é desordenada, enquanto a da vítima não. A felicidade que Cálicles pensa estar reservada ao tirano se mostra ilusória, pois não advém do exercício do poder, quando o poder não é usado para a expiação das faltas na alma. A retórica, do mesmo modo, é boa quando visa a restauração da excelência na alma.

Finalmente em 506b, Górgias encerra a discussão, ao exortar Sócrates a expor seu pensamento. Implicitamente, Górgias aceita que apenas o rigor da dialética interveio quando Sócrates conclui que, ao usar o poder físico e o poder da palavra para obter a satisfação dos desejos, o tirano faz mal a si mesmo, pois fere a sua própria alma. O maior bem para a alma é o ordenamento correto, e que a própria punição é um bem, quando o restaura. Ainda que desprazerosa, a punição, a logo prazo, é uma expiação para a alma desordenada.

Interessa-nos, sobretudo, a visão socrática da excelência como ordenamento da alma. A excelência em função da qual uma alma pode ser dita boa é o ordenamento. A alma boa e ordeira é sábia, no sentido da *swfrosu/nh* ou temperança (506e). Ademais, ela se comporta diante dos deuses e diante dos homens como convém. Comportar-se diante dos deuses como convém é ser pio, e diante dos homens justo. Temperança, piedade e justiça são excelências que constituem a excelência total (507<sup>a</sup>-b). Não é possível ser pio e justo ao ser também covarde, e assim por diante. O ordenamento da alma (excelência, virtude) exige, portanto, não apenas uma, mas quatro excelências ou virtudes cardeais: temperança, piedade, justiça e coragem.

Eis o contexto em que a Quaternidade aparece em Platão. Por meio de seu porta-voz, Sócrates, Platão tenta nos convencer de que uma alma ordenada representa o nosso próprio interesse. O argumento a favor da excelência moral não se esgota na busca de uma alma harmônica internamente. Quem não as possui é incapaz de associação seja com os deuses, seja com os homens. De fato, ele está em desacordo com o próprio universo. Nesse momento, intervém o mito do cosmos:

Dizem os sábios, ó Cálicles, que o céu, a terra, os deuses e os homens estão unidos pela comunhão, amizade, decoro, temperança e justiça, e por isso eles chamam ordem (*ko/smoj*, cosmos) a totalidade deste mundo, e não ao prazer, à desordem e a licenciosidade (Platão 2012, 507e-508<sup>a</sup>).

“Cosmos” significa especificamente a totalidade, e seu oposto é a acosmia (a kosmi/a), a ausência de totalidade. Sócrates descreve esta ordem ademais como assentada sobre uma igualdade geométrica (isote/j geometrike/) entre os deuses e os homens (508<sup>a</sup>). Não se trata de uma igualdade de quantidades, por isso não é aritmética, mas de proporções. Os homens estão em harmonia com os deuses não por se igualarem a eles, mas por se manterem dentro da medida cósmica apropriada.

A menção aos pitagóricos é tão passageira que quase se perde no contexto maior. A “passagem para o poético” desperta, às vezes, o constrangimento entre os comentadores de Heidegger, que não sabem dizer em que sentido *ainda* se trata de filosofia. De modo semelhante, os mitos platônicos nos desafiam. Uma vez que os irrompem às vezes no meio de uma discussão à qual parecem pertencer muito pouco, é fácil colocá-los de lado como uma espécie de adorno da verdadeira discussão filosófica, ou como um resquício de um modo primitivo de pensar.

Uma discussão adequada da relação entre a Quaternidade pitagórico-platônica e a heideggeriana exigiria o reconhecimento prévio de algum eco entre as preocupações de Heidegger e as de Platão. Dentro do meu conhecimento, porém, Heidegger nunca citou o trecho 507e-508 a do *Górgias*. Otto Pöggeler e Beda Alleman, intérpretes iniciais da relação entre Heidegger e Hölderlin, até hoje os mais influentes, tampouco o citam (Pöggeler 1990, Alleman 1987). O único interlocutor que parece ter perguntado a Heidegger pela razão da omissão é Jean Beaufret, em 1973. Heidegger limita-se a repetir a Beaufret o que escrevera em “A terra e o céu de Hölderlin”: que a estrutura quaternária está presente no fragmento postumamente intitulado “O Vaticano”. Ademais, Platão teria nomeado os Quatro, mas não sua articulação (Beaufret apud Mattéi 2001, p. 266). De fato, a conferência “A terra e o céu de Hölderlin”, de 1958 é como um ponto de chegada da interpretação heideggeriana de Hölderlin. Nela se encontra transcrito e interpretado o trecho: “Para a relação realmente inteira, com o meio/ E radiante” (Heidegger 1996, p. 163).<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Os comentadores continuam a referir-se a este fragmento tal como editado por Beissner e citado por Heidegger, embora a edição de Beissner não tenha reeditada hoje. A edição mais recente é também a mais completa das obras de Hölderlin, a chamada edição de Frankfurt, por D.E. Sattler, iniciada em 1975 e completada em 2008. Ela se baseia em um levantamento fotográfico de todos os manuscritos, pondo a nosso alcance a totalidade dos fragmentos, na sua forma menos influenciada por decisões editoriais. Ainda assim, houve decisões editoriais. Sattler agrupou como simples variantes fragmentos que até então eram tidos como projetos independentes, e fragmentou ainda mais os esboços, distribuindo-os entre mais de um poema ou projeto inacabado. Assim, na edição de Bremen, versão preparatória para a versão de Frankfurt, igualmente preparada por Sattler, o sumário não contém nenhuma referência a um fragmento intitulado “O Vaticano”. As duas primeiras linhas da edição de Beissner (“*der Vatikan/Hier wir sind/in der Einsamkeit*”) são distribuídas entre “o canto ‘Lutero’, de que Hölderlin desistiu”, a reformulação de ‘Junto à nascente do Danúbio’, de que ele também desistiu, e a primeira refor-

Heidegger admite que “unidade do conjunto de terra e céu, homem e deus” não está “enunciada expressamente”. Contudo, se nos detivermos “apenas nas palavras ‘a relação realmente inteira, com o meio’”, poderemos, “*por conjectura*” tomá-la como o “nome para aquela totalidade de terra e céu, Deus e homem” (Heidegger 1996, p. 163) Hölderlin teria nomeado expressamente o meio e a mediação, portanto o pertencimento daquilo se encontra nas extremidades:

Com base em indícios dos “Fragmentos filosóficos” de Hölderlin em seu primeiro período em Homburgo, estamos autorizados a nomear esta “relação inteira” que inclui a terra e o céu e a sua conexão a “relação infinita mais terna”. A determinação “*in-finita*” deve ser pensada no sentido da dialética especulativa de Schelling e Hegel. In-finito significa que as extremidades e os lados, as regiões das relações não estão separadas, nem continuariam de pé de modo unilateral; de fato, desobrigadas da unilateralidade e da finitude, pertencem umas às outras *in-finitamente* na relação que as reúne, “de ponta a ponta”, a partir do meio. O meio, que leva esse nome porque medeia, não é nem a terra, nem o céu, nem o Deus, nem o homem. O In-finito a ser pensado aqui se distingue de forma abissal do simples infindo, que não admite nenhum crescimento, graças à sua monotonia. Ao contrário, a “relação terna” da terra e do céu, de Deus e do homem, pode se tornar mais infinita. Pois o que não tem existência unilateralmente pode vir à luz de modo mais puro ao provir da intensidade na qual os Quatro mencionados se sustentam reciprocamente (cf. Heidegger 1996, p. 163).

Mattéi se pergunta se a resposta a Beaufret procede, e responde que não (Mattéi 2001, p. 266-7). Pois Platão ressalta os mesmos momentos estruturais a que Heidegger se refere: cosmos ou ordenamento e mediação. Platão refere-se até mesmo à igualdade geométrica entre homem e deus: uma correspondência entre quantidades desiguais. O cosmos é mediação precisamente entre pólos desiguais e opostos, que ainda assim podem entrar em uma relação de amiza-

---

mulação de ‘Grécia’” (Hölderlin 2004, p. 73). As implicações desta reformulação completa do texto hölderliniano ainda não estão claras, embora seja provável que ela se torne a preferida dos críticos da interpretação heideggeriana.

de–de aproximação, em termos heideggerianos. O que mais seria preciso dizer para apontar uma preocupação comum aos dois pensadores? Espero ter indicado que a comparação textual entre dois autores não se esgota em si mesma, mas visa um propósito filosófico. Uma dimensão da comparação textual consiste em sublinhar a atitude explícita de Heidegger em relação a Platão, marcada pela exigência de superação. Em uma carta de 4 de fevereiro de 1994 a Müller-Lauter, Otto Pöggeler relata ter tomado conhecimento da seguinte afirmação de Heidegger: “Nietzsche me arruinou (*Nietzsche hat mich kaputt gemacht*)” (Müller-Lauter 2000, p. 17). A afirmação foi feita em família, e não se encontra em nenhuma forma equivalente nos escritos de Heidegger. Assim, todos somos livres para conjecturar. Talvez ela simplesmente indique a percepção heideggeriana de não ter superado a metafísica – entendendo que a superação da metafísica, nomeada assim ou não, é tanto a preocupação central de Nietzsche como a de Heidegger. Segundo Müller-Lauter, este é o entendimento de Gadamer, enquanto o próprio Pöggeler se inclinaria na direção de reconhecer o vínculo entre a opção filosófica por Nietzsche a opção política pelo nacional-socialismo.

Outra possibilidade é que Heidegger tenha se dado conta de que a adesão a Nietzsche acarreta uma relação com a história da filosofia voltada de modo quase exclusivo para a exigência da superação da metafísica. Outras relações com a história da filosofia são descartadas; em particular, a superação da metafísica, na vertente nietzschiana (e não carnapiana), é entendida principalmente como a superação do platonismo. Sobre o afastamento progressivo de Heidegger diante de Nietzsche muito já foi dito. Cabe aqui apenas ressaltar que ele tanto pode ser entendido como uma pretensão a ter sido mais radical no que diz respeito ao mesmo projeto de superar o platonismo como pode ser entendido como o abandono – mesmo que apenas parcial – da exigência de superar Platão radicalmente. Por um lado, dada a resistência de Heidegger em 1973 de reconhecer a quaternidade em Platão, talvez esta conjectura seja falsa. Por outro lado, considerando que a relação de Hölderlin com os gregos é tão moldada por uma interpretação peculiar, não-dualista de Platão, é possível que Heidegger tenha se reconciliado com Platão indiretamente, mediante sua leitura de Hölderlin. Mas o sentido de uma suposta reconciliação, apenas mediada por Hölderlin e até mesmo negada por Heidegger, só se tornaria manifesto se pudéssemos reformular de modo contemporâneo uma estrutura que já no tempo de Platão se via suspeita de ter sido ultrapassada pela filosofia. Trata-se de perguntar se o pensamento da quaternidade está tão adiante de nós como está atrás de nós.

# Referência Bibliográfica

- Allemann, Beda. Hölderlin et Heidegger. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. Pensar e poetar em Hölderlin e Heidegger. Em: \_\_\_\_\_. Hermenêutica em retrospectiva. Trad. e org. Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Heidegger, Martin. A coisa. Trad. Eudoro de Sousa. Em: Sousa, Eudoro de. Mitologia. Lisboa: Guimarães, 1984.
- \_\_\_\_\_. Das Ding. Em: \_\_\_\_\_. Vorträge und Aufsätze. Francoforte do Meno: Klostermann, 2000. (GA v. 7)
- \_\_\_\_\_. Das Ding. Em: Bremer und Freiburger Vorsätze. Francoforte do Meno: Klostermann, 2005. (GA v. 79)
- \_\_\_\_\_. Der Fehl heiliger Namen. Em: Aus der erfahrung des Denkens. Francoforte do Meno: Klostermann, 2002. (GA v. 13)
- \_\_\_\_\_. Die Frage nach der Technik. Em: \_\_\_\_\_. Vorträge und Aufsätze. Francoforte do Meno: Klostermann, 2000. (GA v. 7)
- \_\_\_\_\_. Feldweg-Gespräche. Ingrid Schüßler. Francoforte do Meno: Klostermann, 2007. (GA v. 77)
- \_\_\_\_\_. Unterwegs zur Sprache. Stuttgart: Neske, 1993.
- \_\_\_\_\_. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt do Meno: Klostermann, 1996.
- Hölderlin, Friedrich. Sämtliche Werke – „Frankfurter Ausgabe“. Korrespondenz und Werke. Chronologisch-integrale Edition. Sattler, D.E. (ed.) Frankfurt no Meno: Stroemfeld/Roter Stern, 2008.
- \_\_\_\_\_. Sämtliche Werke – Bremer Ausgabe. D. E. Sattler (ed.) Munique: Luchterhand, 2004 (v. 8).
- Köbler, Gerhard. Deutsches Etymologisches Wörterbuch, 1995. <<http://www.koeblergerhard.de/derwbhin.html>>. Acessado em 19 nov. 2012.
- Mattéi, Jean-François. Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartiti. Paris: PUF, 2001.
- Müller-Lauter, Wolfgang. Heidegger und Nietzsche: Nietzsche-Interpretationen III. Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 2000.
- Petzet, Heinrich Wiegand. Encounters and dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976. Trad. Parvis Emad and Kenneth Maly; com introdução de Parvis Emad. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Platão. Gorgias. Em: \_\_\_\_\_. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. Biblioteca digital Perseus. <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acessado em 6 de setembro de 2012.
- Pöggeler, Otto. Martin Heidegger's Path of Thinking. Trad. D. Magurshak & S. Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1990.
- Safranski, Rüdiger. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração editorial, 2005.
- Sousa, Eudoro de. Mitologia. Lisboa: Guimarães, 1984.