

“O BRILHAR DA NATUREZA É UMA PARUSIA SUPERIOR”: NATUREZA E SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA¹

Daniel Rodrigues Ramos (UFT)^{2,3}
dr.ramos@outlook.com.br

Resumo: o artigo é uma discussão fenomenológica acerca da natureza. Fundamentada no pensamento tardio de Heidegger, ela se desenvolve em torno da superação da determinação metafísica da realidade natural enquanto presença constante. Para tanto, toma-se como guia da reflexão um verso das poesias tardias de Hölderlin, cujo esclarecimento conduz ao questionamento do sentido da noção de presença (ousia) e da sua referência com a ausência (apousia) e, em seguida, da relação essencial entre ser e aparência. Nesta direção, mostra-se que a sublime aparição da natureza é a luta e unidade entre parusia e apousia.

Palavras-chave: natureza, ser, aparência, parusia e apousia.

INTRODUÇÃO

*O homem de hoje mora na morada de uma reserva do
Alto?
(Heidegger, in Fragen nach dem Aufenthalt
des Menschen)*

Em 1969, na ocasião das festividades de seu aniversário, Heidegger pronunciou um discurso de agradecimento, no

¹ Recebido: 14-05-2021/ Aceito: 16-12-2021/ Publicado on-line: 25/04/2022.

² É professor adjunto na Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, TO, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6059-4400>.

qual discute o paradeiro da humanidade atual. Nele, é recordado o dito poético de uma das últimas poesias de Hölderlin que dá título à presente discussão, a qual possui por tema a fenomenologia da natureza. A questão principal do discurso é se o ser humano, o único ente que mora junto às coisas, isto é, aquele capaz de cultivar algo de modo diligente, no sentido de deixar crescer e manifestar com exuberância e vigor (HEIDEGGER 2006a, p. 54), seria ainda capaz de cuidar daquilo que, em seu ser, é doação, aparecimento, nisto incluindo a realidade natural. Em tempos que em que tudo perdura tão somente segundo a efetividade disponível às metas da produção ilimitada, dos (re)processamentos intermináveis e do consumo insaciável, há a evidência de que homem já não habita de modo diligente e cuidadoso. Seu paradeiro é de ser um habitante que não pode se sentir em casa junto às realidades grandiosas, mas apenas aos aparecimentos que se dão no plano baixo da permanência constante e utilizável. Zela hoje o homem para que a totalidade em que ele habita seja apenas a das coisas factíveis, que só podem aparecer no brilho parco da efetividade disponível, facilmente substituíveis - se é que este comportamento é digno de ser chamado propriamente de zelo, desvelo. Então, nada mais perdura desde uma reserva oculta, coisa alguma já se demora e se furta em apresentar o que é e ninguém precisa esperar que esta reserva se manifeste como o inesperado e, portanto, brilhe de modo sublime. Poeticamente, tal como se prefigura tantas vezes no cantar de Hölderlin, este acontecimento nos vem da imensidão dos céus mediante suas dádivas, mansas ou bravias. Por esta razão, o discurso termina com a pergunta se ainda o homem seria capaz morar na proximidade do Alto, de um apareci-

mento sublime e gratuito, que implica sempre o resguardo de si no mistério de sua proveniência.

Junto à natureza, nós habitamos, sobre a terra e sob os céus. Mas como temos permitido à natureza se mostrar no interior desta vastíssima dimensão do nosso atual habitar? Na unidade do mesmo evento, às quantas anda a nossa existência histórica nesta referência com todo o “mundo” natural? Ora, estas são questões prévias para uma elaboração de uma fenomenologia da natureza. Deve-se perguntar porque não mais a natureza pode se apresentar no mundo humano senão sob o brilho da realidade efetiva e como chegamos a esta compreensão única do sentido do natural, o que traz consigo não só um risco para a preservação das coisas que brotam e crescem em torno a nós, mas também para a própria essência do homem. Trata-se de uma destinação, isto é, de uma transformação histórica da totalidade vivente e de nossa relação com ela, que se confunde com os desdobramentos da metafísica. Ultrapassar estas relações instrumentais com a natureza é igualmente superação da metafísica. Convoca-se o poeta para ajudar a pensar esta situação de nosso extremo desenraizamento do solo do mistério, do qual não só nasce a metafísica, mas também a nossa relação com a natureza que possui hoje o caráter de um domínio planetário, bem como a compreensão do sentido que dela hoje ainda cultivamos em todo conhecer, operar e uso exploratório dela. Em tudo abaixo, porém, seguimos o pensamento fenomenológico tardio de Heidegger acerca do acontecimento da verdade do ser.

1. PONTO DE PARTIDA: A APARIÇÃO DA NATUREZA NO DITO POÉTICO DE HÖLDERLIN

O título da presente discussão é um verso do poeta Hölderlin, que ele inscreve no poema intitulado “Outono” (Der Herbst). Vários poemas possuem o mesmo nome e o verso em questão aparece na versão de 1759⁴. Compostos na última fase de vida de Hölderlin, pertencem todos os poemas a um ciclo tardio, muitos deles assinados sob o pseudônimo Scardanelli e ficticiamente datados. A maior parte deles descreve a natureza a partir do ritmo do tempo, das estações do ano. Neste acontecimento temporal e cíclico das estações, importa desde já perceber e salientar que a natureza é pensada poeticamente desde o seu mistério de aparecimento e ocultamento. A referência à natureza enquanto um brilho, como um esplendor, de partida, aponta

⁴ Em alemão, o verso soa do seguinte modo: »Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinen«. Chama a atenção a tradução da palavra Erscheinen, literalmente, manifestação, aparecimento, aparição. Deste modo, outra possibilidade de traduzir o dito poético seria: “O fulgor da Natureza é aparição plena”, que é a opção de Furtado (2020); “A cintilação da natureza é um surgimento superior”, como em Foltz (1995, p. 177). Manteve-se, no entanto, a opção do tradutor brasileiro do discurso de Heidegger (2000), de 28 de setembro de 1969, intitulado Die Frage nach dem Aufenthalt des Menschen, no qual o verso é citado. Com certeza, a opção do tradutor brasileiro, E. C. Leão, ao verter Erscheinen por parusia tem sua razão no esforço de traduzi-la desde a questão fundamental do pensamento de Heidegger. Aliás, este considera o poeta Hölderlin não simplesmente como um literato, mas como um “pensador” que, juntamente com Kierkegaard e Nietzsche, pensou profundamente e mais que os dois últimos os efeitos do desenraizamento da atual condição histórica da humanidade ocidental (HEIDEGGER 2003b, p. 204). É nesta mesma direção que o poeta também é aqui convocado para refletir a problemática da relação do homem com a natureza. A justificativa em manter o termo parusia se fará evidente ao longo da discussão. De imediato, basta lembrar que a opção tem a vantagem de afastar compreensão familiar e também metafísica, pela qual se toma o (a)parecer e a aparição como uma manifestação fugaz, inconstante e ilusória acerca da verdade do ente, opondo-os àquilo que seria a realidade constante e, de fato, verdadeira, a saber, o ser enquanto *ûpokeúmenon*, *subiectum*, a saber, substância (HEIDEGGER 1998a, p. 75). Deve-se, no entanto, alertar o leitor para não associar o termo parusia com o significado teológico-cristão, sobretudo, segundo sua acepção corrente de juízo final, que só contribui para obscurecer o seu sentido originário de presença e advento com que comparece tanto na tradição filosófica quanto da teologia cristã.

para a necessidade de pensar e fundar a experiência humana da natureza, porém, desde o fazer-se presente dela, nela mesma. Especificamente, o poema referido fala-nos da experiência outonal da natureza. Como o vir à fala desta experiência, o verso nos situa a meio curso deste percurso em que a natureza se doa e faz-se presente e também se ausenta em seu vigor. Com efeito, o outono aproxima-nos do tempo invernal, dos dias em que se experimenta o ocaso da vitalidade do surgimento, do escondimento do viço que é a natureza. O outono, porém, não é ainda experiência de acolhimento desta doação, pela qual a natureza aparece uniforme, brilha monótona, despida e desfolhada como o campo da colina, coroada por tênue luz do sol, como canta Hölderlin (2001, p. 469) no poema O inverno (Der Winter)⁵. Nesta última estação, o que é sublime não é o brilho intenso e veranil, mas o silêncio que revela o medium entre a lonjura sedutora do verão e o avizinhamento delicado da primavera, sobrevivendo lenta e ocultamente na hora do declínio invernal (HÖLDERLIN 2001, p. 467). No tempo do recolhimento do viço, porém, a natureza não deixa de resplender-se; ela permanece se mostrando em uma “esplêndida aparição” (prächtige Erscheinung) (HÖLDERLIN, 2001, p. 468). Apenas o brilho invernal da natureza é silencioso, por exemplo, como na noite clara, ornada pela cintilação tímida das estrelas que resistem em um céu distante e inal-

⁵ A partir de agora, o ano que acompanha o nome do poema é data fictícia dada por Hölderlin. Quando faltar o ano, como no presente caso, indica-se que poeta não se serviu deste recurso. Neste caso, citamos o ano da obra consultada das poesias completas (2001), seguida da página. Citamos a tradução de Maria Teresa Furtado, disponível em: https://www.snpcultura.org/impressao_digital_poemas_holderlin_ciclo_scardanelli.html. Consulta em: 12 abr. 2021.

terável. Contudo, o verso que move a presente reflexão também não nos insere no ponto do percurso em que a doação do natural nos chega ao modo de um frescor intenso, de viço pleno de surgir em si, como é a natureza na primavera. Assim, o brilho sublime da natureza primaveril é a revelação de uma nova luz sobre a terra, que torna o mundo visível e sensível em múltiplos matizes; chegada que o faz aparecer povoado, de novo, pelo o milagre do ressurgimento da vida natural em multicolor e claras diferenciações. Assim, na primavera, sublime é o suave prenúncio da alegria (HÖLDERLIN 1842, *Der Frühling*). Pois ainda no início do caminho de desvelamento da natureza, o homem experimenta que

Nova vida ao futuro se quer desvelar,
Botões, sinais de dias venturosos,
O grande vale e a terra parecem povoar,
Enquanto ficam longe, momentos dolorosos
(HÖLDERLIN 1648, *Der Frühling*)

Na aparição primaveril da natureza, tudo é pleno de porvir e, por isto, os homens sentem-se distantes da dor da despedida, com a qual foram e serão de novo acometidos com a manifestação invernal da natureza, com a chegada dos dias de ocaso. Assim, embebidos pela experiência do primaveril, “os homens começam as atividades com novas metas” (HÖLDERLIN 2001, p. 465, tradução minha). Os dias primaveris são marcados pelo tônus da alegria das flores que se espontam e da verdura que cintila nos prados. E, assim, os dias se encerram pintando o mundo ao redor do homem com a matiz da serenidade. Durante a primavera, “De doce júbilo está a humanidade penetrada” (HÖLDERLIN 1648, *Der Frühling*). A experiência da hu-

manidade de ser agraciada pela alegria suave e serena que emerge da natureza, certamente, se dá em virtude de que, em tempos primaveris, um novo dia rompe do seio da escuridão invernal e, em especial, porque o profundo emerge de novo no cotidiano. Ele vem de uma altura distante, de um Alto, outra figura do sublime, mas se presenteia delicadamente. Na primavera, a natureza é algo de superior por graça do brilho do mistério do surgimento que surge das suas profundezas e, gentilmente, instala-se na vida e no espírito humano.

Quando da profundidade a Primavera entra na vida,
Enche-se de pasmo o homem, cada nova palavra erguida
Da sua espiritualidade, as alegrias regressam
E a festa faz com que hinos e canções apareçam
(HÖLDERLIN 1758, Der Frühling)

No percurso da doação da natureza, em tempos primaveris, tudo brilha em tom de festa. A vida humana, que é um existir na e pela linguagem, vibra em hinos e canções. No entanto, “Quando a floração primaveril desaparece, / Chega o Verão que à volta do ano se entretece” (HÖLDERLIN 1778, Der Sommer). A experiência veranil é a de uma extrema luminosidade, pois é a época de máximo esplendor ou a hora de plena (auto)demonstração da natureza. É tempo do belo sol, da radiação do claro dia (HÖLDERLIN 1758, Der Sommer), dos campos cheios de esplendor e que se expandem em uma verdura revestida de “esplêndida lonjura” (HÖLDERLIN 1940, Der Sommer). Por isto, o arredor do homem – fenomenologicamente, o mundo circundante da vida -, no qual a aparição da natureza é preponderante no preenchimento das estruturas deste mundo, é de uma amplidão imensa que ostenta uma luz

magnificante. Por graça desta luz, certamente, o mundo transborda em múltiplas e variadas cores que despontaram na primavera. Necessário lembrar que a cores não são meramente qualidades de coisas naturais já dadas, meros estímulos óticos como entendemos hoje a partir de um pensamento intelectualista da natureza, mas sim o brilho intenso e múltiplo do aparecimento da natureza em seu pleno viço nascente. O verão é, então, tempo propício para contemplar esta luz, por exemplo, nos campos que “Estão ainda revestidos de brilho, de suaves sinais”. Por obra desta luz radiante, tem-se a experiência que o verão “Parece o ano que em magnificência se demora” (HÖLDERLIN 1940, *Der Sommer*). Mas a magnificência não demora de modo afrontoso. Por toda parte, pelo contrário, persistem a suavidade e a doçura. Mais uma vez, a experiência do superior é uma mescla da autoimposição da natureza e de seu retraimento, que não deixa o vigor deste impor-se da vida natural, em si e por si mesma, aparecer como um poder dominador, de uma força brutal, por exemplo, quando ela reage ao controle do humano.

Digno de nota, também o verão é o tempo de uma instalação de um acontecimento medial. Não obstante toda magnificência e esplendor pela qual a natureza se mostra nesta estação, o aparecimento já guarda em si um ocultamento, revelando-se ela mesma como uma despedida. Pois a natureza veranil somente se instala à medida que a primavera, silenciosa e diariamente, diz adeus por meio do gradual desaparecimento do despontar com que se fez visível de modo exuberante na floração primaveril, na resplandecência do brilho dos botões. O inverno será o resplendor desta ausência e, quando ela se impor, os homens terão que espe-

rar pacientemente que ela se vá; enquanto a presença do invernal perdurar terão eles que fazer a experiência da presença da vida que se ausenta. Mas ausência não rege apenas o inverno. Ela estará sempre se anunciando no ciclo das estações, de modo e intensidade diferentes em cada época do ano. Por mor desta ausência que brilha copresente em todo ciclo do se fazer presente da natureza, adensando-se de estação em estação, o verão prepara o outono. “No alto verão, o outono se volta abaixo para a terra”, canta Hölderlin (2001, p. 463, tradução minha) em outro poema também nomeado *Der Herbst*. Assim, já no seio da demora da magnificência, a natureza tende para um fim e os seus retraimentos abrem o caminho para a instalação de um vazio que, no inverno, imperará com toda a sua força recolhida e criativa.

Este vazio não é uma triste despedida, mas sim um alegre fim, uma jubilosa consumação. É justamente a experiência do outonal que o comprova, pois é o tempo em que, justamente em virtude da proximidade do retraimento, o mundo se mostra à luz de dias dourados, salientando os rochedos e montes, sinais terrenos de pujança. Então, outono é a estação em que a vida natural se mostra com plena magnificência; dizendo com Parmênides (2005, p. 45), é a época em que a terra com toda natureza se manifesta como em um belo círculo, em sua verdade bem redonda. Nas palavras de Hölderlin, são dias em que a perfeição se apresenta sem queixas, portanto, que não se pode se lamentar de uma falta na natureza. Certamente, não há queixa alguma acerca da perfeição da natureza porque nela não vigoraria ausências, mas sim porque nos dias outonais seu surgimento se faz patente em um brilho superior, isto é, sua manifestação é marcada pela íntima convivência entre presença e ausên-

cia, entre o brilho do multicolor e o recolhimento do monotonal. Por esta razão desta intimidade, é importante ouvir o inteiro poema do qual partimos:

O Outono
O fulgor da Natureza é aparição plena,
Quando o dia prenhe de alegrias termina,
É o ano que com esplendor culmina,
E os frutos se unem à luz amena.
A redondez da terra está adornada, é raro soar
Qualquer ruído em campo aberto, o sol a acalantar
Suavemente o dia outonal, os campos são
Vistos em amplo panorama, as brisas soprando vão
Ramos e hastes em alegre rodopio
Quando nos campos já se instala o vazio,
E o sentido total da clara imagem vive
Como imagem que com a áurea magnificência convive.
(HÖLDERLIN 1759, Der Herbst)

Na unidade de seu brilho, a natureza é um aparecer e esconder. O outono é, em síntese, o tempo em que esta unidade está patente, é a época da clara imagem da natureza em sua totalidade viva: a culminância de seu esplendor. Nestes dias, o sol brilha e ilumina o mundo arredor, mas a terra já se esconde. Terra e mundo⁶ se mostram pertencen-

⁶ Não se entende terra como lugar geográfico, quinhão, pátria, astro, planeta, nem metafisicamente, isto é, como reino do devir e da história, em oposição ao das ideias, aquelas únicas coisas a perdurarem eternamente. Do mesmo modo, não se concebe o mundo enquanto agregado de coisas, junção de corpos físicos, reunião aleatória de realidades conhecidas e desconhecidas, efetivas ou ideais. Terra evoca, antes, a proteção e o suporte que se encobre e ama se encobrir, o assento do qual o mundo histórico dos homens necessita para irromper. “Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca são separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe do mundo” (HEIDEGGER 2003a, p. 35). Em função dessa pertinência mútua, terra é outro nome para o fundamento abissal do ser, experimentado como a abertura de um fundo que se aprofunda no mistério e profundezas da origem; é a clareira velada ou a proteção clareadora que serve de apoio para a decisão, por longas vias, dos destinos da história e dos povos. Mundo, por sua vez, evoca a conjuntura límpida em que se emaranham os significados históricos do existir dos homens, das suas relações e das coisas em torno do sentido do habitar humano sobre a terra, enquanto a tarefa de sulcá-la e nela enraizar a existência histórica dos homens através das suas decisões essenciais, na medida que é ela suportada e resguardada por meio das obras e feitos humanos de dada época. Por conseguinte, mundo e terra pertencem ambos a um único aconteci-
Cont.

tes um a outro (HEIDEGGER 2003a, p. 28/30-31), justamente nesta época do ano e por meio da culminância do esplendor da natureza. O mundo aparece alegremente, mas às custas que a terra, ocultando-se, dê sustento ao aparecimento jovial do circundante, que o poeta canta como sendo a abertura alargada dos campos, no acontecimento deles como a instalação de um âmbito panorâmico de visibilidade que tudo deixa ser visto. Porém, ao se esconder, a terra, em toda a sua redondeza, deixa ser adornada pelas coisas que aparecem neste campo largo de visão, precisamente, mediante o surgir individualizado ou o brilhar multiforme de cada uma delas enquanto naturais. Ao surgirem, elas tomam parte no campo aberto, passam a compor o mundo. No tempo outonal, no entanto, cada uma delas já se manifesta em maduro “fruto”. Deste modo, preenchendo o mundo arredor com o brilho peculiar da madureza, o mundo aparece em áurea magnificência que não despreza o convívio do vazio. Então, as coisas naturais, em seu pleno desenvolvimento, devolvem para a terra o seu oculto agraciamento, deixam-na aparecer em seu próprio velamento. É nesta ambiguidade de terra e mundo, aparecer e ausentar, que a Natureza é uma aparição plena, é uma parusia superior.

mento pelo qual se eleva e esconde, ilumina-se e. ao velar-se, protege-se a verdade do ser (*Seyn*), pensado não mais como a entidade do ente, mas sim como o evento arcaico, misterioso e fontal, desde o qual se destina a história dos homens e a existência deles “no” mundo.

2. A PARUSIA SUPERIOR COMO PLENITUDE DO SIMPLES E ESSENCIAL

O que é, então, esta parusia superior da Natureza? É a naturalidade da natureza, captada, porém, na misteriosa simplicidade de sua essência, na sua riqueza recôndita. A natureza, desde a concretude de sua manifestação sensível, é o plenum de determinações materiais, mas a riqueza de sua plenitude deverá residir também na simplicidade de sua essência. A oposição, que nos parece tantas vezes irreconciliável, entre riqueza e simplicidade deve-se à tendência de pensarmos a natureza desde a concepção das ciências positivas e seus procedimentos uniformizantes. Uniformidade e simplicidade, com efeito, não são o mesmo. Se a uniformização consiste em projetar e submeter as inumeráveis realizações da realidade a um plano formal-abstrato ou forma única, eliminando-as em favor de uma determinação universal e unívoca, o simples é o que propicia as dobraduras do real, o desdobramento da realidade em múltiplas concreções. Para simplificar, então, em vez de assegurar o que são todas as realizações a partir de uma certeza prévia, de um construto que a razão toma por antemão seguro para o conhecimento da realidade, é necessário, antes, fazer retornar todas as suas realizações à unidade primordial que em todas elas impera como um favorecimento de concreções sem fim do real. No sentido originário, simplificar é possível, pois, enquanto recondução à fonte e seu dinamismo doador, em si, inesgotável.

Deste modo, a magnificência da natureza não aparece mediante a mera simplificação, aquela que reduz, desde a emergência das ciências da natureza, a multiplicidade de fi-

guras, de propriedades e variações da realidade natural, que se apresenta em contínua oscilação à percepção humana, a formas abstratas fundamentais, idealisticamente construídas, por si invariantes. Seguindo este recurso da matematização do real, a multiplicidade de figurações e configurações dos entes naturais é uniformizada a partir subjugação delas às formas geométricas apriorísticas, para que também, em seguida, as posições e relações entre os corpos naturais sejam determinadas de igual modo por meio de grandezas ou relações de grandezas, que são expressas em retas, ângulos e unidades de medição de distâncias e espaços. Nesta direção, as infindáveis “formas” de rios, dos montes e qualquer outro ente natural são conduzidas a formas primárias, o que converte de maneira restritiva a riqueza da simples aparição da natureza à permanência de fatos objetivos, em constâncias fixas. Por outro lado, este procedimento permite medir a natureza mediante antecipações a respeito do que seja a sua naturalidade e, a partir de uma unicidade ou de uma representação do mundo como um todo uniforme, apreender as coisas naturais e seus surgimentos a partir de uma fixa regulação causal e universal (HUSSERL [HUA 6] 1976, p. 25/28). Mediante esse cálculo peculiar à ordenação geométrica do mundo circundante e à idealização dos seus dados intuíveis, das coisas que a ele pertencem - determinadas de antemão como corpos, *res extensae* -, são objetivadas todas as infindas e múltiplas manifestações da natureza, à medida que são amplamente submetidas a um método a priori que a elas aplica formais gerais, abstratas e unívocas, em vista de um conhecimento caracterizado pela exatidão e previsibilidade a respeito dos fenômenos naturais (HUSSERL [HUA 6] 1976, p. 30-31).

Nas ciências da natureza, portanto, método é uma questão de objetivação uniformizadora, porém, não meramente por gosto em privilegiar o que é monótono, monocórdico, não multiforme, enfim, um real sem espessuras, nuances e densidades, mas sim por uma questão de rigor e exatidão na medição que “assegura à ciência a possibilidade de, segundo o modo da pesquisa, introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se” (HEIDEGGER 2004c, p. 127; tr. por., p. 115). As ciências da natureza, neste sentido, representam a pretensão humana em revelar a riqueza inesgotável da natureza em números, figuras e leis, em síntese, por um cálculo ou antecipação do que é o natural, chamada objetivação. Contudo, “esta objetividade não pode abarcar toda a plenitude essencial da natureza” (HEIDEGGER 2004b, p. 58; tr. por., p. 53). Diante deste plenum do simples e essencial, o conhecimento científico da natureza sempre falha, por mais que, transformada em objetos da física, ela se mostre como um campo de conhecimento resultante de um cálculo concludente, capaz de fato ou, ao menos, potencialmente de explicar toda multiplicidade e variação possível do mundo circundante. Isto quer dizer que, para as ciências naturais, antes de ser um fato objetivo, a natureza é o incontornável, na medida em que a sua riqueza sempre se retrai diante do método e do cálculo delas, este cada vez mais omnienglobante e penetrante nas regiões minúsculas e recônditas da natureza.

A primeira razão desta falência é que estas ciências, para darem um preenchimento de “carne e osso” para as suas representações da naturalidade da natureza em leis universais e constantes, precisam, sempre de novo, a ela voltar. As ciências são dependentes da vigência da natureza, isto, é de

sua doação, do modo como ela mesma se faz evidente. Então, elas não estão dispensadas do confronto ou de se medirem, elas próprias, com um traço fundamental e insuperável do real: que as coisas, também as naturais, sempre se dão aos homens, liberam-se para um encontro, indiferente à modalidade das disposições humanas de ir ao encontro delas. Independente da modalidade do inter-esse, entendido no sentido de estar de permeio e junto às coisas, seja ele produtivo-poiético, prático, teórico ou contemplativo, a natureza se apresenta na sua naturalidade e, assim como todas as coisas, também se retira – o que é o grande desafio ou a convocação para o pensar e do poetar (HEIDEGGER 2004c, p. 125-126). Somente assim se fazem plenamente reais ao homem. Isto, porém, aponta para uma outra razão, ainda mais crítica e que deixa as ciências e sua objetivação à margem da natureza e numa distância ainda maior da sua plenitude. Trata-se do fato que a objetivação impede, necessariamente, aproximar-se da natureza e intuí-la a partir do modo como ela vige, apresentando-se em si mesma e a partir de si mesma. É que a naturalidade da natureza é muito mais antiga que a antecipação calculadora operada pelas ciências, que a expõe como realidade constante e, posteriormente, desdobra a essência do conhecimento científico como técnica, o qual põe à força o natural como um reino de dispositivos. Como técnica, a ciência não só põe a natureza como dado objetivo, mas a expõe como algo à disposição de um poder global de dominação, integrando-o em uma rede, na qual cada coisa só vem à tona como reserva de energia a ser extraída, transformada, armazenada, para ser, enfim, distribuída e reprocessada (HEIDEGGER 2006b, p. 156; 2004a, p. 20, 23-24).

Em vez de deixar serem desafiadas pela doação da natureza na sua simples e rica essencialidade, ela se antecipa e passa a desafiá-la com os seus propósitos de domínio e exploração, os quais necessitam tê-la como um sistema de forças e energias a serem expostos pelo homem mediante teorias e recursos técnicos de aplicação delas à realidade natural. Sob este jugo, aos entes naturais, no fim das contas, não é dado vigem como objetos, mas somente podem se apresentarem no mundo humano enquanto artificios que devem estar à disposição das tramas de produção e exploração ilimitada. Por conseguinte, em virtude destas duas razões, as ciências da natureza são a revelação da profunda incapacidade do homem atual em deixar ser interpelado pelo mistério da aparição da natureza, em seu brotar, medrar e consumir por si mesma. Por isto, em toda parte onde reina apenas o afrontamento provocador, assegurador, calculador do poderio do conhecimento técnico-científico da natureza, restam poucas coisas que ainda nos venha ao encontro e ponham em risco nossa necessidade de só ter verdades objetivamente válidas. Pois, assim, não somos acometidos pela precisão de poetar e pensar.

No entanto, antes de ser um objeto das ciências naturais ou algo à disposição das tecnociências, a naturalidade da natureza é o modo como ela se expõe a si mesma e, por isto, recusa-se a qualquer objetivação. Nos albores do Ocidente, o pensamento grego a nomeou esta autoexposição que se protege como *phýsis*, φύσις. De modo abrangente, para além do que chamamos hoje corpos ou realidades naturais, esta palavra designava de modo pensante um acontecimento fundamental, do ser mesmo, a saber, o surgir e o retornar a si de toda vigência, propriamente, na unidade de

seu apresentar e ausentar (HEIDEGGER 1998d, p. 10-11; 2002, p. 145). Se compreendemos a natureza a partir deste riquíssimo e amplíssimo horizonte semântico, mais precisamente, a partir da experiência fundamental do ser que mediante ela se consoma, a sua naturalidade é o vigor imperante que permanece uno no ciclo do levante e ocaso de tudo que emerge por si mesmo, inclusive a vida do homem: o nascer e pôr do sol, da lua, das estrelas e, assumidos de um modo histórico, o do homem. Por graça da livre participação do homem no ciclo de nascimento, crescimento e morte da φύσις, portanto, na realização de sua existência histórica, ele é o único ente capaz de deixar o mundo surgir sobre a terra e habitá-la. Deste modo, também o mundo nasce e, no fim de uma época, quando a sua figura se mostra em contornos definidos e depois, paulatinamente, se distorce, o mundo também se fecha em si mesmo. Morrem os homens, os propriamente mortais; perecem as coisas; finda-se o mundo, encerrando as tarefas que competem aos homens em cada época; fogem os deuses e, nos tempos atuais, diz-se que em toda parte há sinais da morte do divino que enquanto meta orientou toda a realização da história do Ocidente. Contudo, perdura a φύσις enquanto terra de todos os ciclos, isto é, como fundamento retraído, ausente como o fundo de um abismo, e, deste modo, como presença arcaica que ainda sustém a história dos homens junto às coisas, no permeio e na proximidade com a natureza. Como proveniência e origem, então, perdura a φύσις; como acontecimento da presença enquanto unidade de emergir e imergir, é ela o verdadeiro anterior, τὸ πρότερον, isto é, vigência primeva a qualquer a priori estabelecido pelo co-

nhecimento científico da natureza (HEIDEGGER 2003b, p. 222).

3. A NATUREZA DESDE O SENTIDO ORIGINÁRIO DA ΦΥΣΙΣ: UNIDADE ENTRE PARUSIA E APOUSIA. METAFÍSICA COMO ESQUECIMENTO DA MAGNIFICÊNCIA DA NATUREZA EM FAVOR DA PRESENTIDADE CONSTANTE

O sentido de φύσις, na sua simplicidade, encontra-se no medium. Não é o puro presentar, nem o total ausentar. Ela não aparece unicamente como a constância de uma realidade fixa, a todo tempo “presente”, nem seu retornar a si mesma coincide com a aniquilação do ente antes presente. A presença do natural enquanto φύσις, então, é toda própria em relação à presença ôntica. Se ela é uma presença, o que de fato mostra ser, trata-se de um presentar intensificado pela ausência. É o surgimento que se retira em seu oculto surgir, deixando a ilusão que cada coisa, cada acontecimento das coisas no mundo, enfim, a particular aparição ôntica fosse apenas a constância ou, quando não fossem mais dada à vista, continuaria ainda sendo uma constância, porém, da ausência deste ou aquele ente. Portanto, não é da permanência fixa de uma presentidade dentro do mundo, do mero se dar constante aos olhos que se retira o sentido autêntico de presença da φύσις, pensada como a naturalidade da natureza, nem de sua comparte mais íntima, que é a ausência. Deste sentido primário e unitário, do qual tardiamente se deriva o significado do mero estar-aí das coisas físicas e naturais, fazemos experiência constantemente por meio e por graça da vigência da natureza, como mostra a poesia de Hölderlin, claro, se

conseguimos dela se aproximar com interesse de deixá-la ser na sua autoexposição. Disto depende a colheita da naturalidade da natureza como aparição plena, parusia superior.

Dito em termos gregos, a natureza não vige exclusivamente como mera parusia, *παρουσία*, isto é, a vigência se mostrando como aquilo que se achega a nós, então, fazendo-se doação de uma presença do ente que surge e nos presenteia. Igualmente, pertence à *φύσις* viger ao modo de um afastamento, portanto, como a doação de sua ausência. Para este ausentar-se que se mostra inerente a cada presença, Heráclito (2005, p. 91), no célebre fragmento 123, já havia acenado, quando recordou que a *φύσις* é o surgimento que ama se velar. No surgimento de cada ente, também somos presenteados com a *ἀπουσία*, a ausência, aliás, como algo essencial e aparecendo de modo todo especial, pois é o ausentar que se cintila como sendo nada menos que do viger mesmo em toda vigência. Deste modo, *φύσις* é a íntima copertinência entre *παρουσία* e *ἀπουσία* - o que, partir de Hölderlin, deveria ser dito e pensado mais precisamente em termo de “pura intimidade” (die reine Innigkeit), isto é, a “não exterioridade de todas as coisas em relação a tudo” (DASTUR 1994, p. 168). Tudo que é presente, no seu apresentar mesmo, pertence à ausência, aquilo que propriamente reúne tudo em si (HEIDEGGER 1996b, p. 75). Isto se faz ver, por exemplo, nos ciclos da natureza, nas estações do ano. A vida natural é, então, uma luta para vir à tona e se fazer presente desde um surgir que se ausenta; é o “sofrimento” para brotar e se levantar do que é inaugural e, como tal, é a intensidade ou a intensificação de uma retração. Nisto se esclarece que a *ἀπουσία* não é falta alguma, mas

aceno do mistério fontal de todo brotar e crescer. E quanto mais vitoriosa ela se faz neste litígio, tanto mais os ciclos naturais tornam evidente a ausência que reina em seu interior. Hölderlin, por exemplo, nos diz que no alto verão já se encontra o outono, na luminosidade do verão já está o lusco-fusco outonal. Cada vez, então, que brota a natureza, chega-nos algo de permanente e, na mesma intensidade, esconde-se a nós aquilo que é propriamente natural. Vela-se o inaugural enquanto nascividade, o vigor do nascível.

No aparecimento da natureza por ela mesma, portanto, a relação entre *παρουσία* e *ἀπουσία* não se reduz à justaposição. Nesta restrição se decai quando a relação é compreendida a partir da contraposição, segundo o senso comum e/ou metafísico, entre ser (o que é presente) e devir (o que vem a ser, o que ainda não é, portanto, ainda ausente, mas logo presente). Nesta direção, presença, *παρουσία*, seria tão somente o que surgiu, para depois, no fluxo das mutações naturais, desaparecer ao perecer, voltando a si, à *ἀπουσία* (HEIDEGGER, 1998d, p. 75, 87-88). Se decaímos nesta compreensão segundo a qual a *φύσις* é tão somente o que está à vista, uma *parusia* absoluta, isto é, exclusividade do ser-presente equiparada à constância dos corpos físico-naturais, perde-se a possibilidade de vê-la como manifestação sublime e resta diante de nossos olhos a apenas naturalidade como objetividade das coisas naturais. Mas esta é tão somente uma imposição à natureza, que pretende adentrar no seu íntimo, isto é, alcançá-la em sua naturalidade essencial. Ao mesmo tempo, perde-se a própria possibilidade de um ver essencial da natureza. Se este ver caracteriza o ser do humano no seu todo, então, não só fica

obliterada a visibilidade da naturalidade a partir da própria natureza, mas também a possibilidade do humano se realizar genuína e historicamente junto a ela por meio deste ver que acolhe e descobre o seu sublime e oculto aparecimento. Em direção oposta, a partir de outra decisão histórica, a natureza é vista em toda a sua magnificência, à medida que sua aparição é resguardada de toda fixação, protegida em toda a sua riqueza - salvaguarda que já é um acontecimento em curso e por obra da *ἀπουσία* mesma. Tê-la como algo constante à vista, justamente em sua naturalidade enquanto objetividade do objeto e, depois, como disponibilidade do dispositivo, porém, não deixa de ser uma manifestação da natureza e um modo de fazê-la descoberta por parte do homem. Porém, esta única aparição conhecida pelos modernos não é senão o testemunho que desde muito a *ἀπουσία* se encontra esquecida e que, talvez, já não temos olhos para visar a natureza no vigor de sua vigência. Deste modo, enquanto nossa experiência da natureza permanecer regida pelo inter-esse das tecnociências, que nos faz aproximar dela como objetividade, ter-se-á como algo estranho, apenas como uma divagação poética, acolhê-la como uma aparição plena e superior. Neste sentido, ainda são atuais as palavras seguintes que nos recomendam um saber originário da φύσις:

Quando hoje se recomenda à ciência pôr-se ao serviço do povo, trata-se de uma exigência imperiosa e digna de ser levada em consideração. Todavia é uma exigência que exige pouco demais e não atinge o que propriamente se devia exigir. A vontade oculta de uma transfiguração do ente na manifestação da existência requer muito mais. Para se obter uma mudança da ciência, isso significa, antes de tudo, o saber originário, para isto necessita a nossa existência de todo um outro aprofundamento metafísico. É indispensável instaurar e cons-

tituir verdadeiramente uma nova atitude fundamental para com o Ser do ente em sua totalidade (HEIDEGGER 1998d, p. 81-82; tr. por., p. 134).

Contudo, tal dificuldade de constituir um saber originário, que reside no seio de nossa abertura existencial para a natureza e tudo mais, é apenas a figura última da inteira história do Ocidente. Para pensá-la a fundo em vista de sua superação, é necessário tomar esta história como um conjunto de desdobramentos, intrincados entre eles, da compreensão metafísica da φύσις, ao longo da qual se solidificam sob a natureza uma camada de conceitos e representações que levam ao total bloqueio do acesso à sua naturalidade e o acolhimento da sua aparição. Ao mesmo tempo, este acontecimento de enrijecimento da compreensão da φύσις é o paulatino desvigoramento de nossa possibilidade de sermos grandes para um saber originário e de nossa capacidade de um questionar radical, enquanto disposição para mirar, de um ver prévio que torna presente aquilo que se apresenta diante de nós por si mesmo, em seu εἶδος, ιδέα, o aspecto essencial ou eidos, idéa. É o destino que chega quando tal poder apreender se transforma, ao longo de séculos, no poder representador, pelo qual os homens modernos são aqueles a pôr diante de si e por si mesmos a φύσις na figuração de seu aspecto essencial, no seu surgir (HEIDEGGER 2003b, p.190-191). No entanto, esta postura já se encontraria presente entre os gregos. Se antes, a primeira disposição desta potencialidade se revelava na experiência produtora, na τέχνη, τέχνη, especificamente, na sua visão prévia do aspecto do que há de se produzir, embora ainda de modo po(i)ético; a segunda, hoje, impõe-se como a essência da técnica moderna enquanto interpelação

desafiadora, asseguradora e calculadora do real. Como tal acontecimento de uma mudança radical na impostação do ver e do modo de pôr o visado na simplicidade da sua essência, no caso em questão, da naturalidade da natureza, a história ocidental é o percurso de rebaixamento da sua magnificência, de um envilecimento que, na época da regência total da técnica, revela-se com máxima claridade os seus precedentes.

A superação desta condição atual da humanidade, porém, não está na recuperação de um posicionamento romântico em relação à natureza e da defesa dela contra os efeitos devastadores dos mecanismos exploratórios. Também não se trata de uma revalorização da vida primitiva e natural, pois o que está em jogo nesta história não são posições valorativas da natureza, mas sim de determinação do que-é de tudo aquilo que está presente e ausente no mundo humano. De modo correspondente, a questão central está na fundação de outra existência histórica da humanidade, na qual a φύσις encontra o espaço para revelar-se como presença oculta; uma existência e uma história, dito com as palavras do poeta, capazes de instaurar o que permanece justamente em sua força criativa, em seu caráter sempre nascente e inaugural (HEIDEGGER 1996a, p. 33/41-42). Contudo, este o-quê-permanece não se instaura a partir de sua fixação na constância do meramente presente, nem a partir da fugacidade do devir, em razão de ele mesmo se mostrar como a hesitação própria de um fundo abissal, que se doa e retira-se. Portanto, o que permanece instaura-se unicamente no aparecimento de uma ocultação ou, se quisermos, no fulgor oculto de sua iluminação. Se a natureza não for experimentada a partir deste fundo, permanecerá

para nós fechada em sua força nascente.

Neste sentido das destinações da compreensão da vigência oculta de tudo que nos achega, a história da metafísica, porém, desde que a entidade do ente foi denominada *ousía*, οὐσία, permaneceu presa à concepção do-quê permanece como se este se iluminasse tão somente como a constância de uma mera presença, operando um constante deslocamento da ἀπουσία para a παραουσία, até o ponto que a última se impusesse como a única figuração da φύσις. De fato, tanto a παραουσία como a ἀπουσία dependem da permanência outrora denominada οὐσία. E para a compreender a essência simples e arcaica da natureza, é fundamental lembrar que, fenomenalmente, “a οὐσία é εἶδος, ιδέα, como irrompendo (φύσις), vindo à tona (ἀλήθεια), não obstante, oferecendo uma visão” (HEIDEGGER 2003b, p. 191; tr. por., p. 187). Contudo, aqui, mais importante que perceber estes finos nexos terminológicos é ver que, nos desdobramentos da metafísica, “a partir da determinação fundamental do ente, da entidade enquanto *presentidade constante*, melhor, com ela enquanto pano de fundo determinante, todas as determinações essenciais do ente são conquistadas”, tal como se expressa Heidegger (2003b, p. 223; tr. por., p. 220), nos *Beiträge zur Philosophie*.

A primeira nomeação da presentidade constante é ὑποκείμενον, *hypokeímenon*, palavra fundamental do pensamento grego, mais tarde traduzida por *subjectum*, algo subjacente por si mesmo, portanto, fundamento. Como tal, é concebido como aquilo que é continuamente, a partir de cuja interpretação foi permitido traduzir οὐσία como *subs-*

tantia, formulação e compreensão latina do que-é enquanto fundamento e que claramente denota estabilidade (o está de modo imutável sob qualquer propriedade accidental do ente), em detrimento da actualização do ser-em-obra (ἐνέργεια) (HEIDEGGER 1998d, p. 391-392). Sob o domínio da substancialidade, daquilo que permanece estável em base a toda mudança e alteração, a metafísica é a intensificação da noção de οὐσία como o oferecimento de uma visão de algo fixo, estável, portanto, que não dirige a compreensão humana para seu ausentar-se. No entanto isto é possível porque, já antes da cunhagem aristotélica, a presentidade constante já tinha figurado como εἶδος, pois remete ao perfil que está sempre presente à vista, uma luz eterna e imutável de tudo que surge e perece, mesmo que as sombras do devir obscureçam a luz da figuração de cada ente no seu ser. Deste modo, “a οὐσία, o estar presente à vista como algo efetivamente presente à vista reside na παραουσία do εἶδος, na presentidade do aspecto” (HEIDEGGER 1994, p. 71; tr. por., p. 91). Sob este impulso dado pelo modo como a metafísica compreendeu inicialmente o brilho da φύσις, a constância da presença de algo se faz, cada vez mais intensamente, o sentido primário da cunhagem mais precisa e clara do que permanece. Desde então, realidade passa a ser aquilo que está presente, porém, somente com o significado do que está aí como um dado constante para a visão. Se antes a realidade, mesmo sob a égide da presentidade constante, era o que se produzia por si mesmo, portanto, o surgimento autoexpositor da φύσις, na época moderna, o real é o posto como objeto e algo fabricado pelo homem, respectivamente, como sujeito,

como *homo faber* enquanto tecnocrata ou administrador do real. A esta altura, nem subjetividade nem a objetividade se salvam da antiga predeterminação. Com efeito, ser sujeito significa pôr a si mesmo como o fundamento de tudo que é representado. Como certeza fundamental e absoluta de si mesmo e de todo ente, a subjetividade humana guarda o significado de algo inconcusso, de uma determinação de algo firme e absolutamente estável. Isto indica uma herança da compreensão que se revelara com os termos metafísicos *subjectum*, *substantia*, porém, palavras agora despidas de sua amplitude e penetração no fundamental e reinterpretadas antropologicamente como presença permanente do ego para si mesmo, mesmo que esta deva ser continuamente posta pelo sujeito para a si mesmo no e ao longo do cogitar(-se) (HEIDEGGER 1998a, p. 124-125/135-136). Certo que esta constância, na tentativa de superação da pretensiosa determinação do homem como sujeito de conhecimento, o que é uma farsa muito recente na história da verdade, como denunciou Nietzsche (1999, p. 53), é substituída pela determinação do ser do homem e de tudo o que rodeia como vida, devir permanente. Como tal, ser é vida regida por uma vontade de potência. Porém, tal vontade que se quer cada vez mais vivaz é o poder que conduz a história da metafísica ao cume pela mesma trilha da presentidade constante. Visto ser a sua essência, enquanto vontade de vontade, o ímpeto de autoapoderamento com o fim de autossuperação, este poderio necessita antes manter firmes as suas condições de conservação para elevar-se (HEIDEGGER 1998b, p. 239-241). Para ser devir em pleno desenvolvimento de si como elevação nos estágios e graus de poder, precisa manter-se constante, inteiramente presen-

te no que já é de antemão: o querer de uma vontade que se quer cada vez mais potente. Autoconservação enquanto potencialização que se eleva é uma forma de se manter na presentidade constante, mesmo que de maneira dinâmica, ultrapassadora de si mesmo na figura do além-do-homem.

Este desenvolvimento histórico da metafísica sob o eixo do significado do ser como constância do que é presente, aqui, só pode ser apresentado precariamente na forma de um esboço. Com tudo isto, no entanto, quer-se apenas acenar que sem a superação da metafísica, do velho domínio da presentidade constante enquanto compreensão ainda a aviar nossa história, não será possível uma genuína experiência do brilho ou aparecimento da natureza e, com isto, fica impedida a elaboração de uma fenomenologia da natureza. Esta questão em torno do sentido-guia da história da metafísica pode parecer apenas uma pergunta abstrata, sobretudo, diante dos desafios que colocam toda a humanidade em um beco sem saída, na medida que tomamos o caminho sem volta da técnica. No entanto, depende desta compreensão como toda realidade junto a qual vivemos, não só a natural, fixa-se como uma parusia desgarrada de sua proveniência, até chegar a ser, em tempos atuais, em nada mais magnificente. A este desenraizamento, pertence não só a existência humana, mas também o que hoje chamamos por natureza. Por isto, “o brilhar da natureza está poluído de entulho e lhe é vedado aparecer numa parusia. E isso, enquanto vivermos numa época em que o vigente só vige e tem vigor na forma de encomendas, isto é, daquilo que fabrica fabricados humanos e assim se recomenda” (HEIDEGGER, 2000, p. 716; tr. por., p. 54). Deste modo, em toda parte, vive-se não como se existíssemos junto não a

um mundo, mas em um estoque de encomendas que devem ser consumidas e continuamente repostas, estocadas, para serem novamente consumidas até serem suplantadas pelo progresso. Tal é o que caracteriza nossa atual relação com a natureza. Porém, nesta nossa relação voltamos contra nós próprios; também nos tornamos artifícios encomendados para esta rede de exploração e, mais ainda, produzimos a nós mesmos como resultado de nossas maquinações. Não só não podemos morar junto ao mundo técnico que resulta de nossas interferências maquinadoras na natureza, pois não se vive em um mundo de objetos e dispositivos. Mas também pomos em risco nossa existência como aqueles entes que habitam esta terra. Portanto, a questão acima acenada só tem um brilho dissimulador de abstrata.

4. O BRILHO SUPERIOR DA NATUREZA: A UNIDADE CONFLITIVA ENTRE PARUSIA E APOUSIA

Ao querer pensar o aparecimento da natureza, desde a rica simplicidade de sua essência, parece que demos um longa volta. Para afastar esta suspeita, colocando a presente discussão a caminho de uma provisória conclusão, retomemos o ponto de partida, o dito do poético de Hölderlin. Na língua do poeta, o verso soa do seguinte modo: *Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinung* (HÖLDERLIN 2001, p. 470), “O brilhar da natureza é uma parusia superior”. Então, na tentativa de colher a essência do acontecimento do natural, a partir do modo como o fenômeno se oferta a nós - poeticamente nomeado em termos de um resplender (*Glänzen*) que se caracteriza como o brilho de uma magnificente aparição (*höheres Erscheinung*) -, verteu-se o

termo *Erscheinung* por *parusia*. Por conseguinte, o foco da discussão recaiu no modo de fazer-se presente da natureza, de ser ela mesma diante de nossos olhos, porém, esclarecendo que este apresentar-se, no seu modo ostentoso de instaurar-se, coincide com a revelação do inaparente, do oculto, em síntese, da *apousia*. Com isto, a discussão, até agora, se fez como um passo atrás da determinação da natureza, daquela que hoje conhecemos e lidamos na época do predomínio das tecnociências, para outra compreensão arquetípica do natural, a φύσις, isto é, o vigor imperante que, ao surgir e impor-se desde si e ocultar a si mesmo neste surgir, atravessa o todo do ente. Dito de outro modo, ter-se-ia trocado o brilhar pela noção de ser, aliás, movendo-se dentro de uma compreensão grega do ente como tal (οὐσία e, restritamente, dos fenômenos que ainda hoje são considerados pertencentes à natureza (τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά; τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά). Poder-se-ia também dizer, permutou-se o dito do(s) poeta(s) pela tese dos pensadores, dando por mais digna de crédito a ótica da filosofia.

Contudo, não só o verso condutor, mas também o poema em que ele se inscreve e outros pertencentes ao mesmo ciclo deixam ver a natureza por meio de um brilho, que em diferentes modulações e intensidades, atravessa as estações ao longo do ano. Brilha não só a natureza mesma, mas também tudo que adorna a terra e compõe o “mundo” natural, tal como nos exemplos a seguir. No verão, “Em noite silenciosa o número das estrelas brilha” (HÖLDERLIN 2001, p. 464, *Der Sommer*), assim como, na hora da luz, “... por cima resplende o belo sol de Verão / Que quase parece apressar o claro dia da radiação” (HÖLDERLIN 1758,

Der Sommer). Este é o tempo da clareza celestial-solar. No seu decorrer, os campos se manifestam por um resplendor que os torna visíveis por meio de uma branda suntuosidade (HÖLDERLIN 1778, 1940, Der Sommer). Ao mesmo tempo e também por meio do resplendor, cresce e se amplia a magnificência majestosa dos montes em torno do vale. Na primavera, por sua vez, o que brilha à luz do sol são os botões e as flores, fazendo o ano aparecer como o recomeço de um novo tempo; a clareza dos dias faz tudo cintilar de modo ameno e alegre (HÖLDERLIN 1648, 1839, Der Frühling). No outono, mesmo que nos campos já se instala a imagem do vazio, prenunciando a ausência que emerge acentuadamente nos tempos inverniais, esta imagem ainda convive com a figura de uma áurea magnificência, como se lê no poema acima transcrito (HÖLDERLIN 1759, Der Herbst). Como já acentuado, no outono, revela-se o sentido de todo o natural enquanto o brilho de uma beleza redonda, harmonia entre o fosco e a clara resplendência. Por isto, outonal é o tempo em que o ente natural se mostra com a luz turva e cerrada, própria tanto à alvorada quanto ao crepúsculo vespertino. E mesmo no inverno, quando a terra é espoliada do alegre brilho das flores e dos frutos e o frio vazio se instala, “Brilha o céu azul, e como caminhos avançando/ Aparece a natureza, uniforme” (HÖLDERLIN 2001, p. 469, Der Winter). Diante dos céus, é a hora da terra brilhar, fazer-se visível, despida que está do “mundo” natural que antes lhe cobria de adornos e a protegia na sua ocultação. No inverno, porém, a brancura da neve embeleza os campos e, assim, um supremo resplendor reluz a vastidão da terra nas planícies (HÖLDERLIN 2001, p. 467-468, Der Winter). Neste brilho uniforme, de única cor, aparece uma

incomensurável amplidão. Em síntese, para o poeta, é o brilho que mostra cada ente natural, assim como a natureza mesma como esplêndida aparição. Diante tudo isto, é de supor que o poeta não percorre os caminhos do ser, mas da aparência.

Nos tempos atuais, recusa-se igualmente trilhar ambos os caminhos, por não considerar os dois suficientemente objetivos. Em divergência com o atual interesse pelo qual os homens se voltam para a natureza, visando o seu controle por meio do cálculo, de um lado, as trilhas em que vem à tona o discurso do ser (da onto-logia, portanto) lhes parece ser por demais abstratas e, ademais, ingênuas e arcaicas quando vinculadas à remota compreensão grega da natureza como φύσις, há muito superada pelo progresso científico. De outro lado, banir erros que surgem nos caminhos da aparência e do brilho, noções presas às percepções em que se fundam a visão cotidiana e as opiniões do senso comum acerca dos fenômenos naturais, é o que se almeja com os rigorosos métodos científicos de investigação; e se são elas sustentadas por um dizer poético, é tudo que se deve decididamente afastar, visto serem subjetivo-emocionais, resultados de devaneios sentimentais diante da realidade, do querer traduzi-la em imagens, assim, demais líricas para um espírito habituado à matematização do real e às exigências de um conhecimento seguro da realidade natural. No entanto, esta mentalidade moderna se impõe a partir do esquecimento de que ela mesma é fruto da disjunção entre ser e aparência, uma separação que cresceu sob o solo da metafísica, à medida que o ser foi equiparado à presentidade constante, tomando tudo mais que é mutante na natureza não além de dissimulações ou distorções do que permanece

e, portanto, fonte de meras opiniões. Assim, desde a filosofia platônica e a sofística, as aparências, interpretadas como brilhos que distorcem a verdade do ente, são de baixa monta para o conhecer ou para a edificação de uma rigorosa episteme (HEIDEGGER 1988, p. 80). É certo que a modernidade entregou à permanência constante o estatuto de uma realidade numênica que nada tem a ver com o conhecer objetivo e representador das ciências, restando-lhes apreender e ordenar com princípios e leis a priori da razão o reino fenomenal, dado constantemente à sensibilidade, mas outrora depreciado como o mundo inconstante das aparências. Nesta guinada copernicana, porém, apenas não se livra da disjunção entre ser e aparência, mas sim a consolida. Aqui, porém, o importante é notar que ao se colocar a relação entre ser e o brilho de uma aparência na rasura da compressão que os põe lado a lado desde uma oposição irreconciliável não se vê o fundamento originário donde provêm as questões do pensar, nem mesmo se explora a fundo e criteriosamente os autênticos problemas do conhecer. Ao contrário, banaliza-se toda a história da metafísica, embora seja ela mesma que, desde os seus primórdios e ao longo do seu desenvolvimento, favoreça esta interpretação que se passa de mão em mão, irrefletidamente, por meio de apresentações panorâmicas, explicações didáticas e historiográficas dos desdobramentos do pensamento metafísico. Deste modo, é necessário acenar para o mútuo pertencer entre ser e aparecer, ser e o brilhar do aspecto de determinado ente, de modo a indicar que aquilo que o poeta pensa nos caminhos do aparecimento, do brilho do aparecimento da natureza como tal e dos entes naturais, também pensaram os gregos nos caminhos do ser, porém, em termos da unidade entre

παρουσία e ἀπουσία e isto em base da noção primordial de ser como φύσις. Se assim estão as coisas, quem trilha os caminhos do ser, inevitavelmente, também transcorre o das aparências, sob o risco de errar-se e perder na superfície dos fenômenos. Deste modo, ambos, o pensador e o poeta, pisam o mesmo solo, o do acontecimento do ser no ente, pelo qual o último se apresenta a nós e nos fita em suas múltiplas feições. Porém, o pensar e o poetar pisam esta terra cada qual ao seu modo, consideram-na desde horizontes específicos de visão e experiência do ser e das aparências, então, de dizer a verdade do que se nos oferece.

Ora, para os gregos, a natureza vigora como todo emergir que põe a descoberto o que nasce e cresce por si mesmo, à medida que encobre o vigor responsável por fazer o descoberto surgir, expor-se a partir de si, estar aí diante de nossos olhos, em síntese, aparecer. De maneira concentrada, todo este movimento de instauração da φύσις se traduz com o termo οὐσία ou, de modo mais completo, παρουσία. Mais que a conceituação teórico-abstrata de algo que permanece em todo e qualquer ente, φύσις nomeia uma experiência histórica do sentido do ser, porém, desde um acontecimento vigoroso que atinge o homem por meio da proposição do ente no seu todo, da autoexposição do que vige, ao ponto que tudo se impõe como algo misterioso e estranho. Deste modo, φύσις diz um apresentar-se em uma permanência que se demora e chega a nós οὐσία, o que faz cada ente se tornar vizinho desde uma força imperante em toda parte, em tudo e em meio a tudo que pode ser assinalado com o verbo ser. No seio da natureza, nutrida por ela, todo ente é uma presença οὐσία que permanece,

aqui e agora, junto a nós, que constantemente se põe a caminho e encontro de quem o visa e que só repousa no perdurar no trânsito deste estar-a-caminho e em-direção-ao-encontro. Neste acontecimento, portanto, cada presente é uma *παρα-ουσία*. Em sua íntima conexão com a *ύψις*, entendida como o emergir do ente como tal e, assim, vigência que impera enquanto a totalidade do ente, *ουσία* possui um sentido pré-categorial⁷ (HEIDEGGER 1998d, p. 46): nomeia não só o ente presente (*Anwesende*), constante no seu apresentar-se, mas também o viger da presença mesma (*Anwesenheit*). Nesta segunda direção, é a determinação da abertura de todo o “mundo” natural, o fundo e o fundamento donde cada ente se faz presente aqui e agora; indica o hiato em que se instala cada presente. Para a instauração deste mundo, deve se inaugurar um confronto ou combate da *παραουσις* com e contra *ἀπουσία*, justamente para que o ente se apresente e se arranque da presença como tal e apareça aos nossos olhos. Nesta luta contra o ausentar-se, pela qual a presença vence a *ἀπουσία* e, no ente, se nos doa como *παραουσία*, não é aniquilada a primeira, a ausência. Ao invés disto, deixa a imperar como o fundo oculto de todo o presente. Aniquilando-a, ao contrário, a presença como tal seria um nada vazio em vez da originária ocultação do ser no não-ser, bem como o ente presente seria o meramente constatável; tudo estaria dominado pela presentidade constante, subjugado pelo sentido do ser como mera consistência que guiou toda a história da metafísica. Então, o conflito não cria tão só a separação e a contraposição,

⁷ Para uma ampla exposição do sentido pré-categorial da *ousia* e demais noções aristotélicas no pensamento tardio de Heidegger, veja parte IV do estudo de F. Volpi (2013).

mas sobretudo instaura a unidade a partir da qual apresentar-se e ausentar-se podem se diferenciar.

Deixemos de lado, momentaneamente, este confronto de base que se instala na abertura do “mundo” natural e vejamos como ele se expressa na constituição mesma do ente, do presente a partir de uma presença misteriosa e originária. Tudo que aparece brilha em determinado aspecto. Aparecer (*Erscheinen*) é *in conspectum venire*: fazer-se visível e notado, atirando-se ao olhar. Fazendo-se presente em sua verdade, o ente se faz conspícuo: aparece de modo eminente e distinto. Se olhar que o fita será capaz de observar o visível desde sua doação e se por ela velará, isto é outra questão, precisamente, aquela das meras opiniões; no fundo, estas são uma deficiência de um ver superficial, preso ao dado fenomênico e desatento ao *lógos* e o dar-se em si mesmo do fenômeno. Que o ente venha e adquirida uma aparência, pelo qual ele se torna visível como este ou aquele determinado, isto não é deficiência alguma. Neste sentido, a aparência em sua ação transitiva diz: no ser e pelo ser, o ente nos vem ao encontro e se nos avizinha. Aparentar, mostrar-se é modo próprio do ente comparecer no mundo, junto a nós. Portanto, é inerente à presença (*Anwesen*) enquanto *παραουσία*. A cada aparência (*Schein*), no sentido acenado de fazer-se presente e comparecer, pertence um brilho próprio, de tal modo que o ente se revela como algo de único. Porém, o brilho não diz outro que o ente se pondo na luz, no aberto do “mundo” natural, então, aparecendo na forma específica de sua presença. No brilho, cada ente se faz notável. Por isto, a toda aparência pertence a notabilidade e a fama (a *δόξα*, *dóxa*), mas esta não tem a ver primeiramente com as opiniões enganosas, mas sim com o

propagar do ente do seu próprio aspecto e, se de modo supremo, magnificar-se (HEIDEGGER 1998d, p. 78). Poetar é lançar o olhar que deixa ser visível a manifestação radiante e/ou grandiosa dos entes no brilhar ou vir ao aspecto de suas aparências; é iluminar a visão do cotidiano, mormente cega para aquilo que se apresenta e brilha por si mesmo. Deste modo, a poesia de Hölderlin é ocasião propícia para pensar a pertinência entre presença, aparência, brilho e, a partir da singular visibilidade que esta unidade permite, o acontecimento do ser como φύσις; e isto justamente ao cantar a irradiação do sol em cada estação do surgimento da natureza e, sob ela, o resplendor (Glanz) e o esplendor (Pracht) típicos das flores e frutos, dos campos, das montanhas e vales, da água dos rios, da neve e do vazio invernal, da terra.

Em resumo, “a essencialização da aparência está no aparecimento (Erscheinen). É o mostrar-se, o apresentar-se (Sich-dar-stellen), o estar presente (An-stehen), o subsistir numa presença (Vor-liegen)” (HEIDEGGER, 1998d, p. 76; tr. por., p. 127, tradução levemente modificada). Se as aparências não são algo de adicional à παραουσία e, segundo a essencialização ou vigência delas, elas não são nada de enganador, mas sim o movimento de determinação do ente em seu apresentar-se e permanecer no mundo como “subsistente” e copresente aos demais entes, isto significa que a constituição do ente é o conflito que se dá entre ser e aparência. O ente natural, no sentido grego daquele se desvela por si mesmo e se impõe no âmbito da φύσις, é a contenda entre aquilo que ele permanece sendo e como ele aparece no brilho do seu aspecto. Outra vez, com isto não se afirma

que mediante a aparência o ente se afasta do que ele verdadeiramente é e se concretiza em disfarce ou ilusão de ótica. Pelo contrário, diz que ao aparecer o ente conquista a sua verdade, à medida que se desvela e, assim, apresenta-se como certa consistência emergente, ofertando-se como tal como é, claro, em milhares de concreções e aspectos. É aparecendo que o ente “ex-siste”, é prae-saens: vem para “fora” no seu ser e se expõe em si mesmo, isto é, torna-se aquilo que antes já era. Em síntese, ele rompe o não-ser (HEIDEGGER 1998d, p. 49). Por esta razão, aparecer é a luta do ente para a arrancar-se do ser, mostrando-se como o que cada vez ele é, não obstante sem jamais poder abandoná-lo. Neste arrancar-se, então, estrutura-se um hiato que, em vez instaurar tão somente a cisão, conserva o ser como proveniência. De modo semelhante, pode-se ver o mesmo conflito a partir da vigência do ser. Experimentada ao modo grego como natureza, ser é o vigor que surge e, constantemente, se põe em pé a partir de si. No entanto, o ser se inclina e declina em movimento de determinação do ente. Nesta direção, ele vai à frente, pondo-se a caminho do encontro de nós no ente que se presenta. Ser é pro-posição, propensão que inclina e encaminha o ente a alcançar a plenitude de concreção (τὸ τέλος, o télos), de tal modo que nada escapa ao pendor da φύσις. Contudo, para que possa vigorar continuamente como esta força e poder propositor, deve também depor-se, assim como o sol no tramonto, para que a noite estrelada nasça; como o botão deve ausentar para irromper em flor e fruto. Em relação à apresentação do ente, o ser vigora antes de tudo como uma ab-sens: a tomada de distância como retração de si. Assim, ao mesmo tempo, o ser retroage, põe-se aquém de todo ente e permanece

sendo aquilo que está a surgir como tal: luta para cindir-se do ente. Pois somente nesta cisão, vigora como a fonte inesgotável e retraída de toda a permanência ôntica, qualquer que seja a *παρουσία*. Na disputa entre ser e o ente, mediante a aparência, o ser também se essencializa em sua verdade.

Contudo, este conflito é apenas a face mais aparente da essencialização da verdade do ser. Dito com Hölderlin, este não é ainda o evento responsável pela *parusia* superior, embora se reconheça que, no ente, o conflito se resplenda com esplendor. O mais nobre aparecimento ainda não vem à tona se o dizer pensante e o poético se contenham nos limites da visão que contempla a disputa entre ser e aparências. Rigorosamente, o conflito está cravado no acontecimento do ser, em sua verdade mesma, pronunciado ao modo grego, no surgir como tal, oculto em sua vigência, que caracteriza a *φύσις*. Deste modo, não só o ente natural é uma luta originária para apresentar e aparecer em sua verdade, mas também o “mundo” natural como o espaço aberto deste teatro de constituição dos entes. Para fazer isto um pouco mais visível, voltemos à questão da aparência e perguntemos: o que aparece em brilho radiante? Para os olhos do observador, em primeiro lugar, aparece e irradia em sua essência aquilo que se põe aqui e junto de quem o olha, constituindo-se como a permanência de uma presença. Na ordem daquilo que se achega a e para nós, não em termos da natureza em si, brilha primeiramente o mostrar-se do ente (e não meramente o ente depois de seu mostrar-se). Antes, brilha o levante do ente natural, entendido como um chegar que se põe em si mesmo, o nascer ao fazer-se visível como o que perdura. Ora, o ente enquanto o que se mostra

necessita, para fazer brilhar o seu surgimento, vencer o nada e, paradoxalmente, pronunciá-lo como o originário vazio, apontando para sua ausência como sua forma mais poderosa de ser presente, justamente como pro-veniência, isto é, aquele favorecimento que deixa o ente vir à consumação de sua concreção. Aquilo que verdadeiramente brilha em sua permanência é, neste sentido, o aberto do “mundo” natural, no qual e a partir do qual o surgimento se impõe. Enquanto οὐσία, este é também um levante, aliás, o primordial. Deste modo, surgir, propriamente dito, é a vigência mesma do ser como a totalidade do natural e não tem apenas o significado do que surge em si mesmo dentro do já aberto. Neste segundo sentido, surgir traduz o que há de mais originário: o impor-se contra o nada (HEIDEGGER 2013, p. 133), o combate contra e a favor da ausência que instaura o vazio do “mundo” natural como todo, trazendo-o a consistência. Por conseguinte, em resumo, é um duplo o que aparece em brilho radiante (HEIDEGGER 2013, p. 132-133). De um lado, o brilho traz à tona o ente natural em sua presença (o surgir em meio ao aberto em determinada permanência), isto é, a parusia, o aparecimento (Erscheinung); de outro lado, a natureza como tal enquanto o medium que tudo medeia (o “mundo” natural), a clareira que deixa ser cada ente chegar na proximidade.

Deste modo, a rigor, a aparência (Schein) mesma, na sua forma mais elevada pertence ao ser, à totalidade do “mundo” natural, não ao ente. Por isto, a natureza, enquanto tal, é a suprema parusia. Contudo, ela o é, porque é o conflito entre a aparência luminosa, o manifestar-se da clareira translúcida - a qual, por viger como o livre, libera-se

como o ausentar de uma ocultação - o aparecimento (Erscheinen) do ente. Porém, de onde provém esta luta entre Scheinen (da clareira que se figura como “mundo” natural) e Erscheinen? Porque o ser mesmo se fende no acontecimento de sua verdade. Nela, abre-se a fissura do não-ser, fazendo o ser imergir para uma profundidade abissal, o que não autoriza nenhuma figura do “mundo” natural esgotá-lo definitivamente. Entre ser e não-ser se instala o conflito mais essencial e extremo. Não-ser, pois, não é a mera negação do ser. Contra este modo habitual de raciocinar, que só pode considerar o nada a partir da objetividade do ente, o não-ser é a oclusão mesma do ser no seu mistério. É a fala que vem das profundezas de sua vigência. Neste sentido, o nada não é mera ausência de entes, mas o hermético donde o “mundo” natural se abre e irrompe todo ente natural que nele surge. Por graça do nada, no seio do mistério, tudo está unido, bem como lutando por separar-se. Contudo, a revelação deste fechamento do ser é o que se manteve impensado em toda a história da metafísica, desde o momento que ela elegeu exclusivamente a presença constante para se explicar com o natural e todos os demais modos de determinação do ser. Esqueceu-se que o pai e senhor de todas as coisas, parafraseando Heráclito (2005, p. 73, fragmento 53), é a luta responsável por instalar a da unidade entre *παρουσία* e *ἀπουσία*. No império global deste esquecimento, é pleno de sentido perguntar:

O que aconteceria, contudo, se o seer (Seyn) mesmo fosse o que se subtrai e se essencializasse como recusa? Isso seria algo nulo ou a mais elevada doação? E se for mesmo somente por força dessa negatividade do próprio ser que o ‘nada’ conquista plenamente aquele ‘poder’ que se atribui a ele, de cuja consistência emerge todo ‘criar’ (tornar-

se ente do ente)? (HEIDEGGER 2003b, p. 246; tr. por., 242).

No entanto, aqui, importa ressaltar que “a abertura deve se erigir (sich einrichten) no ocluso e no oculto - o dissimular. Precisamente, a ereção porta consigo a dissimulação. Por isto, mundo é terreno e a terra, ocultando-o, salvaguarda o mundo” (HEIDEGGER 2013, p. 135, tradução minha). Desta maneira, responsável pela simplicidade essencial e riquíssima da natureza, a sua causa primeiríssima, não é algo de natural e subsistente, mas a escuridão absoluta sempre a advir da retração do ser no não-ser. De outra feita, erigindo-se no seio da ocultação e como uma luz que passa despercebida, todo o “mundo” natural é luminoso, um clarão que nem sempre se deixa ver. Ademais, é prenhe de uma magnificência nascente do radiar do sol, das nuvens luminosas e das estrelas cintilantes, do espontar das flores e dos frutos, da grandeza majestosa dos montes, da brancura da neve, na abertura dos campos e planícies em amplo panorama no outono, da cintilação verdejante dos prados em tempos primaveris ou do brilho opaco das folhas amareladas que caem nos dias outonais. Tudo é luz! Contudo, “O orbe terrestre de rochedos adornado”, no outono, “Apresenta-se como um dia de ouro revestido / E a perfeição atinge o seu pleno sentido” (HÖLDERLIN 2001, p. 463). Em outras palavras, a perfeição apresenta-se de modo sublime, quando o vazio se instala e revela, em união com o mundo adornado com o brilho da presença dos entes naturais, o que sustenta todo este espaço de luminosidade suntuosa e delicada: a terra. Pouco a pouco, o vazio domina na natureza uniforme e o brilho dos adornos se apagam. No inverno, então, parece não haver mais que terra desolada

pelo nada, pois despida do mundo luminoso e multivariado da natureza. Dá-se a aparência de que o surgimento imergiu definitivamente no ocluso e no encobrimento. No muito, tudo é o radiar de uma luz monocromática. Mas esta é só uma forma da natureza se expressar no seu mistério e demonstrar que imperiosa é, sobretudo, a vastidão da ausência que tudo deixa ser, emergir dentro dela. Por meio dela, a natureza é discurso de seguinte conteúdo: mais nobre que aquilo que surge em permanência dentro do “mundo” natural é o que se retrai e, desde sua força oculta, deixa tudo ser, brotar e brilhar na sua presença. Na memória que guarda o mistério dos tempos outonais, quando a natureza é a beleza redonda, isto é, o conflito do lusco e do brilho que não se dissociam, intimidade de terra e mundo, os homens ainda podem cantar que a natureza é uma suprema *parusia*.

“Quando nos campos já se instala o vazio,
E o sentido total da clara imagem vive
Como imagem que com a áurea magnificência convive”.

Abstract: the article is a phenomenological discussion about nature. Based on Heidegger's late thought, it is developed around the overcoming of the metaphysical determination of natural reality as constant presence. To this end, the reflection is guided by a verse from Hölderlin's late poems, whose clarification leads to the questioning the meaning of the notion of presence (*ousia*) and its reference to absence (*apousia*) and, after that, to the essential relationship between being and appearance. In this direction, it is shown that the sublime appearance of nature is the struggle and unity between *parousia* and *apousia*.

Keywords: nature, being, appearance, *parousia* and *apousia*.

REFERÊNCIAS

DASTUR, F. Hölderlin: tragédia e modernidade. In HÖLDERLIN. Reflexões. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2015, p. 146-205.

HERÁCLITO. Fragmentos. In ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. Os pensadores originários. Bragança Paulista: São Francisco, 2005, p. 57-93.

HEIDEGGER, M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994; tr. por., A essência da liberdade humana. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. In:_____. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996a, p. 33-48.

_____. »Wie am Feiertage...«. In:_____. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996b, p. 49-77.

_____. Der europäische Nihilismus. In: _____. Nietzsche II. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998a, p. 23-229.

_____. Nietzsches Metaphysik. In: _____. Nietzsche II. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998b, p. 231-300.

_____. Die Metaphysik als Geschichte des Seins. In: _____. Nietzsche II. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998c, p. 363-416.

_____. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer, 1998d; tr. por., Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1999.

_____. Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen – Dankrede an der Geburtstagfeier im Amriswil. In: _____. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, p. 715-717; tr. por., A questão sobre a morada do homem. In: _____. Revista Vozes, ano 71 (4), Petrópolis, 1977, p. 53-54.

_____. Hebel – der Hausfreund. In: _____. Aus der Erfahrung des Denkens. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002, p. 133-150.

_____. Der Ursprung des Kunstwerks. In: _____. Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003a, p. 1-74.

_____. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003b; tr. por., Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015.

_____. Die Frage nach der Technik. In: _____. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004a, p. 9-40.

_____. Wissenschaft und Besinnung. In: _____. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004b, p. 41-66; tr. por. Ciência e pensamento de sentido. In: _____. Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2001, p. 39-60. (Coleção Pensamento humano)

_____. Was heißt Denken? In: _____. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004c, p. 123-137; tr. por. O que quer dizer pensar? In: _____. Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2001, p. 111-124. (Coleção Pensamento humano)

_____. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006a.

_____. Brief an Tahehito Kojima (1963). In: _____. Identität und Differenz. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006b, p. 153-161..

_____. Die Entmachung der λόγος. In: _____. Zum Ereignis Denken. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013, p.120-152.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. Pensamento originário. Bragança Paulista: São Francisco, 2005, p. 57-93.

HÖLDERLIN, F. Die Gedichte. Frankfurt: Insel, 2001.

_____. Ciclo-Scardanelli. Sequência de poemas escolhidos em versão portuguesa. Tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Secretaria Nacional da Pastoral da Cultura. Disponível em: https://www.snpcultura.org/impressao_digital_poemas_holderlin_ciclo_scardanelli.html. Consulta em: 12. abr. 2021.

HUSSERL, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie [HUA 6]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976; tr. por., A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOLTZ, B. V. Habitar a terra. Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Piaget, 1995.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral. In: _____. Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 51-60. (Coleção Os pensadores)

PARMÊNIDES. Acerca da nascividade. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. Os pensadores originários. Bragança Paulista: São Francisco, 2005, p. 42-55.

VOLPI, F. Heidegger e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2013.