

Sobre a noção de ἀλήθεια em Platão (a tradução heideggeriana)

Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra alethes é apenas e sempre usada com os verba discendi, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que se pode ter, e não no sentido de desvelamento.²

Heidegger

Para retomar o discussão sobre a tradução de ἀλήθεια em Heidegger, seria conveniente nos interrogarmos, primeiramente, sobre o objetivo ao qual se propôs o próprio Heidegger quando tentou estudar os sentidos e as transformações ocorridas na noção grega de verdade. Assim, não é apenas a reintrodução das dificuldades do léxico platônico que deverá nos orientar nesse artigo, mas a interpretação que Heidegger tentou dar à filosofia de Platão. Nós sabemos que a tradução de ἀλήθεια proposta por Heidegger já sofreu inúmeras críticas elaboradas por numerosos filósofos e historiadores da filosofia. Podemos mesmo nos arriscar a dizer que, desde sua utilização nos versos de Homero, esta palavra nunca deixou de suscitar um interesse e uma polêmica que persiste ainda em nossos dias. Nossa intenção aqui é a de restabelecer o debate sobre a tradução de ἀλήθεια e a sua função no pensamento de Heidegger; sobretudo considerando a crítica

1 Departamento de Comunicação da UERJ

2 M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964); *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Tradução de Emildo Stein, em *Os Pensadores*, p. 80. Ver também a tradução de J. Beaufret e F. Fédier, *La fin de la Philosophie et le tournant*, em *Question IV*, ed. francesa, p. 135: "On mentionne souvent et avec raison que, déjà chez Homère, le mot ἀληθής ne se dit jamais que des verba dicendi, des paroles qui expriment une énonciation, et, dès lors, au sens de justesse de cette énonciation, de la confiance qu'on peut avoir en elle, mais nullement au sens du non-retrait de la chose."

formulada contra Heidegger pelo estudioso de Platão, Paul Friedländer.³ Este mesmo que teria finalmente demonstrado que a construção histórica de Heidegger é indefensável. O conceito de “verdade” não sofreu, segundo sua análise, a mutação anunciada por Heidegger, que teria feito o conceito de verdade passar do desvelamento do ente à retitude da percepção em relação às idéias, como o quis o filósofo de *Ser e Tempo*.

1

A leitura das obras nas quais Heidegger se ocupa do pensamento de Platão, nos permite notar, entre outras coisas, que o filósofo de Messkirch não se limitou em sua análise a uma exegese do texto platônico. Isto porque ele estaria, originariamente, interessado em considerar Platão como o pensador da “transição”, ou seja, como aquele que teria fechado a história do primeiro pensamento grego para dar início à tradição metafísica. Assim, não erraríamos se dissessemos que a reconstrução histórica proposta por Heidegger se estende para além dos cuidados exegéticos de uma leitura de Platão, em proveito de uma tese mais geral que diz respeito ao “desenvolvimento” do pensamento filosófico como um todo. Pelo que podemos ler em *Platons Lehre von der Wahrheit*,⁴ a filosofia platônica ocupa para Heidegger o lugar ou a função de uma “passagem”, melhor ainda, de uma mudança de direcionamento (*Wandelung*). É graças a esta “mudança” que Heidegger pôde considerar o filósofo ateniense como o pensador “da transição”. A *Wandelung* constitui, desta forma, o período “historicamente datado” onde o pensamento teria se desviado do que deve ser pensado, ou seja, da verdade do ser enquanto ser, para considerar unicamente a essência do sendo, ou seja sua “entificação” (*Seintheit*). No artigo que dedica a essa mesma questão, J. Sallis⁵ conclui que, tal

3 P. Friedländer, “Aletheia. A discussion with Martin Heidegger”, em *Plato: an Introduction*, NY, 1958: vol. I, p. 229: “It was not first in Plato that truth became the correctness of perception and assertion. This meaning was present much earlier, i.e., in the old epic...”. Devemos observar que este segundo momento do *desdobramento* do sentido da verdade analisado por Heidegger, tem lugar no discurso. Mantive aqui a expressão “retitude da percepção” que é a tradução de “correctness of perception”.

4 Este estudo foi primeiramente apresentado em duas conferências públicas proferidas por Heidegger nos semestres de inverno de 1930-1931 e 1933-1934.

5 Artigo publicado no *Le Herne* dedicado a Heidegger. Esse artigo foi traduzido para o francês por Barbara Cassin com o título de “Au seuil de la Métaphysique”, Paris, 1983.

como foi lido por Heidegger, Platão se situa no que se deveria chamar de “portal da metafísica”, ou seja, numa espécie de espaço aberto entre duas regiões distintas. O fato é que ao analisar a noção “grega” de verdade o que se apresentou a Heidegger foram igualmente duas perspectivas diferentes: de um lado, a noção original ou pré-platônica capaz de apresentar a ἀλήθεια como o “desvelamento”; do outro lado — e por que não dizer do outro lado do portal? — a noção tradicional, segundo a qual a verdade é considerada como o acordo ou a conformidade entre a proposição e o objeto da proposição. Segundo Heidegger, esta última noção não é nem falsa nem sem valor, ela possui o seu lugar, mas é de preferência segunda ou derivada.⁶ É bom, no entanto, lembrarmos que se Platão deve ser compreendido como o pensador “da transição”, ele deve ser igualmente visto como aquele que pensou esses dois sentidos assinalados por Heidegger para a palavra grega que designa a verdade, ἀλήθεια.

Por ora, a questão que devemos responder visa saber até que ponto esta interpretação da ἀλήθεια como desvelamento, e a mudança do sentido que a assimila à noção de correção ou de concordância, põe em risco a leitura heideggeriana da Alegoria da Caverna descrita por Platão. Nós sabemos que Heidegger encontra nesta Alegoria, exposta por Platão no livro VII da *República* (514a à 517a,7), os indícios desta transformação ocorrida no sentido da palavra grega que designa a “verdade”. Mas, em sua leitura, Heidegger observa que a Alegoria não diz respeito diretamente ao problema da verdade, e sim, de preferência, à questão da *paideia*, ou seja, da educação ou da formação (*Bildung*) do homem político grego. Com efeito, Heidegger analisa as etapas da *paideia* (as quatro etapas assinaladas por Platão) como significando instâncias abertas pelo “desvelamento”, tomado assim no sentido primeiro de “ἀλήθεια”. Segundo sua análise, esta noção grega opera a todo instante — mesmo não sendo diretamente citada — na alegoria platônica da caverna. Caberia ao “desvelamento” — ou à verdade — a função de estabelecer os diferentes níveis da *paideia*. Desta forma, cada modalidade de verdade determinaria uma etapa distinta do movimento de uma *paideia* que se interessa por uma *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*, a um completo redirecionamento da alma humana (*Umwendung des Ganzen Menschen*). Em sua análise, a Alegoria retratada por

6 Esta segunda noção de verdade corresponde à verdade predicativa. Como afirma A. Boutot: “cette notion est seconde par rapport à une vérité plus fondamentale, antepredicative, qui réside dans les choses elles-mêmes, et que Heidegger rapporte à l’*aletheia* primitive.” (*Heidegger et Platon — Le problème du nihilisme*, Paris, 1987, p. 198.)

Platão nos fala da passagem de uma ausência da *paideia* à *paideia*; o que de fato se apresentaria como uma passagem orientada pelo nível de desvelamento (ou de verdade) que uma “alma” —um prisioneiro da caverna ou um homem livre— chega a atingir. A Alegoria nos falaria, portanto, de um desvelar relativo aos diferentes estágios atingidos pela alma humana. Nos falaria também de uma espécie de adequação que tomaria a vez sobre o desvelado puro e simples, tal como um Sol capaz de adequar, relativamente a ele mesmo, todo o processo descrito nos quatro estágios da *paideia*. Ocorrem portanto desvelamentos que são unicamente a abertura de um estágio e desvelamentos que são imediatamente vinculados ou medidos pela claridade do Sol, tal como uma idéia em si que adequa o desvelado a partir do que ela mesma é.

O que podemos dizer, no entanto, é que a leitura de Heidegger se atém ao implícito e ao que permanece “oculto” no texto platônico. Sua pretensão é certamente a de expor o “não-dito” que designa o termo *Lehre*, a doutrina, ou a doutrina da mudança da essência da verdade (*Die Lehre von der Wahrheit*). Tudo indica que, desde o início de sua análise, Heidegger pretendeu deixar de lado a questão etimológica propriamente dita em proveito do jogo que se estabelece na Alegoria da Caverna entre o desvelamento e a adequação. Ele mesmo afirma, durante sua conferência de 1964 sobre “O Fim da Metafísica”,⁷ que sua tradução obstinada da palavra ἀλήθεια pelo termo *des-velamento* não se deu unicamente em função de uma preocupação de ordem etimológica, mas em função do cuidado em relação ao que deve ser anteriormente questionado para que se possa permanecer fiel à questão.⁸ A problemática heideggeriana parece se estender para além dos cuidados meramente exegéticos do texto platônico, propondo em verdade essa ‘outra’ modalidade de reflexão, à qual se deve estar atento nesta época, assinalada por ele mesmo, e que corresponde ao *fim da metafísica*. Certamente Heidegger procurou encontrar nos gregos um sentido ainda mais radical da verdade, que se apresentaria como opção ao pensamento metafísico; como opção a esta modalidade de pensar que, segundo ele, desde Platão, quer tomar a verdade unicamente sobre o aspecto da ὁμοίωσις e da *adaequatio*.⁹

7 M. Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, Tübingen, Niemayer, 1969; trad. francesa em *Questions IV*, 1966, p. 107.

8 *Idem*, *Questions IV*, pp. 132-133.

9 Ou seja, na perspectiva de uma conformação entendida como o acordo produzido entre a representação e o que se presentifica. Heidegger. *Q. IV*, trad. francesa, p. 136.

Heidegger insiste continuamente sobre o modo como a experiência do desvelamento, vivida pelos gregos, foi submetida, através de uma operação, segundo ele de origem platônica, à noção grega tradicional de verdade enquanto *homoiosis*. Sua intenção maior consiste em verificar a presença entre os gregos de uma 'experiência' do des-velamento, visto assim num sentido ainda *mais original* do que o que chega a se manifestar no sentido estrito de ἀλήθεια. Sua análise tende a demonstrar que este movimento de submissão se realiza quando a noção de verdade se encontra submetida à *Idéia*, ou seja, na 'mutação' operada por Platão na Alegoria da Caverna. Como observou J. Sallis, no artigo citado acima, uma vez requerida como questão central, a *Idéia* não deve ser considerada como um primeiro plano aberto pela noção de ἀλήθεια, mas, preferivelmente, como o fundamento que determina o sentido da verdade: o desvelamento e o desvelado são, em conseqüência, assimilados à *Idéia*: o desvelamento se identifica ao que nós percebemos na apreensão da "Idéia", e o desvelado se reduz a um claro provindo da "Idéia".¹⁰ Nós já sabemos que a etimologia proposta por Heidegger para ἀλήθεια não constitui o ponto central de sua análise dos gregos; sua intenção é bem outra: ele quer se referir a uma experiência ainda mais original que subsiste na determinação da verdade. Mas nós não podemos negligenciar o fato de que Heidegger propôs uma tradução da palavra ἀλήθεια (enquanto des-velamento) capaz certamente de comprometer sua leitura da filosofia platônica.

Segundo Heidegger, a Alegoria da Caverna abre um acesso privilegiado à experiência grega da ἀλήθεια. Pois, nesse texto, ainda que sem o dizer explicitamente, Platão elabora uma autêntica 'reviravolta' (*tournant*) na concepção grega de 'verdade'. Mas o que devemos sobretudo observar, é que se Heidegger considera que esta "reviravolta" ocupou um lugar de destaque na filosofia de Platão —e se devemos realmente defender esta idéia que Heidegger põe em questão— devemos, então, compreendê-la como indo simplesmente do desvelamento à determinação da verdade e não (como ele o quis em *Platons Lehre von der Wahrheit*) como indo da verdade enquanto desvelamento à verdade como correção. De qualquer forma, sabemos que Heidegger aceitou as críticas formuladas pelo especialista em Platão, P. Friedländer, e que isto o teria, inclusive, ajudado a rever, em escritos posteriores, certos aspectos de sua própria compreensão da noção de 'verdade'. A mudança de perspectiva em *Das*

10 Sobre esta questão, ver o artigo de J. Sallis, *Le Herne / Heidegger*, p.195.

Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens está provavelmente relacionada com essa crítica formulada por Friedländer. É preciso lembrar ainda que a noção de verdade enquanto ἀλήθεια já havia sido trabalhada por Heidegger no clássico 44 de *Sein und Zeit*. Tudo indica que a noção defendida neste “canônico” parágrafo se acorda com a que foi defendida em *Platons Lehre...*, texto sobre o qual se concentra preferivelmente a crítica de Friedländer. Nesse escrito, Heidegger nos fala do sentido negativo de ἀλήθεια, ou seja, como uma palavra composta a partir do prefixo alpha privativo —ἀ— como não-velado ou des-velamento. Como vimos, essa mesma hipótese ‘etimológica’ já encontra sua formulação básica no *corpus* heideggeriano no parágrafo citado de *Sein und Zeit* (44-222). Vale a pena repeti-lo:

A verdade (desvelamento ou descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. A descoberta em seu fato 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)?¹¹

De fato, ao aceitar a crítica de Friedländer, Heidegger coloca em suspense uma boa parcela da sua obra —obviamente no que diz respeito à tradução da palavra grega, ἀλήθεια— ou seja, desde a publicação de *Sein und Zeit* até *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* onde ele reavaliará sua hipótese sobre a tradução de ἀλήθεια enquanto des-velamento. Mas sua ‘etimologia’, ainda que imprópria, não chega a abalar o conteúdo de sua análise, isto porque, mesmo sem dispor de um termo próprio, os gregos teriam, mesmo assim, vivenciado a experiência do desvelamento segundo Heidegger. No mais, nos parece pouco provável que Heidegger tenha aceitado inteiramente a crítica de Friedländer. O que escreveu, em sua conferência de 1964, demonstra com clareza que ele se manteve fiel ao seu modo de compreender o desvelamento.

Com efeito, Friedländer procurou demonstrar que, ao lado da incorre-

11 Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. A tradução francesa poderia ser entre outras a seguinte: “Le non-voilé doit être arraché (*Entrissen*) à son occultation (*Verborgenheit*), lui être pour ainsi dire enlevé et dérobé. Pour les Grecs à l’origine, l’occultation, le fait de se voiler (die *Verborgenheit* als ein *Sichverbergen*) domine entièrement l’essence de l’être, il marque donc aussi l’étant dans sa présence et son accessibilité (sa vérité). (...) À l’origine vérité veut dire: ce qui a été arraché à une occultation (*das einer Verborgenheit Abgerungene*). La vérité est cet arrachement toujours en mode de dévoilement”.

ção heideggeriana no que diz respeito à tradução de ἀλήθεια, persiste o erro quanto à historicidade por ele retratada; essa mesma que constitui a respeito de Platão a imagem do pensador “da transição”. Friedländer, como sabemos, observou que seria o caso de considerar primeiramente Homero ou Hesíodo como pensadores “da transição”. Pois bem antes do problema filosófico das Idéias ganhar expressão em Platão, Hesíodo, em sua *Teogonia*, já havia se referido à ἀλήθεια como “a exatidão da percepção”. Friedländer cita, como exemplo, o trecho da *Teogonia* (233) onde se lê: “Νηρηῆα δ’ ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος, πρεσβύτατον παίδων”.¹² Podemos notar que a noção de verdade já está associada a ἀψευδής e a ἔτυμος, dando lugar à idéia do verdadeiro, do sincero (se opondo assim a ψευδής) e não exatamente à noção de desvelamento. Assim, segundo Friedländer, o que Heidegger encontra em Platão já se encontra muito antes, em Hesíodo.

Mas, além da sua crítica à imprecisão histórica de Heidegger, Friedländer constata que a etimologia heideggeriana de ἀλήθεια (vista como uma composição entre o prefixo α privativo e o radical lhJ-) não é nada pertinente, pois um tal termo não possuía originariamente nenhum sentido negativo ou privativo. Os exemplos citados por Friedländer são bem conhecidos: ἀν-αιδής, ἀν-αίδεια (insolência), ἀ-παθής, ἀ-πάθεια (insensibilidade), ἀ-σθενής, ἀ-σθένεια (falta de força) ἀ-σεβής, ἀ-σέβεια (impiedade), ἀ-φανής, ἀ-φάνεια (falta de clareza). Todos estes termos são considerados como negativos, diferentemente do que ocorre em ἀληθής, onde a negação só se faria em ἀναληθής.

Heidegger de fato aquiesce diante da evidência dos argumentos de Friedländer, mas sabemos ainda que, no texto de 1969,¹³ o filósofo alemão se manterá fiel ao sentido *autêntico* da verdade como des-velamento, com a ressalva, no entanto, de que mesmo os gregos falharam ao nomeá-la. A ἀλήθεια, ou seja, o des-velado, deveria ser pensada como a *Lichtung*, como a *clareira*, na qual coexistiam o ser e o pensar. Ao admitir a crítica de Friedländer, Heidegger estaria tão simplesmente remetendo o problema da tradução de ἀλήθεια para o domínio da sua própria filosofia, muito embora continue afirmando que os

12 Essa passagem foi citada por P. Friedländer no cap. XI de sua *Introdução ao Pensamento de Platão* (p. 222 da trad. inglesa): “Ponto gerou Nereu, sincero e franco, o primogênito de seus filhos”. Ver também M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum*, Leiden, E. J. Brill, 1975.

13 Heidegger, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, em *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.

Gregos perceberam na ἀλήθεια a dimensão original do desvelamento. Só não souberam formulá-la como tal. Neste mesmo texto (*Das Ende der Philosophie...*), ele afirma que se a palavra ἀλήθεια aparece de fato desde a aurora do pensamento grego, ela é em seguida ocultada pela filosofia que não consegue pensá-la enquanto tal.¹⁴ Se os Gregos ousaram realmente escrever sobre essa experiência “mais original” da verdade, eis aí o que, poder-se-ia dizer, constitui uma questão, ao que tudo indica, secundária ou de importância menor para Heidegger, já que o que surge em seus textos não revela absolutamente o sentido de ἀλήθεια enquanto desvelamento.

O sentido autêntico da verdade parece se preservar como algo de implícito, oculto mesmo nos textos que nos chegaram dos gregos, embora um tal sentido não seja inatingível se se permanece atento, como quer Heidegger, ao sentido “mais original” do que o que advém à palavra. O problemático é que tudo nos leva a crer que Heidegger se fia à idéia segundo a qual esse sentido não é meramente implícito, mas também explícito no léxico dos Gregos. Nesse caso, a noção de ἀλήθεια não nos introduz nenhum neologismo. Longe de propor, como o fez Platão, um novo sentido para uma palavra já existente, ou mesmo de estabelecer uma nova palavra, Heidegger quer nos falar de um sentido já presente na experiência dos helenos, embora oculto na palavra. Notemos, pois, que, no artigo onde expõe a “mudança” operada por Platão, Heidegger faz questão de nos indicar a presença entre os Gregos de uma experiência *mais original*. Ele deverá ainda acrescentar, corroborando sua hipótese, que apenas a ἀλήθεια, experimentada no sentido grego do termo, ou seja, enquanto desvelamento, pode viabilizar a elaboração de uma Alegoria como a da caverna.

De um modo geral —observa Heidegger— a alegoria só pôde ser construída por ter sido inspirada anteriormente, ao menos parcialmente, na experiência fundamental que os gregos tinham da ἀλήθεια, do não-velamento. Ao que corresponde uma caverna subterrânea, senão à imagem de algo que já se encontra dado, mas simultaneamente velado, e que, apesar de sua ‘entrada’, permanece encoberto e encerrado pela terra? Esta prisão sem dúvida imperfeitamente ‘fechada’ que constitui a caverna, e aquilo que ela oculta à visão, nos

14 *Idem*, “Zur Sache des Denkens”, p. 75 (Trad. franc. p. 199 — Q. IV): “Die ἀλήθεια ist am Beginn der Philosophie zwar gennant, aber sie wird in der Folgezeit von der Philosophie nicht eigebs als solche gedacht”.

remete ao 'exterior', ao não-velado que se dá na claridade do dia. A essência da verdade, tal como foi pensada originariamente pelos gregos enquanto ἀλήθεια, no sentido do não-velamento remetido a algo que se encontra velado ou oculto (não conhecido), é a única a nos remeter à imagem da caverna onde o dia não pode penetrar. De fato, quando a verdade possui um outro sentido, quando ela deixa de ser o não-velamento, ou ao menos quando deixa de ser co-determinada pelo não-velamento, a alegoria da caverna não significa mais nada, não representa absolutamente coisa alguma.¹⁵

É preciso notar que, para Heidegger, a experiência do desvelamento persiste no contexto do pensamento grego, a despeito mesmo de toda a crítica exposta por Friedländer. Nós sabemos, não obstante, que Heidegger não permanece indiferente diante dessa mesma crítica. Na resposta que elabora, em sua conferência de 1964, o filósofo de Messkirch declara que a questão do desvelamento enquanto tal não se confunde com o problema da verdade. E que, com efeito, é a noção de "clareira" (*Lichtung*) que deve ser levada em conta quando se trata de 'responder' à crítica formulada por Friedländer. A ἀλήθεια, tomada como a clareira onde o ser se torna presente, deve permanecer "aberta" para que possa haver verdade:

Pois é apenas no elemento da *Lichtung*, na clareira de uma abertura, que a verdade, da mesma forma que o ser e o pensamento, pode ser o que ela é. Evidência, certeza de todo grau, todo gênero de verificação da *veritas*, movem-se já com esta no âmbito da clareira —da abertura— que impera.¹⁶

A distinção proposta por Heidegger entre clareira e verdade é decisiva. Não é possível pensar a clareira enquanto verdade, pois a verdade, se levamos em consideração a crítica de Friedländer, deve ser compreendida como a adequação da coisa e do pensamento. A ἀλήθεια não deve ser confundida nem com a verdade nem com a noção exposta em *Ser e Tempo* (44) de *Erschlossenheit* (o fenômeno primordial da verdade como abertura). Segundo Heidegger, a verdade se manifesta realmente desde o início sob o aspecto de uma adequação, ou seja, na perspectiva de uma 'conformação' entre a representação e o que se apresenta.

15 *Idem*, *Question II*, p. 144 - (Trad. franc.).

16 *Idem*, *Question IV*, p. 134.- (Trad. franc.).

Assim, a proposta de uma mutação na essência da verdade, tal como a determinou Heidegger, se torna indefensável. Não pode ocorrer qualquer mutação no conceito de verdade, pois desde o início a “verdade” entre os gregos foi pensada como *ὁμοίωσις* e *adaequatio*. A resposta de Heidegger a Friedländer se constitui, exatamente, no momento em que (nessa mesma conferência de 1964) se coloca a diferença entre a luz que ilumina as coisas e a clareira (*Lichtung*) no interior da qual tudo o que é iluminado deve, primeiramente, existir. A conclusão heideggeriana revela que o desvelamento se preserva, e que é dominado, desde o início, pela idéia de correção ou *adaequatio*, que, com efeito, determina a noção grega de “verdade”. Desta forma, o desvelamento se mantém como questão central. Apenas a “luz” subjugou a “clareira”, ou seja, desde o seu limiar, antes mesmo do nascimento da Filosofia, o pensamento já tinha se voltado para o que está presente e não para a clareira onde o presente pode estar presente. Em outras palavras, que o pensar — o pensar do homem grego — esqueceu esta situação primordial que deve ocorrer para que possa se dar a verdade ou mesmo a luz, para permanecer fiel à expressão poética da qual se serve Heidegger.

Na conclusão proposta por J. Sallis nós podemos ler o seguinte:

ainda que Heidegger, após à crítica de Friedländer, não possa continuar a situar no texto platônico a mutação do desvelamento em retitude, ele não se sente de forma alguma constrangido a apagar a ambigüidade da alegoria, ou seja, o jogo entre desvelamento e retitude (verdade). De um modo ainda mais geral, a resposta de Heidegger visa justamente estender esta ambigüidade ao domínio de todo o pensamento grego.¹⁷

Esta “ambigüidade”, segundo Heidegger, se prende ao fato de que a noção de verdade só deve ser pensada a partir de suas etapas constitutivas (desvelado/velado, verdadeiro/falso). Enquanto expressão lingüística, a verdade sempre foi pensada por um grego como *ὁμοίωσις*, mas esta noção de verdade necessita, antes, de um ‘lugar’ e de um momento (tempo) propício à sua expressão. A verdade enquanto *adaequatio* deve nos reenviar a este ‘lugar’ onde esta adequação mesma se expressa, em outras palavras: à clareira. A verdade só existe enquanto adequação e, no entanto, a clareira deve permanecer aberta para que a verdade possa ocorrer.

17 J. Sallis, “Au seuil de la Métaphysique”, *Le Herne / Heidegger*, p. 198.

2

Assim, não deveria nos causar espanto o fato de que a análise da palavra verdade ultrapasse, em sentido estrito, o que ela mesma determina; isso porque uma pesquisa ainda mais original do que a pesquisa etimológica e a pesquisa histórica deveria se ater ao que se encontra oculto nesta mesma palavra. Não se chega ao sentido da *verdade* nem pela análise e decomposição da palavra, nem pela pesquisa histórica que estabelece as mudanças e transformações ocorridas ao longo do tempo em torno desse termo. Os gregos sempre compreenderam a verdade como ὁμοίωσις. O α privativo deixa, por assim dizer, de ser constitutivo para o sentido de ἀλήθεια. De igual forma, a análise histórica que deriva desta etimologia não resulta em nada. Pois, se é impossível pensar o primeiro sentido da palavra verdade como desvelamento, é igualmente impossível pensar a mudança, de ordem histórica, que teria se dado entre um sentido e outro, quer dizer, do desvelamento à ὁμοίωσις (adequação). Sabemos que Heidegger declarou que os gregos jamais pensaram a verdade enquanto desvelamento. Entretanto, ele insiste em colocar em voga uma outra questão, de outra ordem, uma outra noção ou, talvez mesmo, uma outra experiência que teria originariamente estado em questão na ‘determinação’ do sentido da verdade. Trata-se em verdade de um “sentido” que, como acabamos de ver, permanece oculto desde o primeiríssimo uso da palavra ἀλήθεια. E é justamente este tipo de perspectiva que, segundo Heidegger, deve constituir a autêntica preocupação capaz de orientar a pesquisa sobre a verdade. Mas Heidegger soube determinar os limites de sua própria pesquisa, sobretudo quando declara que sua análise, como aliás já citamos anteriormente, não resulta ou não se determina a partir de um questionamento de ordem meramente etimológica. Se permanecermos atentos unicamente à etimologia, não conseguiremos jamais compreender ao que Heidegger realmente se propôs quando de sua pesquisa sobre a ἀλήθεια. Afinal, é o próprio Heidegger que se afasta da pesquisa etimológica para encontrar, em seus últimos textos, uma nova orientação capaz de determinar e explicar esse sentido *ainda mais original* de ἀλήθεια. Para resumir, Heidegger considera que não se deve buscar o sentido de ‘verdade’ por intermédio de uma pesquisa de ordem exclusivamente etimológica. De igual forma, podemos concluir que um tal sentido não se revela numa pesquisa de ordem estritamente histórica.

Não podemos compreender a ‘etimologia’ heideggeriana sobre a verda-

de sem aproximá-la do sentido geral de sua própria filosofia. Segundo Heidegger, a etimologia constitui apenas um primeiro indício do que há de mais importante para o pensamento, ou seja, de que é preciso descobrir e colocar em evidência também o que permanece oculto na compreensão que sugere a própria noção grega de ἀλήθεια. É a *Lichtung*, a clareira, que deve ser apreendida como aquilo que permanece oculto na noção grega da verdade, e que, mesmo ausente na designação dos gregos para a verdade, é constitutiva dessa *experiência* grega da ἀλήθεια. Mas não podemos esquecer que este tipo de perspectiva termina por nos distanciar da questão etimológica propriamente dita, nos remetendo ao que é, deste ponto de vista, anterior ou ao menos paralelo à determinação da própria palavra grega que designa a verdade. Uma tal perspectiva não se faz a partir da análise da palavra, nem tampouco da análise da estrutura sintática na qual ela se insere, mas em função do que se determina e se distancia desta mesma noção trabalhada por Heidegger. Segundo Heidegger, o termo que designa a verdade se determina na relação que esta palavra estabelece com a *Lichtung* que, enquanto o lugar onde a verdade deve se apresentar, permanece oculta à simples utilização da palavra, da palavra que designa a verdade, ἀλήθεια.

De fato, tudo se passa como se Heidegger, ao discordar de Platão, tivesse que permanecer fiel ao filósofo ateniense. Afinal, também para Platão o sentido original das palavras não deriva nunca de uma boa ou má etimologia e que, no âmbito geral, a origem dos termos não constitui jamais uma questão do discurso. A questão etimológica não constitui um autêntico problema no pensamento platônico. O que não equivale, no entanto, a dizer que as etimologias propostas por Sócrates no *Crátilo*, por exemplo, são “sem importância” ou “sem sentido filosófico”. O fato é que Sócrates tentou encontrar uma “natureza” capaz de determinar a ação de dar nomes às coisas, a ação de nomear, a *práxis* onomástica (τὸ ὀνομάζειν πρᾶξις τίς ἐστίν [...])¹⁸ responsável pelo estabelecimento das palavras. Ora, para Platão, o ato de designar as coisas por nomes constitui muito mais uma forma de ação, uma atividade através da qual o homem se coloca em contato com as coisas, do que um meio que esses mesmos possuem para se compreender uns aos outros. É a discussão sobre a natureza dessa “coisa” —por exemplo, se ela é estática ou móvel— que deverá

18 Platão, *Crátilo*, 387c-d. Οὐκοῦν τὸ ὀνομάζειν πρᾶξις τίς ἐστίν, εἴπερ καὶ τὸ λέγειν πρᾶξις τίς ἦν περὶ τὰ πράγματα.

melhor orientar o debate sobre a correção dos nomes desenvolvido nesse mesmo diálogo que acabamos de citar, o *Crátilo*.

É um fato evidente em si que este tipo de preocupação não constitui uma questão de ordem etimológica. Na verdade, uma palavra não se estabelece a partir dos jogos constituintes de um processo etimológico, nem muito menos sua constituição se deve ao devir histórico, ao processos de submissão e vitória que uma determinada cultura termina por expressar em sua própria linguagem, em suas palavras, por assim dizer. Não, no Sócrates platônico é a reflexão sobre a “natureza”, ainda que sua postulação seja um exercício dialético e aforístico, que deve orientar o verdadeiro “filosofar” capaz de refletir sobre a natureza da linguagem, das palavras, das sílabas, dos sons vocálicos e até mesmo das letras. Essa natureza se impõe com verdadeiro fundamento, instaurando uma prática que ao mesmo tempo que supera a questão das palavras em si, as condiciona. Pois, se existe algo como uma modalidade de pesquisa que não parte absolutamente dos nomes, eis aí a modalidade de pesquisa que parece interessar sobremaneira a Sócrates. Assim, se seguimos de perto a problematização socrática concluiríamos tão logo que não é possível procurar o sentido da noção de verdade nem no nome que a designa, nem nos direcionamentos que a pesquisa etimológica pode determinar. E, apesar de sabermos que o pensamento socrático se distingue bastante da reflexão heideggeriana, não podemos deixar de estabelecer uma certa semelhança entre esse dois ‘procedimentos’ —o socrático e o heideggeriano—, ao menos no que diz respeito à problemática dos nomes. Os dois pensadores surgem envolvidos por um mesmo procedimento, apesar das diferenças que marcam, evidentemente, suas respectivas posturas.

Nesse mesmo diálogo que nos serve aqui de paradigma, Sócrates termina sua discussão com Hermógenes e Crátilo numa espécie de aporia, ou seja, antes de “identificar” a natureza¹⁹ que deve fundar a maneira própria de nomear e de ser nomeado. M. Dixsaut,²⁰ para citar um autor cuja interpretação de Platão ganha cada vez mais força em nossos dias, não se cansa de revelar que a etimologia colocada em questão por Sócrates sublinha o

19 Utilizo aqui a palavra “natureza” ao invés de substância ou essência. Estes dois termos nos implicaria numa discussão a respeito das noções platônicas de φύσις e οὐσία, o que no momento parece ultrapassar em muito os limites de nossa discussão.

20 Refiro-me de preferência ao capítulo IV, “Hadès philosophique”, do livro de M. Dixsaut, *Le Naturel Philosophe*, p. 187.

fato de que não há verdade “técnica” a propósito da linguagem, e que uma etimologia, bem ou mal feita, não pertence em absoluto ao campo da verdade: “ela não pode jamais nos fazer descobrir uma verdade”.²¹ Com efeito, Sócrates compreende a *práxis* de dar nome às coisas como uma *techne*, ou seja, como uma habilidade orientada por uma “natureza” em si mesma inapreensível a uma análise de ordem etimológica. Não se trata realmente de construir palavras, nem de produzir discursos, mas de reconhecer que a palavra e o discurso ocultam algo, e o ocultam necessariamente. Esse algo não é bem um objeto —ele o será em Platão— mas um certo procedimento dialético, um movimento contínuo do pensar que explora o sentido de uma expressão até o surgimento de uma contradição. De fato, aquele que faz um bom uso do *logos* pode se servir corretamente das etimologias. Ele deverá mesmo se servir das etimologias como um dialético, ou seja, colocando em perigo (ou em contradição) as duas hipóteses relativas aos nomes soerguidas em sua contemporaneidade: a hipótese “naturalista”, na qual os nomes se aplicam *naturalmente* às coisas, e a hipótese convencionalista, segundo a qual as palavras não são nada mais do que o resultado de uma *convenção* determinada pelo uso comum.

Para levar a hipótese do convencionalismo até sua última consequência Sócrates introduz no diálogo um bom número de etimologias. Mas o que ele verifica é a possibilidade de uma ‘semântica’ proveniente do fonético e do que pode haver de mais simples e elementar na constituição de uma palavra. Assim, um nome composto será pensado a partir de um nome simples que é composto de sílabas e letras. Mas Sócrates parece bastante convencido de que o discurso etimológico, que, à diferença da dialética argumentativa, é um discurso inspirado,²² constitui unicamente uma armadilha, visando, em última instância, revelar o caráter precário e duvidoso de um “método” dito etimológico. Tudo nos leva a crer que o diálogo platônico termina por nos sugerir que a discussão sobre a *correção dos nomes* deve tomar uma orientação contrária à que Sócrates colocou em questão em suas etimologias. Ao contrário, é o fonológico que se encontra subordinado à semântica, esta mesma que, por sua vez, está subordinada em Platão ao ontológico. Como afirma M. Dixsaut: “Nenhuma etimologia é

21 *Idem, ibidem*, p. 209.

22 Este discurso etimológico inspirado, Sócrates o atribui à influência das práticas mânticas que ainda lhe vem do encontro que teve com Eutifron no dia anterior ao encontro com Hermógenes e Crátilo

falsa, nenhuma é verdadeira. De fato, quando elas são enunciadas por Sócrates, elas são unicamente irônicas, cada uma é sugestiva para quem sabe entender”.²³ É bem verdade que elas são todas muito sugestivas. Para entendê-las é preciso ficar atento ao implícito, ao que não é *mostrado* e que, não obstante, é absolutamente constitutivo e necessário à *práxis* do nomear. Vejamos, o que há de mais substancial é justamente o que não se apresenta no nome, ou seja, aquilo do qual nenhuma etimologia, boa ou má, poderá prestar contas. Assim, se levamos em conta a dialética do *Crátilo* podemos dizer que, em Platão, o problema dos nomes deve dar lugar a uma discussão ou sobre a natureza última que determina os nomes ou a uma discussão sobre a relação mimética/trancendente entre essa “natureza” e o nome designado. De qualquer modo, se trata, nessas duas possibilidades, de estabelecer uma discussão que nos coloca, por assim dizer, para fora do *logos*, fora dos nomes ou das palavras. Para pensar a ‘coisa’ mesma a partir da qual os nomes são gerados, nós deveríamos nos ater, de preferência, à própria coisa e não apenas à análise etimológica dos nomes, mas ao que a transcende possivelmente.

Ainda que a questão do ser e do *Da-sein* se situe em Heidegger numa perspectiva bem diversa da reflexão platônica, nós podemos afirmar que, apesar de toda a diferença que separa Heidegger de Platão, eles procedem de uma maneira similar, ou seja, seguindo uma mesma orientação, apesar de seus interesses serem bastante diversos um do outro. No limite preciso da ‘resposta’ de Heidegger às críticas propostas por Friedländer, o filósofo de *Ser e Tempo* nos parece mais platônico do que ele, provavelmente, gostaria de ser. Assim, a *Lichtung* termina por ser pensada como algo anterior (de maior importância e de maior *interesse*) à palavra que designa a verdade. A *Lichtung* constitui a “clareira” que, desde a primeira ocorrência, surge dominada pela verdade no sentido propriamente grego de adequação. Para um grego, só a noção de adequação é linguisticamente expressa na palavra que designa a verdade (ἀλήθεια), muito embora seja a *clareira* o que realmente deva suscitar o interesse do pesquisador ou do interessado que se debruça sobre o problema da verdade. A *Lichtung* permanece velada no nome que designa a *verdade*. Enfim, Heidegger não nos fala de uma palavra capaz de viabilizar em nós a percepção ou mesmo a intuição de algo como a *clareira*. A *verdade* não é um nome capaz de *plasmear* (consti-

23 M. Dixsaut, *op. cit.*, chap. IV, p. 210.

tuir) uma noção, e sim 'algo' dependente de uma "experiência" que lhe é anterior e de onde uma tal noção deveria, em verdade, surgir.

Será ainda preciso esperar um pouco até que possamos ouvir Heidegger falar a respeito do "Monólogo" de Novalis, onde lemos que "o que a palavra tem de mais próprio é o fato de se ocupar apenas de si mesma".²⁴ Mas Heidegger se refere, nessa passagem, a *Sprache*. Ora, não é o caso de propor aqui uma relação precisa entre a questão etimológica e a discussão sobre a "palavra" trabalhada nesse fragmento da obra de Novalis. A questão é bem outra. A intenção manifesta é unicamente a de colocar em destaque a diferença existente entre a noção heideggeriana de "*Lichtung*" — como raiz oculta do sentido autêntico da *verdade*— e a noção, também heideggeriana, de uma palavra que se ocupa basicamente de si, que não nos envia tanto assim para fora do seu próprio domínio. No primeiro caso, a verdade é constituída por algo de anterior; para compreendê-la deveríamos tentar responder à seguinte questão: o que constitui a verdade? No segundo caso, é a própria palavra que deve propor ou nos enviar a uma noção; deveríamos então responder à seguinte questão: o que a própria palavra pode ela mesma estabelecer?

Tudo nos leva a crer que, em sua "resposta" a Friedländer, Heidegger não persiste no mesmo direcionamento indicado no poema de Novalis. A *Lichtung* nada mais é do que um desdobramento da noção de "desvelamento" já anteriormente analisada por Heidegger. E se a verdade, compreendida enquanto não-velamento, pode ser imediatamente remetida à noção grega de φύσις, a *Lichtung*, enquanto a clareira aberta, admite igualmente uma remissão a essa mesma noção desenvolvida pelos gregos. Para utilizar um léxico heideggeriano, poderíamos definir a φύσις —refiro-me sobretudo à φύσις dos pré-socráticos— como a *eclosão do ente na presença*. Em conseqüência, a φύσις é ela mesma uma expressão do des-velamento, ἀ-λήθεια. Por isso mesmo Heidegger pode afirmar que "a ἀλήθεια, o desvelamento no não-velado (*Die Entbergung in die Unverborgenheit*), é a essência (*Wesen*) da φύσις, que é uma eclosão (*Aufgehen*)".²⁵ Nessa espécie de "desdobramento" da noção de ἀλήθεια em *Lichtung*, a clareira só se distingue da "verdade" por ser, talvez, anterior ao aparecimento das coisas, à eclosão das coisas como diria provavelmente

24 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959); trad. franc., "Acheminement vers la parole", *Le chemin vers la parole*, Paris, Tel-Gallimard, 1976, p.227.

25 *Idem.*, "Heraklit"; "Die ἀλήθεια, die Entbergung in die Unverborgenheit, ist das Wesen der φύσις, des Aufgehens", p. 179.

Heidegger. A *Lichtung* é o espaço que se abre anteriormente —no meio da floresta—, é a clareira que deve estar aberta antes que as coisas possam eclodir. De qualquer forma, não seria nada difícil encontrar na noção de *clareira* um sentido similar ao de φύσις. A despeito da diferença e da especificidade de cada um desses dois termos, que designam respectivamente a *eclosão a cada instante renovada* (φύσις) e a clareira onde as coisas aparecem (*Lichtung*), eles se assemelham certamente na reflexão heideggeriana. Mas não se trata, obviamente, de termos absolutamente semelhantes, mas de termos que podem nos remeter a um mesmo sentido, a um mesmo questionamento, ou seja, ao surgimento ou à eclosão na presença.

No mais, bastaria que nós nos remetêssemos ao *Crátilo* (421a) para notar que, também em Platão, a questão etimológica pode nos reenviar à φύσις (e ao movimento) presente, segundo Crátilo, na formação de cada palavra. Nós já estamos, no entanto, bem conscientes da intenção platônica (o que nos leva a perceber que a etimologia não interessa verdadeiramente a Platão) de reelaborar a noção cratiliana de compreender a φύσις. Essa re-versão se tornará possível a partir da problematização da noção de *ousia* (essência) que, em última instância, deverá ocupar o lugar da noção de φύσις, noção esta muito mais próxima ao movimento e ao fluxo constante, que determina a reflexão desse seguidor das idéias, do filósofo do *panta rein* (tudo flui), Heráclito de Éfeso. Com efeito, Platão compreenderá por “natural” o contrário daquilo que os físicos pré-socráticos compreendiam. Segundo esses últimos, os “entes naturais” possuem uma natureza absolutamente submetida ao devir e a geração. Inversamente, nesse diálogo, evidentemente após as críticas de Sócrates, a natureza de uma coisa será tomada como um sinônimo de sua forma (*eidós*) e de sua essência (*ousia*).²⁶ O que Platão procura é a possibilidade de propor uma discussão a respeito de uma essência que não decorreria da hipótese cratiliana sobre a φύσις e que, sem dúvida alguma, não estaria em questão na ὀνομάτων ὀρθότητος que ele realiza em seu *Crátilo*. A essência permanece, para Platão, fora do nome que a designa. Para o filósofo ateniense, a atribuição dos nomes (o ato em si de nomear) não constitui verdadeira-

26 Ver M. Dixsaut, *Le Naturel Philosophe*, p. 200: “La nature agit intelligemment, techniquement, ce qui est par nature est donc éminemment par art. Platon désigne par naturel tout le contraire de ce que les physiiciens entendent par là. Selon ces derniers, les êtres naturels ont une nature soumise au devenir, à la génération et à la corruption. Dans les Dialogues la nature d’une chose est synonyme de sa Forme (*eidós*), de son essence (*ousia*)”.

mente um exercício *logológico*. O autêntico *nomosteta* se situa numa modalidade de perspectiva que nós não erraríamos se dissessemos que é de preferência *ontológica*, e de uma ontologia metafísica que se refere às essências e às idéias.

O que afinal Platão busca nas etimologias que ele propõe para ἀλήθεια e por que ele associa esta palavra ao sentido de duas outras, ao de *ser* e ao de *essência*? Tudo indica que Platão quis abrir uma nova perspectiva na análise dos nomes, sobretudo na passagem que acabamos de mencionar, ou seja, no *Crátilo* 421a. Nessa passagem, Sócrates nos fala da “etimologia” de *verdade*, de *mentira*, de *ser* e da etimologia do próprio objeto da sua pesquisa, os *nomes* (τὰ ὀνόματα). O *nome* (a palavra) é nesse estágio apresentado como “o ser sobre o qual se elabora a pesquisa”. Este sentido surge da decomposição de μαίεσθαι (pesquisar, procurar), o que, com certeza, Sócrates reconhece melhor ainda no que ele designa por ὀνομαστόν (o que serve para nomear), pois ele decompõe esta palavra em “ὄν οὐ μᾶσμα ἐστίν” (o ser que constitui o objeto da pesquisa). Na determinação da etimologia de *verdade*, de igual modo, Platão, ou melhor, o Sócrates platônico, decomporá essa mesma palavra em “ὡς θεία οὐσα ἄλη”,²⁷ um movimento divino —o movimento divino de ser. Assim, a palavra *verdade* não provém, segundo Platão, da separação entre o α privativo e o radical λήθη, mas da ligação entre ἄλη (movimento, percurso) e θεία (divino). Essa expressão é analisada por Sócrates junto com a noção de “*pseudos*” (o falso, a mentira), compreendido como o que se opõe ao *movimento*. Cabe a Sócrates revelar a Hermógenes e Crátilo que esta palavra foi formada a partir da comparação com as pessoas *adormecidas* ([*kath*] *eudousi* — καθεύδουσι — *Crát.* 421b); a adição do “*ps*” tornou apenas mais difícil a compreensão do sentido de *pseudos*.²⁸ Foi ainda ouvindo as explicações de Sócrates que os seus dois interlocutores se prestaram conta da similitude existente entre “*ser*”, “*essência*” e “*verdade*”: “ὄν” (*ser*) e “οὐσία” (*essência*) significam o mesmo que ἀλήθεια (ὁμολογεῖ τῷ ἀληθεῖ) pois ao adicionar o “*i*” (τὸ ἰῶτα) o *ser* passa a significar “*indo*” (*i-on* - ἰον), e o *não-ser* (οὐκ ὄν), por sua vez, como aliás indica a própria palavra, significa “*não ir*” ou “*não indo*” (οὐκ ἰόν).²⁹

27 Platão, *Crátilo*, 421b: Ἡ δ' «ἀλήθεια» καὶ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἔοικε συγκεκροντῆσθαι· ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρησθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ «ἀληθεία», ὡς θεία οὐσα ἄλη.

28 *Idem*, 421b: Τὸ δὲ «ψευδος» τούναντίον τῇ φορᾷ· πάλιν γὰρ αὐτὸ λοιδορούμενον ἤκει τὸ ἰσχύμενον καὶ τὸ ἀναγκαζόμενον ἡσυχάζειν, ἀπήκασται δὲ τοῖς καθεύδουσι· τὸ ψεῖδὲ προσγεόμενον ἐπικρύπτει τὴν βούλησιν τοῦ ὀνόματος.

29 *Idem*, 421c: Τὸ δὲ «ὄν» καὶ ἡ «οὐσία» ὁμολογεῖ τῷ ἀληθεῖ, τὸ ἰῶτα ἀπολαβόν· ἰόν γὰρ σημαίνει, καὶ τὸ «οὐκ ὄν» αὐτὸ, ὡς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτό, οὐκ ἰόν.

A *verdade*, decomposta em “movimento divino”, termina por se assemelhar, nessas incríveis etimologias propostas por Sócrates, ao *ser* e à *essência*, expressões que dão lugar, tal como a ἀλήθεια, à idéia de movimento, de percurso.

Toda esta discussão ganha ainda mais consistência quando nos remetemos à leitura da primeira parte deste mesmo diálogo platônico que trata especificamente da questão dos nomes. Pois, quando Sócrates submete Hermógenes à sua dialética, o termo οὐσία é empregado na designação de uma essência estável ([...]τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας —*Crat.* 386a). Ora, como podemos notar, nesse estágio do diálogo, anterior ainda às etimologias propostas por Sócrates, a noção de *ousia*, essência, nos remete ao estável. De qualquer modo, a intenção socrática se impõe e se solidifica: a questão *etimológica* —se podemos dizer dessa forma— deve se fundar sob uma práxis autêntica, delimitada pelo objeto que é em primeira instância o que está em questão. A questão etimológica se reveste assim de uma outra questão. O que entra em jogo e determina o interesse socrático é a intenção de saber algo sobre o “objeto” (ou sobre a “idéia”) a partir do qual se pode fundar uma *autêntica práxis do nomear*. Tudo nos leva a crer que o método aplicado por Sócrates à questão etimológica deve colocar em debate o problema da essência do nomear, se ela é estável ou móvel, pois somente uma tal pesquisa pode estabelecer, certamente segundo Platão, o uso conveniente, justo e mesmo filosófico dos nomes.

Entre Heidegger e Platão existem, sem dúvida, muitas diferenças, mas, no que diz respeito à questão dos nomes —e em particular à etimologia de ἀλήθεια— o interesse dos dois autores se tocam. Pois, tal como Platão, Heidegger também quis se referir a algo que, ao mesmo tempo que funda, está para além do próprio nome que designa a verdade. A orientação de Heidegger, nós a conhecemos a partir das passagens citadas acima. Sobretudo, Heidegger tenta nos revelar que esta palavra grega designa o desvelamento. Mas nós tivemos a oportunidade de notar que esta modalidade de pesquisa —em torno da noção de ἀλήθεια— se desenvolve em Heidegger a partir de um questionamento de ordem etimológica e histórica. Heidegger analisa tanto a obstrução que impede que a ἀλήθεια seja tomada como o desvelamento —e que a clareira se faça em consequência “sentir”— quanto a situação “histórica” na qual Platão aparece como o pensador da “clareira”, como aquele a partir do qual a verdade se virou totalmente ou unicamente para a *adaequatio*, deixando a hipótese do desvelamento para trás.

O fato é que Heidegger não sustenta sua hipótese até o fim. Ao aceitar as críticas de P. Friedländer, ele reformula sua hipótese inicial, dando lu-

gar à idéia de uma *Lichtung* tomada como 'princípio' constitutivo do sentido da *verdade*, a despeito do fato de que uma tal *Lichtung* permaneça oculta no nome que designa a *verdade*; e isto desde o início, desde o primeiro uso datado da noção de verdade entre os gregos. A metodologia de Heidegger não pode ser considerada, pelas razões que acabamos de considerar, nem mais etimológica, nem muito menos histórica. A noção de *Lichtung* não transparece nem a partir da análise etimológica da palavra grega que designa a verdade, nem do percurso histórico que levaria do desvelamento à *adaequatio*. Assim, como nos impedir de afirmar que a pesquisa heideggeriana a respeito de ἀλήθεια é no fundo uma pesquisa de ordem "transcendente"; não se trata nem de etimologia, nem de história, nem muito menos de uma logologia inspirada em Novalis. O Heidegger que analisa a tradução de ἀλήθεια está no fundo descobrindo algo anterior ao nomear, ao processo histórico e mesmo à capacidade da palavra de só se ocupar dela mesma. Esse tipo de procedimento heideggeriano nos permite supor uma espécie de similitude de interesse entre o Heidegger do *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* e o Sócrates do *Crátilo*. Pois todos os dois tentaram revelar a presença de uma "situação" ou mesmo de uma "natureza" constitutiva da palavra que é, no entanto, transcendente à própria palavra. Similitude quanto ao procedimento e não propriamente quanto à finalidade, visto que Heidegger jamais desenvolveu a idéia de uma "natureza" dos nomes enquanto coisa estável, enquanto Idéia. Mas que se coloque a dúvida irônica de Sócrates ou o "*permanecer atento*" heideggeriano, que se coloque a aporia socrática construída em torno do móvel e do estável ou o discorrer heideggeriano entre o desvelamento e a clareira, o fato é que, tanto num caso quanto no outro, uma palavra não será jamais o resultado de uma boa ou má etimologia, nem de um processo histórico ou genealógico, nem mesmo um artefato poético ou uma figura retórica; jamais uma logo-logia e sim uma onto-logia.