

HEIDEGGER E O LEGADO PRÉ-SOCRÁTICO: O PASSADO COMO “ALGO” QUE GUARDA E AGUARDA UM SENTIDO

Caroline Vasconcelos Ribeiro*

RESUMO

Este artigo objetiva refletir sobre a maneira como o filósofo alemão Martin Heidegger atém-se aos fragmentos dos pré-socráticos, guiado por uma forma peculiar de conceber o Tempo. Pretende, ainda, indicar que Heidegger inaugura o método de apropriação hermenêutica, entendendo o passado não como algo fossilizado, mas como algo vigente que guarda e aguarda sentido. Por fim, objetiva apontar a concepção de História (Geschichte) daí proveniente.

PALAVRAS-CHAVE: *Heidegger. Hermenêutica. História. Pré-socráticos.*

Considerado um dos grandes expoentes do século XX, Heidegger, em sua obra principal, **Ser e Tempo** (1927), aponta para a “necessidade de uma repetição explícita” da questão do Ser como tarefa da Filosofia. Para tanto, alerta-nos que a tradição filosófica, ao ater-se ao Ser como questão (em outras palavras, ao fazer metafísica), conduziu, em diferentes perspectivas históricas, um modo de interrogação responsável por seu esquecimento. Sendo assim,

* Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com.

vale perguntar: o que pretende este filósofo ao indicar que, em relação a esta palavra arcaica, impera o esquecimento? Teria em mira insinuar que a metafísica, ao longo de sua história, dispensou-se de tematizar este conceito, colocando-o em segundo plano?

Ora, não é bem este o caso. Se Heidegger nos fala em “repetição” desta questão, já nos dá pistas de que ela não só foi posta em discussão, como também não foi suficientemente tematizada. Daí a necessidade de repeti-la explicitamente. Por que o filósofo é tão enfático? O que está sendo proposto com a convocação para atentarmos para tal necessidade?

Tal força evocativa deve-se à constatação de que, não obstante o Ser tenha sido alvo de investigações metafísicas, o seu sentido foi trivializado, na medida em que este conceito foi considerado o mais universal e vazio, e, justamente por esta indeterminação, resistente a toda tentativa de definição.¹ Assim, calcada nestas evidências, a tradição filosófica, ao longo de suas produções históricas, interdita qualquer esforço maior em direção ao Ser, chegando a alertar para o risco de se incorrer num erro metodológico ao se levantar a questão sobre o seu sentido, visto que se trata de um campo de investigação marcado pela indeterminação do “objeto” (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 29). É neste sentido que Heidegger denuncia o esquecimento da tradição em relação ao Ser. Em função disso, em **Ser e Tempo** (HEIDEGGER, 1995, p. 28), o filósofo impõe à sua filosofia a tarefa de destruição das categorias da tradição, do seu modo de interrogar, uma vez que esta, quando se atém ao Ser, reverbera os preconceitos da universalidade, da indeterminação e da evidência. Trata-se, então, de uma destruição positiva das categorias cristalizadas, a fim de gerar uma linguagem que abarque o Ser em sua dinâmica, sem pretender aprisioná-lo em conceitos ou pré-conceitos. Deste modo:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento

¹ Vale esclarecer, em traços largos, a característica da dinâmica de doação e retro do Ser, entendida pela tradição como característica de “indeterminação”. Ora, o Ser está em tudo o que é, isto é, como fundamento de todo ente, afinal todos os entes são; no entanto, o Ser não pode ser apreendido e determinado em ente algum. Assim, podemos dizer que o Ser, ao mesmo tempo em que se dá, possibilitando o surgir do ente, se subtrai. Quanto ao fato de a palavra ser resistir a uma definição, Heidegger caracteriza a postura da tradição lembrando a seguinte citação de Pascal em **Pensées et Opuscules**: “On ne peut entreprendre de définir l’être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c’est, soit qu’on l’exprime ou qu’on le sous-entende. Donc pour définir l’être, il faudrait dire c’est, et ainsi employer le mot défini dans la définition” (apud HEIDEGGER, 1995, p. 29).

de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 1995, p. 51. Destaques nossos).

Visto que caracterizamos rapidamente a tarefa da filosofia heideggeriana, convém pontuar que não estamos interessados em avaliar os fundamentos de sua denúncia acerca do esquecimento operado pela tradição metafísica; ao invés, cabe-nos aqui buscar compreender a “maneira” como este filósofo constrói sua empresa de repetição da questão do Ser.² Em outras palavras, não visamos o “porquê”, mas o “como” da repetição. Pleiteamos indicar que a concepção de “repetição” em Heidegger está calcada numa forma peculiar de conceber o Tempo, que se opõe à concepção tradicional gestada pela metafísica e desenvolvida por outras ciências.³ Uma vez de posse deste conceito heideggeriano de Tempo, nos restará esclarecer as noções de Passado e História daí provenientes.

Talvez o leitor ainda esteja inquieto acerca da possibilidade de articular um pensamento filosófico sobre o Ser com uma discussão em torno do Tempo e da História. Contudo, trata-se de pontuar que, desde a perspectiva heideggeriana, a pergunta pelo Ser não visa uma resposta conceitual acerca de uma palavra arcaica; perguntar pelo Ser implica indagar pelo modo como nos atemos ao real, lidamos com os entes que nos vêm ao encontro, enfim. Para exemplificar, analisaremos rapidamente a relação entre a concepção moderna de Ser e a determinação de uma compreensão de realidade. Pois bem: o pensamento moderno é marcado por um modo de interpelar tudo o que é, ou seja, o Ser, tendo em vista métodos para um conhecimento seguro e universal. Segundo Fogel (1986, p. 47), o sujeito (a consciência) é visto como o fundamento de compreensão da realidade, transformando a certeza no critério de verdade, quer dizer, na “medida do real”. Assim, pela emissão de juízos verdadeiros, o sujeito irá determinar o que são as coisas, isto é, os entes, atendo-

² Já fizemos, em outro momento, uma análise dos fundamentos apontados por Heidegger quando da denúncia de esquecimento do Ser operado pela metafísica. Cf. Ribeiro (2000).

³ Lembremos que as grandes discussões sobre tempo e espaço são gestadas pela filosofia, com Aristóteles, Descartes, Kant, com Deleuze, enfim. Não se trata aqui de dizer que esta discussão concerne exclusivamente ao âmbito filosófico, mas que sua gestação tem esta proveniência. As ciências encarregam-se, é claro, de levar adiante suas pesquisas de acordo com suas especificidades.

se a estes, enquanto objetos, com o intuito de manipulá-los e dominá-los.⁴ Enquanto consciência, enquanto ato de pensamento, o sujeito é visto como aquele que re-apresenta o ente com base em algo que é prévio, fundamentado em sua própria subjetividade:

Assim, o ego se transforma no *sub-ectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *claire et distincte percipere*. A disposição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arché* da filosofia moderna (HEIDEGGER, 1991c, p. 22).

Nesta forma de pensar não há lugar para o que não é passível de ser determinado, manipulado e controlado. A impostura da busca de certeza, do auto-asseguramento, fez com que o pensamento moderno levasse a cabo a construção de métodos que garantam a via correta de acesso aos entes, mais precisamente, aos objetos.

Ora, esta concepção de realidade como algo que deva ser mapeado e planejado, por meio de procedimentos seguros de conhecimento, é oriunda da forma como o pensamento moderno ateu-se ao Ser. A partir desta exemplificação, podemos dizer: ao modo de lidar com o real, com a vida, com o mundo, com o tempo, enfim, com tudo “que é”, subjaz uma compreensão histórica do Ser. Por conseguinte:

A palavra simples e arcaica, vulgarmente aceita, Ser, contém, como repositório de uma história multi-secular da percepção humana, uma potência semântica cuja descarga eventual, mas não arbitraria, implode a Época, deixando atrás de si um relevo de grandes depressões e cordilheiras intransponíveis. As coisas e as sensações, as experiências e os pensamentos habitam cada palavra segundo a temporalidade arritmica

⁴ Vale trazer aqui uma passagem da sexta parte do **Discours de la Méthode pour Bien Conduire sa Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences**. Escreve Descartes: “il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique pour laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus et de tous les autres corps que nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nous arisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propes, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature” (apud FOGEL, 1986, p. 45).

do Ser. Um tal habitar é de todos o primeiro e o mais literal. É nele e a partir dele que obtemos, por derivação, o sentido das familiaridades que nos envolvem a cada dia e a cada hora entre o nascimento e a morte (ABRANCHES, 1986, p. 97).

Sendo assim, o que significa, no contexto da ontologia heideggeriana, repetir tal questão? Dito de outra maneira: o que significa investigar o Ser? Recorreremos ao texto de **Introdução à Metafísica** (1935) para auxiliar-nos. Deixemos, então, que o filósofo nos ilumine:

Investigar: o que há com o ser? – não significa nada menos do que repetir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo num outro princípio. Isso é possível. É até mesmo a forma matriz de todo acontecer Histórico, por arrancar do acontecimento fundamental (*Grundgeschehnis*). Um princípio, porém, não se repete voltando-se para ele como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um princípio se re-pete, deixando-se que ele principie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto. Re-petição, tal como a entendemos, será tudo, só não uma continuação melhorada do que tem sido até hoje, realizada com os meios de hoje (HEIDEGGER, 1978, p. 65).

Esta é uma passagem significativa da preleção **Introdução à Metafísica**, visto que traz em seu bojo elementos que precisam o caráter da repetição que se pretende empreender como tarefa do pensamento. Cabe-nos, então, atermo-nos a este texto cuidando da compreensão de algumas “pistas” que ele nos oferece. Quando nos diz que investigar o ser significa “re-petir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica”, o filósofo está se remetendo à proveniência de nossa tradição, apontando para o começo de nossa civilização, de nossa cultura. E quem somos nós enquanto civilização e cultura? Somos o que se convencionou chamar de ocidentais. Somos o Ocidente que, segundo Schuback (1986, p. 59), distingue-se do Oriente por ter pensado como filosofia o Ser, por ter feito a experiência religiosa como metafísica, por ter elaborado uma ciência, uma técnica, uma estética visando adquirir sempre clareza e precisão.⁵ Ao falarmos de Ocidente, referimo-nos menos a uma localização

⁵ Segundo Abranches (1986, p. 99), a “lógica” do Ocidente é “inclusiva” na medida em que se dissemina como modo hegemônico de compreender a realidade enquanto “algo” suscetível unicamente de um tratamento técnico com vistas à sua dominação. Para tanto, constrói um modo isomórfico de entender o pensamento, a história, a arte, a cultura sob a égide da gramática metafísica. Sendo assim, ele afirma que não há “Oriente” que tenha podido se agachar para fora da possibilidade do “Ocidente”.

geográfica de uma parte do planeta do que a uma forma de compreensão do real que nasce de uma atenção intensa ao ente, que carrega consigo a pretensão de tudo descobrir e controlar. Trata-se do modo metafísico de compreensão do real, de desvelamento dos entes. Ora, segundo Heidegger, a metafísica surge com o próprio inaugurar da filosofia ocidental, ou seja, a metafísica torna-se possível no âmbito de uma língua, a grega.⁶ Tal constatação, por sua vez, o faz concluir que “o desvelamento primordial do ente como um todo, a questão que diz respeito aos entes como tais e o começo da história do Ocidente são o mesmo” (apud ABRANCHES, 1986, p. 101).

A afirmação acima pode parecer reducionista aos ouvidos de um historiador; convém, portanto, esclarecer os fundamentos desta assertiva. Heidegger apóia-se no entendimento de que o homem, ao relacionar-se com a realidade, com as coisas, com os entes, dispõe, de alguma maneira, de uma compreensão acerca do Ser. “Ente é tudo aquilo que é”: casa, vida, música, sentimento, fatos etc. Ao afirmamos que uma coisa é verdadeira ou falsa, que existe ou não, estamos sendo guiados por uma compreensão acerca do que “é”, acerca do ser dos entes. Para Heidegger, isto não se trata de um fato entre outros, mas, sim, de algo que, em razão de sua eminência, exige maior consideração, posto que “existindo” compreendemos necessariamente o Ser de uma forma ou de outra. Assim, o dizer e o evocar o ente, como tal, inclui compreender o ente enquanto ente, isto é, em seu ser.

Sendo a nossa existência marcada por esta referência essencial ao Ser, levantar a questão a seu respeito significa manter uma correspondência intrínseca com a nossa própria história. Quer dizer: esta questão se movimenta não só no curso da história da filosofia, como, também, no curso do existir humano que, por sua vez, é histórico. Explicando melhor: não há como separar a existência do homem da própria história do pensamento filosófico, “de vez que somente na filosofia – à diferença de qualquer ciência – se edificam sempre

⁶ Para Heidegger, a metafísica nasce da busca de determinação do que no real persiste apesar de toda multiplicidade e indeterminação do Ser. Assim, visa a interpelação do ente a partir daquilo que dele se mostra enquanto tal. Entretanto, ao determinar o âmbito dos entes como esfera das articulações de seu pensamento, a metafísica abandona o âmbito dos enigmas, o âmbito da pura possibilidade, ao eleger como alvo no real o que é passível de determinações. Faz isto calcada na evidência da indeterminação do Ser, priorizando o ente naquilo que dele se pode apontar e determinar como o que lhe é essencial e necessário. Neste sentido, a metafísica nasce com Platão e Aristóteles, na medida em que visam a construção de um saber calcado no que é determinável no real. Segundo Heidegger, todo o decorrer da história do pensamento ocidental vai reverberar esta pretensão (HEIDEGGER, 1991d).

as referências essenciais com o ente, por isso essa referência pode, até deve ser para nós hoje uma referência originariamente Histórica” (HEIDEGGER, 1978, p. 70).

Visto que o homem não pode existir senão no comércio com os entes, e que este comércio se articula em função de uma certa compreensão de ser, então, o modo como o Ser é a nós destinado guia o nosso modo de ser-no-mundo. Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também esta referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do Ser enquanto tal, Heidegger escolhe a palavra *Dasein*, que literalmente significa “ser-aí”. Quer dizer: o homem existe enquanto *Dasein*.⁷ Entendida desta maneira, a nossa existência é o espaço privilegiado de instauração do Ser. A história dos modos como o Ser é pensado se articula com a nossa forma de nos comportarmos com “ele”.

Voltemos, então, à passagem de **Introdução à Metafísica** citada acima, pois interessa-nos precisar o modo como Heidegger entende a “re-petição” da questão do Ser e seu modo peculiar de conceber o passado. Pois bem, perguntemos: o filósofo, ao nos convocar para repetir o princípio de nossa existência espiritual-histórica, estaria se referindo ao princípio do pensamento metafísico? Ao pensamento que ele mesmo caracteriza como o esquecimento do Ser a favor do ente? Ora, se sua pretensão é investigar o Ser, não há como deixar de percorrer o horizonte da tradição metafísica; contudo, se a metafísica inaugura o esquecimento do Ser, este não foi o primeiro modo de pensá-lo. A convocação heideggeriana para a repetição do princípio de nossa existência remete-nos a um modo de pensar, segundo ele, mais original; precisamente, ao pensamento de Heráclito, Parmênides e Anaximandro, aos quais ele não chama somente de filósofos pré-socráticos, mas, incisivamente, de pensadores incipientes (*anfängliche Denker*) (Cf. BIEMEL, 1986).

Deste modo, a convocação é para investigar o Ser em sua primeira destinação, tal como foi experienciado pelos pensadores do começo, na alvorada grega. Porém, se hoje estamos sob a égide do imperativo metafísico que abandona o Ser enquanto questão e se consoma, cada vez mais, na ciência e na técnica, é porque o pensamento esqueceu sua proveniência da experiência pré-socrática de ser, é porque o pensamento obnubilou a memória do início. Mas

⁷ Manteremos o termo em alemão em razão das divergências de tradução entre os comentadores de Heidegger.

o que caracterizaria esta primeira destinação do Ser na experiência pré-socrática?

A referência à experiência pré-socrática de Ser é feita – mesmo que concisamente – no início do tratado **Ser e Tempo** (HEIDEGGER, 1995, p. 27), quando o autor se refere ao sentido do Ser como aquilo que, “encoberto”, inquietava os filósofos antigos e “mantinha-se inquietante”. O “encoberto” diz respeito ao Ser em seu jogo de só se dar retirando-se; jogo este que move e inquieta o pensamento grego, fazendo-o inaugurar-se. A significativa referência “mantinha-se inquietante” conduz-nos a entender que, se o Ser inquieta e mantém-se inquietante, implica que não há, no âmbito deste pensamento, uma pretensão em “manipular” o que inquieta para esgotá-lo, determiná-lo. O Ser, o que “inquieta”, é afirmado em seu frêmito, em seu mistério. Pensar significa jogar o seu jogo. Nesta unidade entre ser e pensar, há lugar para a tentativa de “arrancar” o oculto do seu “esconderijo” e dominá-lo.

Esta é a experiência pré-socrática do Ser como *physis*, como o vigor imperante que emerge, eclode, possibilitado pela dimensão do ocultamento. Esta dinâmica de emergência-ocultamento é pensada pelos pré-socráticos como a verdade do Ser, como *alétheia*.

Visando alcançar o sentido desta palavra na alvorada do pensamento grego, Heidegger, em **Sobre a essência da verdade**, aponta que *alétheia* não só significa desvelamento, mas, decisivamente, diz a saída para fora da *lethé* o surto ao aparecer, que saiu da ocultação (HEIDEGGER, 1991e, p. 125). Contudo, o termo *alétheia* se caracteriza por um α - que não deve ser entendido estritamente como um caráter privativo. Expliquemos melhor: o α - (“não”) aponta para o traço essencial do que está desvelado, isto é, para o fato de que este só “é” surgindo de uma ocultação (*lethé*). Assim, o que é desvelado (o ente) só se pode desvelar em função de uma outra dimensão que se mantém oculta, que não se desvela. Tal dimensão não pertence ao ente, mas constitui o Ser. Quer dizer, o que se dá constantemente como presente pressupõe necessariamente o que se furta, se subtrai. O desvelamento (*alétheia*) é um não permanecer na ocultação (*lethé*), embora procedendo dela. Não se trata, então, de apontar que o α - tem caráter privativo, afinal, não somos privados do ser como se no ocultamento imperasse sua ausência, ao contrário, a ocultação deve ser entendida como um modo da sua presença, como seu modo fundamental de se dar. Torna-se inconcebível pensar o desvelamento fora da sua relação constitutiva com a ocultação, de modo que “*lethé* faz parte da *a-*

lêtheia não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como coração da *alêtheia*” (HEIDEGGER, 1991b, p. 80).

Diante da impossibilidade de se determinar o Ser, o pensamento metafísico volta-se não para este jogo de ocultamento e eclosão, mas para o que eclode, o ente. O Ser é compreendido como a característica comum de todos os entes; e pensar passa a ser o exercício de investigar aquilo que todos os entes têm em comum, aquilo que, não obstante a mutabilidade do real, permanece sempre. Eis o que realmente importa numa investigação que pretenda desviar-se do que é inefável, indeterminado. Nasce a ontologia clássica – com Platão – e com ela o encobrimento da experiência pré-socrática do sentido do Ser. Surge daí uma outra concepção de verdade, qual seja, *orthotes*: correção do olhar. A verdade do Ser, enquanto jogo de retraimento e manifestação (*alêtheia*), converte-se em correção da visão, em *homóisis*, em adequação.

A ontologia clássica ao pretender pensar o Ser na modalidade do que subsiste e se faz presente, além de esquecer que *lêthe* é constitutivo a subtração, o eclipse, embaraça-se numa não-diferenciação entre Ser e ente, entre presença e presente. Deste modo, esta filosofia pretende pensar o Ser, porém fixa-o na perspectiva do ente, esquecendo-o como fundamento de possibilidades do apresentar-se do pres-ente. Este é o solo no qual se ergueu todo o pensamento metafísico posterior, todo o curso do pensamento ocidental, marcado, desde seu fundamento, pelo esquecimento da diferença ontológica.

Ao apontar para a experiência pré-socrática de *physis* e *alêtheia*, o filósofo de **Ser e Tempo** efetua uma sondagem da compreensão grega do Ser depositada nestas palavras fundamentais, esforçando-se por afirmar que, neste contexto de pensamento, o desvelamento é experienciado em sua “diferença” em relação ao desvelado, “o ser em sua diferença em relação ao ente”. Sendo assim, a *alêtheia* pensada como desocultamento insinua-se como “aquilo” que caracteriza o Ser, o surgimento (*physis*), numa diferença irreduzível ao que, por sua vez, é desocultado, o ente.

Desde a perspectiva da *alêtheia*, podemos dizer que o esquecimento da diferença ontológica se opera pela não-diferenciação entre o desvelamento e o desvelado. A constatação da presença deste esquecimento nas produções metafísicas deflagra-se no posterior entendimento de verdade como *veritas*, cujo sítio é a proposição (juízo) e a essência é a concordância entre o juízo e o

objeto apreendido. A verdade – seja a *orthotes* platônica, a *adaequatio rei et intellectus* da Escolástica ou a moderna *veritas (conexio rerum)* – passa a estar sitiada no juízo predicativo, ou melhor, num juízo que exprime a concordância entre o que se enuncia e o objeto apreendido. Sendo assim:

Tanto a interpretação medieval quanto a moderna – que vige de Descartes a Hegel – fundam-se num mesmo pressuposto. Embora emprestando diferentes significados a *intellectus*, como realizador do conhecimento, e a coisa, como objeto de conhecimento, lançam mão do mesmo princípio, a conformidade (NUNES, 1992, p. 208).

Esta concepção corrente de verdade não suporta o enigma, o que se oculta. Não suporta o que “se mantém inquietante”, o jogo de *alétheia*. Pretende tudo desnudar, planificar, manipular. Eis a concepção de verdade da qual somos herdeiros, desde a qual fazemos ciência, desde a qual nos postamos diante do passado para fazermos etimologia, filologia, historiografia. Uma concepção de verdade que entende o passado como algo já feito, perfeito, sepultado em outro tempo e que deve ser reconstituído com técnicas aprimoradas. Contudo, Heidegger, guiado pela verdade pré-socrática, nos convida a voltarmos para o princípio do pensamento ocidental desde outra perspectiva. Tentemos entendê-la sulcando nosso caminho com mais perguntas.

Como entender o gesto heideggeriano em relação ao princípio inaugural do pensamento, se ele afirma que o pensamento do passado não é algo de outros tempos? Como poderemos negar que tal pensamento não só trata de algo de outros tempos, mas de algo de muitos séculos atrás? Como não supor que, de alguma forma, trata-se de algo já conhecido?

Começemos pela última questão, visto que podemos recorrer a algumas pistas para respondê-la. Considerando que o legado destes pensadores, além de chegar a nós sob a forma de fragmentos, é escrito na língua grega arcaica, poderíamos então admitir que se trata realmente de algo que não esteja totalmente conhecido em razão do seu caráter fragmentário e da dificuldade de tradução, que tantas polêmicas gera entre os eruditos filólogos. Mas, é realmente a esta dificuldade que Heidegger se refere? Passemos para as outras questões à procura de mais elementos para compreender a postura do filósofo em relação à alvorada do pensamento grego.

Movendo-nos para o horizonte do começo, deparamo-nos com o texto de uma língua, a grega. A língua do começo. Língua que, para Heidegger, é mais que um código convencional de signos passíveis de comunicação, destinados à expressão lingüística. Na língua do começo, postula, a palavra é o que pode acontecer e surgir quando o homem está em sintonia, em correspondência, com o surgimento das coisas. O dizer é um acontecimento que se dimensiona como corresponder. Por isso é que o filósofo de **Ser e Tempo**, ao pretender investigar como o Ser foi experienciado em sua primeira destinação, esforça-se por percorrer os territórios onde se “dizia” o Ser, a saber, as palavras fundamentais (*Grundwort*) dos primeiros pensadores, quais sejam, *physis*, *alétheia*, *noein*, *lógos*, cuja nobreza vem da própria essência do que se pensa (Cf. HEIDEGGER, 1998, § 2). Em função da força de nomeação destas palavras, ao propor a repetição do princípio do pensamento ocidental, Heidegger volta-se para elas considerando que o passado grego “ali” está contido de modo ineliminável, não obstante, em nosso uso cotidiano atual, usemo-las de modo a continuamente esvaziar-lhes o sentido. Mas, convém perguntar: como é que Heidegger se refere a este passado grego? O que quer dizer quando afirma que não devemos nos voltar para ele como algo de outros tempos?

Trata-se de entender esta característica do gesto heideggeriano para com os gregos, diferenciando o que este filósofo entende como postura historiográfica e postura histórica em relação ao passado. A partir da perspectiva historiográfica, o passado se faz acessível como objeto de uma ciência, como um fato que aconteceu, passou, podendo ser conhecido por meio de dados e fontes que transmitem o que foi então registrado (HEIDEGGER, 1995, § 72). Conduzir-se ao princípio grego, guiado por esta perspectiva, implica ater-se aos registros do pensamento desta época lançando mão do recurso a uma ciência, a Etimologia, a fim de contar com o auxílio da análise lingüística dos radicais que compõem as palavras dos enunciados legados pelos gregos. Em se tratando do legado dos pré-socráticos, sabe-se que nestas “obras” só temos acesso a fragmentos que foram citados por pensadores posteriores, como Platão, Aristóteles, Sexto Empírico, Orígenes, o escritor Plutarco, entre outros. Tais fragmentos só começaram a ser reunidos na Idade Moderna. Dando continuidade à tarefa de reconstrução do pensamento pré-socrático, a partir da reunião dos fragmentos, o filólogo

Hermann Diels compilou-os, enumerando-os, e os publicou em 1903 sob o título **Os Fragmentos dos Pré-Socráticos**.⁸

Na medida em que os fragmentos estão disponíveis, retomar o princípio do pensamento grego significa ater-se a eles como um pensamento do passado que foi preservado e registrado, prezando para não deixar de lado o cuidado filológico na realização das traduções. Assim, a “repetição do princípio grego” deve ser entendida, desde a ótica historiográfica, como a busca dos registros legados, a fim de examinar o que pensaram os gregos na alvorada do pensamento ocidental. Para tanto, deve-se apelar para uma pesquisa filológica no exercício da tradução, evitando, assim, uma atitude parcial e pouco objetiva.

Já desde a perspectiva histórica adotada por Heidegger, a referência ao passado se processa de outra maneira, isto é, o passado é tomado não como algo lacrado num tempo longínquo anterior ao nosso, não como um tempo que simplesmente não é mais, e, sim, como um tempo que vigora por ter sido presente, devendo ser experimentado na atualidade não como algo acabado que se apresenta apenas como lembrança, mas como a vigência de possibilidades que se mantêm incrustadas no presente (HEIDEGGER, 1995, § 72). Vigindo e vigorando no presente, o passado se abre como horizonte a ser experienciado no futuro.

A postura heideggeriana diante do legado grego está intimamente ligada a uma concepção de “Tempo” que não se atrela à perspectiva linear tradicional, na qual passado-presente-futuro se articulam numa seqüência retilínea de acontecimentos, sendo o presente (“o que é”) considerado a dimensão temporal privilegiada, na medida em que o passado (“o que não é mais”) é visto como algo que ficou para trás, e o futuro (“o que ainda não é”) como algo impreciso, indeterminado, vazio. Para Heidegger, o tempo é pensado como uma unidade destas três dimensões temporais. Se, porém, este filósofo nos fala de “unidade” temporal, é porque não concebe o tempo como um agrupamento de “partes” isoladas: presente, passado, futuro; ao invés, pensa-o como uma unidade centrífuga que, num movimento de *ex-centração*, se temporaliza. Esta unidade de tempo é denominada de unidade *ek-stática*; este termo, por sua vez, tem a função de relacionar o tempo à estrutura da existência do ente que nós mesmos somos, o homem, o *Dasein* (HEIDEGGER, 1995, § 70).

⁸ Conferir estes dados historiográficos em Heidegger (1998, p. 50).

Heidegger dá uma interpretação etimológica ao termo “existência”, escrevendo-o *ek-sistênciá*, para acentuar o ultrapassar, o “sair de si” (ek = ex) e insistir no aí, no aberto, no mundo (*sistere*), como modo de ser do *Dasein*. Assim, ao utilizar o prefixo *ek* tanto para se referir à existência (*ek-sistere*) quanto à êxtase (*ek-stase*) do tempo, acentua o movimento de “proveniência” e “ultrapassagem”, característico não só da dinâmica existencial do *Dasein*, como da temporalidade.⁹

Além de acentuar o caráter *ek-stático* do tempo, Heidegger concebe a “articulação” das dimensões passado-presente-futuro de modo diferente da caracterização tradicional; assim, o presente, enquanto “atualidade do que é”, está necessariamente em contínua tensão com o passado (compreendido como o que “vigora por já ter sido”), ou seja, o presente é perpassado pelo passado que o força a atualizar-se. E neste in-sistir do que ainda “vigora” no “presente”, abre-se o horizonte a ser ultrapassado no “porvir” (futuro). Deste modo, a “projeção do futuro”, ao acontecer no “presente” perpassado pelo “passado”, realiza-se num novo presente, que, por sua vez, será novamente determinado pelo “vigor de ter sido” e, nesta tensão, abrirá uma nova “projeção de possibilidades futuras” e, assim, sucessivamente. Abandona-se, então, a concepção linear de tempo, encarando-o desde uma outra ótica, a circular. O “fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido” é denominado por Heidegger de Temporalidade (HEIDEGGER, 1995, p. 120). Tal denominação nos convoca a não confundir o “tempo”, concebido vulgarmente como um ente composto de seqüências de “agoras”, com a Temporalidade enquanto dinâmica das *ek-stais*, articulada à existência do *Dasein*.

Voltando à nossa questão acerca da postura heideggeriana em relação à alvorada do pensamento grego, começamos a entender, guiados por essa concepção de Tempo, porque este filósofo diz que um princípio do pensamento não deve ser visto como algo de outros tempos e já conhecido. Afinal, esse princípio não é considerado como um acontecimento fossilizado no passado, mas como algo vivo, vigente em nosso presente, abrindo perspectivas ainda não concretizadas. Assim, o pensamento do começo não está encapsulado nas palavras fundamentais como coisas prontas que se empacotam para o comércio e, quem sabe, para o deleite de quem fala e escreve.

⁹ “Por mais estranho que isto soe, a *stásis* do ek-stático se funda no insistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que o modo de o próprio ser acontecer (*wesit*)” (HEIDEGGER, 1991d, p. 59).

A repetição deste princípio não se caracteriza como uma mera repetição vazia do que já foi; ao contrário, trata-se de uma retomada do passado na medida em que vigora no presente, de modo a ser ultrapassado em direção ao futuro. Uma vez entendido desta maneira, o princípio grego não se alcança por uma simples recomposição dos fragmentos, como se faria, por exemplo, com os cacos de um antigo vaso grego, como se as palavras fossem coisas de uso, como se pudéssemos, por meio de exercício rigoroso de compilação e tradução, desvelar-lhes um sentido último, despindo-as das ambigüidades e dos enigmas. Desde a perspectiva circular do tempo, o passado não é algo que se esgotou, mas algo vigente que aguarda um sentido.

Trouxemos à baila esta perspectiva heideggeriana de análise do princípio, nomeando-a de histórica. O que é que se entende por História a ponto de diferenciá-la da Historiografia?

A História (*Geschichte*), como Heidegger a entende, não só se diferencia da ciência que relata e interpreta os fatos passados (Historiografia), como está diretamente articulada à compreensão da unidade *ek-stática* de Tempo, que, por sua vez, está intimamente ligada ao modo de ser do homem, do *Dasein*, visto que este ente não está no tempo como algo simplesmente dado, mas é o tempo que se temporaliza em seu existir. Sendo assim, o *Dasein* não tem uma história porque ele “está no tempo”, ele ek-siste “historialmente”, porque é “temporal” (HEIDEGGER, 1995, § 73).

Constatando-se, então, nexos originários entre as *ek-stases* temporais e a nossa existência histórica, somos levados a conceber, segundo Heidegger, a História como história das vicissitudes do Ser, que, instaurando-se em nossa existência, institui o nosso modo de acesso aos entes, nossa forma de compreendê-los, nossa forma de lidar com o real (LEÃO, 1978, p. 13). Precisemos melhor os termos:

O alemão possui duas palavras para “história”, *Geschichte* e *Historie*. Ambas referem-se tanto à história como acontecimentos ou eventos quanto à história como o estudo dos acontecimentos. Heidegger torna-as menos ambíguas, relacionando *Geschichte* aos acontecimentos, “história”, e *Historie* ao estudo dos acontecimentos, “historiografia”, o “historiador”. A escolha não é arbitrária: *Geschichte* vem de *geschehen*, acontecer, enquanto *Historie* vem do grego *historein* inquirir [...] (INWOOD, 2002, p. 85).

Pensado como *acontecência*, o Ser se destina (*geschick*) a nós, instaurando-se enquanto História (*Geschichte*) em nosso existir, ou melhor, se envia articulando historicamente as referências que se estabelecem entre ente e Ser, articulando nosso modo de acesso às coisas, mais que isto, nosso modo de percebê-las (Cf. HEIDEGGER, 1991f). Por isso que a questão do Ser é a questão fundamental do pensamento de Heidegger, afinal, levantar esta indagação não significa procurar conceituar mais um, dentre outros, conceito filosófico.

Visto que faz parte de sua dinâmica o jogo de retiro e manifestação, a história do Ser é também a história de sua errância; contudo, se o pensamento interpela-o negando-lhe a condição de subtração como característica que lhe é constitutiva, a história do Ser será a história do seu esquecimento. Esta é a história do pensamento metafísico, que se consolidou, voltando-se para “o ser em vista da fundamentação do ente” (HEIDEGGER, 1991g, p. 209).

Desde esta perspectiva, a História é vista como uma sucessão de acontecimentos e, na medida em que o tempo é compreendido linearmente, o princípio é visto como algo inerte, acabado e passível de ser apenas examinado. Eis a tradição metafísica, que

entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridas, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição faz até esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. [...] A conseqüência é que, com todo o seu interesse pelos fatos historiográficos e em todo seu empenho por uma interpretação filologicamente “objetiva”, a pre-sença (*Dasein*) já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de uma apropriação produtiva (HEIDEGGER, 1995, p. 50).

Note-se que à postura historiográfica subjaz uma concepção metafísica de tempo e da própria origem do pensamento ocidental. À medida que Heidegger propõe uma repetição renovada desta origem, essa não pode ser realizada conforme estes moldes tradicionais. Para tanto, o filósofo inaugura uma concepção original de Tempo que acolhe e corresponde à dinâmica do destinar-se do Ser. É neste sentido que anuncia a importância de manter um diálogo com a alvorada do pensamento, pois, ao conduzir o olhar para a mesma, toma-a como “algo” vivo que abriga riquezas até então impensadas

(HEIDEGGER, 1991a, p. 152). Assim, avança ao encontro da origem à procura não da literalidade dos fragmentos, mas da experiência impensada que nas palavras fundamentais (*Grundwort*) se mantém abrigada. A postura dialogante com a origem é um voltar-se para o horizonte das possibilidades da experiência grega, um voltar-se para o universo, para o mundo grego no que ele suscita para ainda ser pensado:

Historiograficamente considerado, este mundo é de fato passado. Mas, experimentado *historicamente como destino*, ele ainda permanece e torna-se sempre um novo presente: algo que espera de nós que nos encaminhemos ao seu reencontro pensando, e, que fazendo isso, ponhamos à prova nosso próprio pensamento, nossa própria produção artística. Porque o começo de um destino é o que há de mais grandioso. Ele mantém, de antemão, sob sua potência tudo o que se segue (HEIDEGGER, 1983, p. 11. Destaques nossos).

Delimita-se aqui não só a diferença entre a postura historiográfica e a histórica em relação ao princípio do pensamento ocidental, mas, principalmente o que se entende por “Princípio”. Atentemos que o princípio não se reduz, desde a perspectiva heideggeriana, a um registro temporal que, numa seqüência de acontecimentos, deu início ao pensamento grego; isto é, não tem a conotação de um começo (*Beginn*) que, como primeiro momento de uma extensão temporal, ficou estagnado no passado. Ao invés, Heidegger concebe o princípio como uma origem (*Anfang*) que não se encontra fossilizada atrás de nós, mas nos envolve, atraindo previamente a si tudo o que se manifesta, constituindo-se como o a-ser-pensado (HEIDEGGER, 1998, § 3 e 8).

Com o intuito de situar melhor a diferença entre começo (*Beginn*) e origem (*Anfang*), Heidegger escolhe como exemplo de análise a Guerra Mundial, remetendo-nos a uma interpretação muito própria. Neste sentido, pontua que a Guerra Mundial “começou” com os combates de postos avançados, sendo que tal começo logo desaparece na seqüência dos fatos; contudo, a origem só se torna clara no decurso do processo e, ao mesmo tempo, precede o começo. A *Anfang* é a “fonte inaparente de onde ‘brota’ (*entspringt*) o processo, e em direção ao qual o começo não pode fazer mais do que ‘apontar’” (ZARÁDER, 1990, p. 32).

No exemplo proposto, podemos dizer que a “origem” da I Guerra Mundial remonta a séculos da história espiritual e política do Ocidente, sendo

seu “começo”, propriamente dito, o século XX, mais precisamente em julho de 1914, quando aconteceu o atentado que culminou na morte do arquiduque Francisco Ferdinando de Habsburgo, herdeiro do trono da Áustria-Hungria, em sua passagem por Sarajevo. Este atentado serviu de pretexto para o início das hostilidades entre a Áustria-Hungria e a Sérvia, para o início do que se transformaria numa Guerra Mundial.

Entendendo o pensamento grego não apenas como o começo (*Beginn*) do pensamento ocidental, mas como sua origem (*Anfang*), a meditação heideggeriana deste pensamento constrói-se como uma apropriação positiva deste passado vigente, desta fonte continuamente suscitadora de enigmas que é a experiência pré-socrática de ser, abrigada no que o filósofo denomina de palavras fundamentais, tais como: *physis*, *lógos*, *alétheia*, *noein*. Palavras que, segundo ele, se configuram como o território susceptível de encerrar o mistério do nosso destino, como território que nos impõe a necessidade de procurar meditar o que, nele mesmo, permanece impensado. Trata-se do retorno ao texto da origem em direção à sua margem impensada. Para tanto, é preciso o que o filósofo chama de “Interlocutor”:

Este sabe que é vão acreditar que estas palavras encerram um pensamento que bastaria “libertar” por meio de uma tradução adequada. Sabe que só falarão de novo àquele que avance ao seu encontro, à procura não do pensamento que continham, mas da experiência impensada que tornavam possível. É este avançar e, talvez este encontro, que é “diálogo”. Vemos toda a distância que separa o interlocutor do comentador, do filólogo, e até do intérprete. O interlocutor, o Dialogante, é aquele que só se volta para o começo para considerar o que, mantendo-se aí retirado, não foi nunca pensado; só se põe à escuta das palavras iniciais para isolar a experiência impensada que nelas se mantém abrigada e que, transmitida até nós ao mesmo tempo que a língua, está ainda aí à espera de um futuro (ZARÁDER, 1990, p. 29).

Eis o que Heidegger chama de postura dialogante com a “grande manã” do pensamento, eis o que caracteriza como uma hermenêutica apropriativa. Mas o que se entende aqui por Hermenêutica? Segundo Loparic (1986, p. 145):

Com o tempo, Heidegger começou a pensar “hermenêutico” a partir do verbo grego *hermeneuein* que remete ao substantivo *hermeneus*, que pode ser posto em relação com o nome do deus Hermes. Hermes é o

deus mensageiro, ele traz mensagens do destino (*Geschick*). *Hermeneuik* significa, portanto, trazer uma nova a quem puder ouvi-la. Na origem, a hermenêutica não é sinônimo de mensagem. É neste sentido também que devemos falar em hermenêutica do ser, entendendo que se trata de tornar ciência da nova do ser, isto é, da presença que nos é doada na linguagem.

Sendo assim, para levar a cabo uma hermenêutica nos moldes heideggerianos, ou seja, para poder auscultar “a nova do ser”, não basta o conhecimento de etimologias, pois esta ciência trata apenas do texto pensado. Nesta retomada é preciso, antes de qualquer coisa, “transportar-se” para o movimento da origem (*Anfang*). Transportar-se, transpor-se, é o que diz latinamente a palavra “traduzir”, ou seja, conduzir-se para um outro (SCHUBACK, 1986). Entendendo o exercício de tradução como uma condução para as condições de possibilidades da experiência grega de ser, convém que não deva ser realizado como uma simples substituição de palavras de uma língua para outra; dito de outro modo, não se trata de simplesmente traduzir com fidelidade etimológica do grego para o alemão, mas necessariamente “é preciso traduzir a própria língua”, isto é, é preciso traduzir previamente do grego para o espírito de sua possibilidade grega. Isto implica o abandono da pretensão científica de objetividade e imparcialidade neste exercício, ou seja, implica assumir as perspectivas e horizontes que o conduzem, nos termos de **Ser e Tempo**, significa conferir dignidade à posição prévia, visão prévia, concepção prévia que guiam o sentido que se atribui ao texto. Ora, na medida em que se assume tal postura, assume-se, também, que linguagem não é uma coisa concluída e fechada em suas significações, o que torna toda tradução uma tarefa de interpretação.

Admitindo-se este caráter interpretativo da tradução, tornam-se inócuas as críticas dos filólogos quanto ao trabalho heideggeriano em relação aos antigos; afinal, ao assumir que busca o “não dito” abrigado no texto legado, o filósofo estabelece uma postura apropriativa do mesmo, pretendendo menos atingir o rigor científico do que manter um diálogo pensante com a tradição.

A tradição remete ao começo, mas se movendo apenas nas formas, nos tipos, nos exemplos historiográficos, mantendo-se no nível das evidências. Traduzir a tradição significa conduzir a tradição para além de seus dados e retorná-la à sua fonte, ao movimento de sua constituição (SCHUBACK, 1986, p. 66).

Nesta empresa de tra-duzir a experiência grega da origem do pensar, Heidegger aponta que o Ser é o que percorre e move este pensamento. Ao pensamento que pretenda re-petir a questão do Ser, aproximar-se de sua primeira destinação, cabe levar a cabo uma postura dialogante com a tradição sem pretensão de objetividade. Dito de outro modo: deve ser encaminhado no caminho da errância de *alethéia*, sem a pretensão da certeza advinda da *veritas*. Deve compreender o tempo, desde a ótica circular, não como uma seqüência linear de passado-presente-futuro. Deve, finalmente, compreender o passado não apenas como algo que detém um sentido pronto, acabado, mas como algo que guarda e aguarda sentido. O passado como depositário do impensado. Quer dizer: o princípio como origem (*Anfang*), não como simples começo (*Beginn*).

Expor-se a estas qualidades do princípio significa o que Heidegger denomina de “pensar de modo grego”, significa dispensar as certezas garantidas pela linguagem metafísica que nos é familiar. Trata-se de adentrar neste universo “incerto” sem a pretensão de torná-lo claro, logicamente inteligível, buscando uma aproximação desta experiência no que ela engendra de velado, obscuro.

Todo o empreendimento da filosofia de Heidegger é gestar este pensamento que suporta o enigma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, A. O Ocidente inclusivo. **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 10, v. 1, 1986.

BIEMEL, W. Elucidações acerca da conferência de Heidegger – a origem da arte e destinação do pensamento. **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 10, v. 2, 1986.

FOGEL, G. Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica. **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 10, v. 2, 1986.

HEIDEGGER, M. **Constituição onto-teo-lógica da metafísica**. Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991a.

_____. **O fim da Filosofia e tarefa do pensamento**. Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991b.

_____. Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. In: JAEGER, P.; LÜTHE, R. (Ed.). **Distanz und Nähe, Reflexionen und**

Analysen zur Kunst der Gegenwart. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983.

_____. **Heráclito.** Tradução e notas M. S. Schuback. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Introdução à Metafísica.** Tradução e notas E. C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Que é isto – a filosofia?** Tradução e notas E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991c.

_____. **Que é Metafísica?** Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991d.

_____. **Ser e Tempo.** Tradução M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Sobre a essência da verdade.** Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991e.

_____. **Sobre a essência do fundamento.** Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991f.

_____. **Tempo e Ser.** Tradução E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991g.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LEÃO, E. C. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

LOPARIC, Z. O ponto cego do olhar fenomenológico. **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 10, v. 1, 1986.

NUNES, B. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger.** São Paulo: Ática, 1992.

RIBEIRO, C. V. **A experiência de pensamento inaugurada por Martin Heidegger em “Ser e Tempo”.** 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2000.

SCHUBACK, M. S. C. Para que língua se traduz o Ocidente? **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 10, v. 1, 1986.

ZARÁDER, M. **Heidegger e as palavras da origem.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER AND THE PRE-SOCRATIC LEGATE: THE PAST AS “SOMETHING” THAT KEEPS AND WAITS FOR MEANING

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect about the way that the German philosopher Martin Heidegger bases himself on the post-Socratic remains guided by a peculiar form of conceiving Time. The article also intends to indicate that Heidegger was the first person to use the hermetic appropriation which sees the past not as something fossilized, but as something effective that keeps meaning and also waits for it. Finally, the article intends to pinpoint the concept of History (Geschichte) derived from then on.