

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Renata Angelo Pernisa

**A VERDADE COMO ABERTURA PARA O MISTÉRIO:
UMA LEITURA HEIDEGGERIANA DE PLATÃO**

Juiz de Fora

2010

Renata Angelo Pernisa

**A verdade como abertura para o mistério:
Uma leitura heideggeriana de Platão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2010

Pernisa, Renata Angelo.

A verdade como abertura para o mistério: uma leitura heideggeriana de Platão / Renata Angelo Pernisa. – 2010.

100 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Verdade (Filosofia). 2. Mistério. 3. Obras de arte. I. Título.

CDU 161.25:37.01

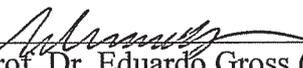
Renata Angelo Pernisa

A verdade como abertura para o mistério: uma leitura heideggeriana de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 04 de agosto de 2010.

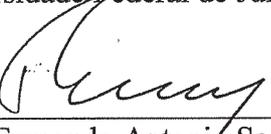
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Eduardo Gross (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Fernando Antonio Soares Fragozo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais, minhas irmãs Adriana e Juliana e minha prima Cláudia pelo apoio e incentivo durante o caminho de minha pesquisa, principalmente pela atenção e paciência no exercício do ouvir, mesmo quando o meu dizer nada lhes dizia.

Um agradecimento especial ao meu marido, Armando, que vem cumprindo cotidianamente seus “votos” de amor e respeito na saúde e na doença, na riqueza e na pobreza, acrescidos pelo de compartilhar todos os dias de minha vida acadêmica.

Agradeço, ainda, à amiga Laura por seu incentivo, já desde a graduação, que me permitiu trilhar o caminho do mestrado. Não fosse a sua dedicação e persistência, hoje eu não estaria aqui. E principalmente, por sempre me apoiar nos momentos difíceis, apontando outros rumos, outras possibilidades.

À amiga Paula, por sua amizade e carinho. Agradeço por estar sempre presente com seu ombro amigo e suas sábias palavras acalentadoras da alma.

Agradeço aos participantes do grupo de estudos em Heidegger, *Ereignis*, que muito contribuíram para o aprofundamento da minha pesquisa e compreensão. Um agradecimento especial ao professor Doutor Paulo Afonso por me apresentar ao pensamento de Heidegger e por orientar minha pesquisa na Iniciação Científica e no curso de Especialização.

Agradeço ao meu orientador, professor Doutor Eduardo Gross, por sua receptividade e orientação, pois suas observações muito ajudaram a ampliar minha compreensão.

E, por fim, à FAPEMIG e à CAPES pelo apoio financeiro que tornou possível a execução deste projeto.

RESUMO

Esta dissertação busca compreender o sentido que o pensador alemão Martin Heidegger concede à essência da verdade. Este outro sentido mais originário, tomado por Heidegger, é aqui colhido no interior da caverna platônica. Portanto, a pesquisa segue o caminho da releitura que o pensador alemão faz da *Alegoria da Caverna* de Platão. Esta outra perspectiva para a verdade, entendida como abertura ao desvelamento e velamento do ser, possibilita a busca por uma dimensão de religiosidade constituída a partir de uma outra ambiência que não a metafísica e que pode ser interpretada no âmbito do pensamento heideggeriano. O horizonte de religiosidade buscado parte do fundamento sem fundo. Este permite compreender o mistério do ser vislumbrado a partir da essência da verdade como abertura e que segundo Heidegger, pode ser percebido no contemplar da obra de arte.

Palavras-chave: verdade, desvelamento, velamento, mistério e obra de arte.

RIASSUNTO

Questa tesi cerca capire il senso che il filosofo tedesco Martin Heidegger concede all'essenza della verità. Questo l'altro senso più originario, compreso dal Heidegger è qui colto dall'interpretazione della filosofia platonica. Per conseguenza, la ricerca segue il cammino della rilettura che il filosofo tedesco fa dell'allegoria della caverna di Platone. Questa l'altra prospettiva della verità, intesa come apertura allo svelamento e velamento dell'essere, possibilita la ricerca per una dimensione di religiosità costituita da un'altra ambiente che non la metafisica e che può essere interpretata del pensiero heideggeriano. L'orizzonte di religiosità ricercato parte del fondamento sfondato. Questo permette comprendere il mistero dell'essere vislumbrato dall'essenza della verità come apertura e che secondo Heidegger può essere percepito nel contemplare dell'opera d'arte.

Parole-chiave: verità, svelamento, velamento e opera d'arte.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 A interpretação do pensamento heideggeriano em busca da questão sobre a essência da verdade	6
1.1 O caminho do pensamento de Martin Heidegger	6
1.2 O sentido do ser buscado na analítica do <i>Dasein</i>	15
1.3 Da questão do ser à questão sobre a essência da verdade	28
Capítulo 2 A essência da verdade e a interpretação heideggeriana da <i>Alegoria da caverna</i>	38
2.1 O sentido tradicional da verdade	38
2.2 A virada (<i>Kehre</i>) no pensamento para buscar a essência da verdade	47
2.3 O retorno à caverna de Platão	59
Capítulo 3 A verdade como abertura para o mistério	68
3.1 A interpretação da Ideia do Bem como disponibilidade para pensar a questão da diferença ontológica	68
3.2 O horizonte de mistério como espaço dos deuses	76
3.3 A obra de arte como abertura para a verdade do ser	83
Conclusão	94
Bibliografia	99

INTRODUÇÃO

A temática desta dissertação é a compreensão da essência da verdade do ser no contexto do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976). Essa compreensão toma um caminho que busca um sentido mais originário para a verdade e, para isso, adota a proposta do autor de retornar à tradição e ao seu próprio pensamento para colher nos primórdios da metafísica esse modo mais originário de pensar a essência da verdade. Sendo assim, a dissertação busca, através da interpretação que Heidegger, fazer a Alegoria da Caverna de Platão se aproximar de um horizonte de compreensão anterior ao pensamento metafísico. Um horizonte do qual brota a tradição e que pode possibilitar outra perspectiva de pensamento. Esse modo mais originário de compreender a verdade situada em uma ambiência de abertura permite entrever uma dimensão de mistério. Um mistério que ressoa na abertura do acontecimento da verdade do ser e que permite a esta dissertação interpretar uma dimensão de religiosidade no pensamento de Heidegger. Por fim, a dissertação passa à questão da relação entre essa verdade mais originária e a obra de arte, buscando com isso uma maior aproximação da dimensão de religiosidade aqui entrevista.

Esta dissertação, ao propor a compreensão da essência da verdade no horizonte do pensamento de Heidegger, pretende seguir a interpretação no modo como é proposto pelo próprio pensar do autor. Uma compreensão que vai se constituindo junto com o caminhar da interpretação de Heidegger. Nesse sentido, interpretar o pensamento heideggeriano não significa simplesmente fazer a leitura do dito do autor, mas saltar para dentro desse pensamento e com ele seguir no desenvolvimento da pesquisa. Portanto, esta dissertação segue uma perspectiva hermenêutica em que interpretado e interpretante vão acontecendo juntamente com a compreensão como em um só evento. Apesar de a dissertação vir estruturada em três capítulos, não significa que se pretende tomar cada um deles em partes separadas, mas os capítulos se interligam e constituem uma só compreensão.

Do mesmo modo que não se pode chegar ao núcleo de alguma coisa sem antes passar por aquilo que o envolve, também não se pode chegar à questão sobre a essência da verdade em Heidegger, eixo desta dissertação, sem buscar uma compreensão de como acontece o seu pensamento, ou seja, sem passar pelo horizonte de compreensão que envolve a questão da

verdade. Essa forma de conduzir a interpretação não implica conceber que uma coisa se dê separada da outra e que de um lado está a questão da verdade e de outro o pensamento que interpreta a questão, mas que ambos, pensamento e questão, se pressupõem. Assim, nessa pesquisa em que questionamento, interpretação e compreensão seguem juntos, a cada passo dado, nada é deixado para trás porque o que é percorrido constitui o que se está percorrendo e constituirá o que virá à frente, já que todas as etapas do trajeto formam um só e mesmo caminho.

O primeiro capítulo, intitulado *A interpretação do pensamento heideggeriano em busca da questão sobre a essência da verdade* traz uma elaboração do “como” acontece o pensamento de Heidegger. Toma-se a questão sobre o sentido do ser, questão central no pensamento heideggeriano, como via de acesso ao pensar do autor. É a partir dessa pergunta chave que a interpretação passa à questão da essência da verdade, pois questionar pelo sentido do ser é questionar sobre sua verdade. Desse modo, mesmo que Heidegger não tenha tratado especificamente do tema sobre a essência da verdade em todos os seus textos, esta sempre esteve presente enquanto constitutiva do pensamento que tem como questão central o sentido do ser.

A relevância dada à questão da compreensão do modo como ocorre o pensamento heideggeriano aponta para o entendimento de que esse pensar habita um horizonte que diverge do pensamento metafísico. Sendo assim, buscar uma compreensão em uma dimensão não habitual exige um esforço do pensamento em se aproximar de um contexto outro e, isso, mesmo estando situado no horizonte tradicional. A exigência desse empenho se deve ao fato de que tal perspectiva de pensamento visa manter-se dinâmica em seu acontecimento e não se deixa tomar pela perspectiva tradicional que busca sempre se fixar em um fundamento. Essa problemática com a questão do fundamento aparece já neste primeiro capítulo, no âmbito de *Ser e Tempo*, quando na interpretação da essência da verdade mais originária a compreensão ainda é considerada metafísica, pois toma o *Dasein* como fundamento dessa verdade. A partir dessa perspectiva, a dissertação segue na interpretação dos textos em que o autor busca aprofundar a questão do fundamento, buscando através de sua característica de fundação uma compreensão não somente metafísica. E com isso, buscar uma maior aproximação de um sentido mais originário para a verdade.

No texto desta dissertação, o termo alemão *Dasein*, que aparece no parágrafo anterior e que é empregado por Heidegger para indicar o ente que está aí, não aparecerá traduzido. Ele será empregado originalmente em língua alemã, salvo nas passagens das obras que serão citadas no texto cujo termo apareça traduzido. A escolha por manter o termo *Dasein* sem

tradução se deve ao fato de buscar resguardar o sentido que o mesmo assume na interpretação de Heidegger. Mantendo-o dessa forma, espera-se facilitar a compreensão que concebe o *Dasein* como sendo o ser se dando na abertura, uma abertura que lhe é constitutiva e, por isso, não podendo ser fechada por um conceito.

O segundo capítulo, intitulado *A essência da verdade e a interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna* retoma a interpretação sobre a essência da verdade, agora situada em uma outra ambiência. Em um primeiro momento, o capítulo entra na interpretação do sentido tradicional de verdade como adequação e segue em retorno ao início da filosofia para captar um sentido mais originário para a essência da verdade. Nesse retorno, é interpretada a volta que Heidegger faz aos gregos para recolher o sentido em que eles compreendiam o termo *aletheia* antes de ele ser fixado em um conceito concebido a partir do pensamento metafísico. Esse “outro” caminho aqui tomado segue o apelo do próprio autor de virar (*Kehre*) dentro do próprio pensamento, sem que isso configure trocar uma forma de pensar por outra. Portanto, mesmo que essa interpretação busque por uma compreensão em um horizonte diverso do tradicional, ela não abandona o pensamento metafísico. A virada permite colher uma outra perspectiva de compreensão e isso a partir do solo vigente. Assim, é a partir desse outro mundo compreensivo que a dissertação segue na busca pela essência da verdade do ser.

Da retomada do sentido grego da verdade como *aletheia*, a interpretação passa à leitura que Heidegger faz de Platão, pois se a *aletheia* segue uma mudança de sentido a partir da formação do pensamento metafísico e se o pensamento metafísico é concebido a partir da filosofia platônica, então é no momento dessa fundação que se deve retornar para buscar outra possibilidade de se pensar a verdade. Assim, chega-se à interpretação que Heidegger faz da Alegoria da Caverna platônica.

A interpretação sobre a essência da verdade a partir da alegoria platônica aparece nos textos *De l'essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon* (1931/1932), *A doutrina platônica da verdade* (1940) e *Ser e verdade: 1. A questão fundamental da filosofia 2. Da essência da verdade* (1933/1934). Tradicionalmente interpretada como a narrativa da formação do homem enquanto construção de conhecimento, a alegoria permite conceber o pensamento metafísico. A partir disso, o sentido da *aletheia* se desenvolve como retitude e depois como adequação. Tanto aqui nesta dissertação quanto nos textos de Heidegger, a alegoria não é exposta somente em partes, mas vem apresentada por completo. Nos textos de Heidegger, elas vêm apresentadas em língua original grega conjunta com a tradução para a língua do autor. Já nessa dissertação, a alegoria de Platão é apresentada a partir da tradução do grego que Heidegger faz e expõe no texto *A doutrina platônica da*

verdade, presente na obra *Marcas do caminho*. Ela está anexada de forma integral ao final desta dissertação.

Já o terceiro capítulo, intitulado *A verdade como abertura para o mistério do ser*, trata da questão da verdade já concebida em um horizonte de compreensão mais originário. Assim, é permitido entrever uma perspectiva de mistério que possibilita pensar também uma dimensão de religiosidade no pensamento de Heidegger. No âmbito da interpretação da alegoria, retomam-se duas perspectivas: a compreensão da Ideia do Bem (ἀλάθου) e a interpretação dessa ideia como suprema e causa primeira. Isso constitui uma forma de conceber a religiosidade fundada na perspectiva de um ser supremo do qual todas as coisas advêm e nesse caminho a dissertação se desenvolve. Se antes a verdade pensada como reta à Ideia do Bem permite o surgimento de uma religiosidade, agora com a essência da verdade situada nesse outro contexto compreensivo, abre-se então a possibilidade de se interpretar o pensamento religioso em outra dimensão que não a tradicional. Esse é o caminho que esta pesquisa pretende seguir, buscando interpretar essa outra dimensão de religiosidade concebida a partir da perspectiva de mistério que a verdade mais originária disponibiliza compreender.

A partir dessa outra perspectiva de pensamento religioso, a investigação segue seu caminho buscando dizer esse outro horizonte sem aprisioná-lo em uma objetivação metafísica. Todavia, referir-se a essa outra ambiência sem fixar um sentido requer também outro contexto e, assim, a dissertação passa à busca de caminhos que acenem para esse horizonte de religiosidade sem cercá-lo em apenas uma definição. Desse modo, a interpretação segue o questionamento de como pensar Deus, agora, nessa outra ambiência. Em um primeiro momento, é buscado aceno através do pensamento filosófico. Nesse sentido, se na interpretação filosófica tradicional Deus é pensado através da concepção de ser supremo e causa primeira, e isso enquanto ele é tomado como fundamento de mundo, no contexto de uma outra dimensão de religiosidade é necessário que também se busque uma outra concepção para a filosofia que possa responder à questão de “como entra Deus na filosofia” agora situado em outro horizonte de compreensão. Já em um segundo momento, esse outro horizonte em que se pode entrever tal dimensão de religiosidade é aqui tomado através da interpretação da obra de arte.

Com isso, a dissertação passa à interpretação da questão da relação entre a verdade e a obra de arte. Nesse contexto, o sentido de verdade toma outra perspectiva que não mais está centrada na busca pela essência e que se aproxima ainda mais de seu sentido originário. Ela passa a ser compreendida como uma clareira. A interpretação da obra de arte nessa perspectiva se distancia da apreciação estética tradicional. Aqui Heidegger busca contemplar

a obra de arte não somente como um objeto artístico, mas também como mantenedora da verdade do ser. Desse modo, a obra de arte aparece como possibilitadora do acesso ao horizonte de religiosidade buscado nesta dissertação. Nessa dinâmica, as figuras do pensador e do poeta aparecem erigidas como possibilidades de pressentir e transmitir esse horizonte sagrado.

Este é o caminho que a dissertação pretende seguir. Um caminho que busca a compreensão situada em um horizonte de pensamento que se distancia do tradicional porque busca manter-se no aberto de seu acontecimento, e por isso, no decorrer da interpretação da questão, outros questionamentos vêm à luz e a pesquisa permanece no movimento constitutivo da verdade do ser. Assim, na busca pelo sentido de verdade como abertura já se habita nessa abertura.

CAPÍTULO 1: A INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO EM BUSCA DA QUESTÃO SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE

1.1 O caminho do pensamento de Martin Heidegger

O pensamento de Martin Heidegger é marcado pela questão do sentido do ser. Esta, não só impulsiona sua investigação, sendo a questão de todas as questões, mas também é o fio que percorre todo o seu pensar. Isso não significa que Heidegger tenha sido o primeiro e único a interrogar pelo sentido do ser, uma vez que a temática já havia sido colocada nos primeiros momentos da reflexão filosófica. No entanto, apesar de sua colocação, a pergunta pelo sentido do ser não foi apropriadamente respondida. Quer dizer, não respondida enquanto resposta à questão no âmbito do pensamento proposto por Heidegger. Sendo assim, apesar da pergunta pelo sentido do ser não ser uma novidade, pode-se, então, deduzir que o elemento novo que esse pensar pode apresentar não é quanto à questão colocada, mas o modo como será abordada e interpretada. Portanto, o que Heidegger sugere é a retomada de uma questão vinda já dos primórdios da filosofia, mas que, agora, é interpretada em outra ambiência.

Em sua perspectiva, diferentemente da tradição metafísica que toma o ente como sendo o ser, Heidegger interroga o ente buscando, através dele, o sentido do ser enquanto tal. Não se trata de desconsiderar o ente. Trata-se de uma reflexão que, em um primeiro momento, pensa o ser a partir do ente que é o *Dasein*¹. Ou seja, não há uma abdicação do já pensado pela tradição, mas esse ente passa a ser questionado como via de acesso ao ser. Ele não é o ser, mas sim, uma possibilidade dele. Essa mudança no horizonte de questionamento do ser não se configura como uma negação da metafísica, mas resgata o que a tradição deixou esquecido em seus pilares. Essa possibilidade de investigação não interpreta o ser no sentido

¹ A tradução de *Ser e Tempo* para o português, usada aqui como referência, optou por traduzir o termo alemão *Dasein* por presença como explica a primeira nota do texto: “PRESENÇA – *DASEIN* Presença não é sinônimo de existência nem de homem. A palavra *Dasein* passa a ser usada em língua filosófica alemã no século XVIII como tradução da palavra latina *praesentia* Logo em seguida passa também a traduzir o termo *existentia*, sendo por isso comumente usada em alemão moderno na acepção de existência. Em *Ser e Tempo*, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão ‘ser-aí’, être-là, esser-ci, etc”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006. p.561. Sendo assim, nas citações da referida obra, o termo *Dasein* aparece traduzido por presença. Contudo, nas citações de outras obras de Heidegger e também nas citações de comentadores, o termo *Dasein* pode aparecer traduzido de outra forma. Já no texto da dissertação o termo é mantido no original em língua alemã, como vem explicado na introdução desse texto.

da proposição “o ser é”, mas tenta pensar “como ele está sendo”. Ela pretende colher o ser enquanto acontecendo no seu manifestar-se como homem. É alcançar o ser do homem na dinâmica de sua vida. Portanto, Heidegger pretende, através da analítica do *Dasein*, colher uma resposta à pergunta pelo sentido do ser.

É mister destacar que o ponto central deste presente estudo é a compreensão da essência da verdade no pensamento de Martin Heidegger e, a partir disso, o que ela possibilita interpretar: a questão do mistério. Contudo, como chegar a tal questionamento, sabendo que o pensamento do autor é marcado pela busca do sentido do ser? Ora, se Heidegger passa do questionamento do ser à questão da essência da verdade, e se essa sua interpretação se dá em um horizonte de compreensão diverso do tradicional, é necessário então, antes de se chegar à questão mesma da verdade, buscar um entendimento do “como” se dá o pensamento do autor e isso partindo de sua questão central, já posta acima. Compreender a dinâmica do pensamento de Heidegger é entender que tal pensamento segue um caminho onde o que já foi percorrido também não é deixado para trás, mas acompanha todo o caminhar. Nesse percurso, antes de seguir em frente é necessário dar um passo atrás. Portanto, antes de buscar pela essência da verdade no sentido proposto por Heidegger, é preciso regressar ao que possibilitou esse modo de pensar.

Esse caminho que segue uma trilha de pensamento diferente da tradição não deixa de lado um trajeto em prol de outro. Ele segue o percurso tomando desvios, mas retorna sempre ao caminho que o permitiu se desviar. Nesse sentido, o já pensado, isto é, a metafísica é a alameda na qual esse outro pensar caminha. Aqui, nesse caminhar, o passo à frente traz consigo o que foi percorrido no passo atrás; isto é, o acontecido no passo atrás constitui a possibilidade do caminhar à frente. No entanto, a compreensão do pensamento heideggeriano como caminho não significa que ele possa ser considerado um sistema cujas etapas devam ser seguidas passo a passo. Diferentemente de outros percursos, esse pensar segue, sim, passos, mas no sentido de: “passo com passo”. Na verdade, o que se pretende com essa alusão ao termo caminho é explicitar o movimento no qual o pensamento heideggeriano está constituído, dito pelo próprio autor: “Caminhos e não obras”. Assim comenta Alain Boutot: “Heidegger colocou as seguintes palavras de ordem: ‘*Wege – nicht Werke*’, ‘Caminhos – e não obras’, querendo, em primeiro lugar, lembrar que o próprio pensamento filosófico não é o produzir ‘resultados’. ‘Obras’, mas estar a caminho quer dizer pôr em questão”².

² ALAIN, Boutot. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa América. 1991. p. 21.

Instiga esse caminho a constante interrogação pelo sentido do ser, e *Ser e Tempo* (1927) é a “obra” que recolhe o pensamento de Heidegger até a repostulação da questão do ser. O texto traz, desde a necessidade de recolocar a questão à elaboração e estruturação da mesma, bem como a sua primazia.

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até a *Lógica* de Hegel. E o que outrora, se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontre-se, de há muito, trivializado.³

Recolocar a questão do ser significa voltar ao início da filosofia, solo do qual brotou o pensamento metafísico e, com isso, buscar uma outra forma de pensar tal questão, diversa da até então, aqui questionada. Em sua reflexão, Heidegger quer colher o ser de maneira que não o prenda em um conceito, como faz a tradição. Ele pretende alcançar o ser não preso e fixado como presença constante, mas, ao contrário, em conexão com o tempo enquanto ocorrendo juntamente com este. Embora o almejado seja um pensar díspar do metafísico, isso não significa uma desvalorização da tradição, uma vez que é ela a possibilitadora dessa outra perspectiva, mas um pensar que permita um afastamento do horizonte de compreensão em que se dá o pensamento metafísico. Um afastamento que somente é permitido porque está na proximidade com esse pensar tradicional. Assim, o que não se pode perder de vista é que essa forma de compreensão metafísica do pensamento se dar não é a única, mas um modo de se mostrar entre outros. Portanto, a pretensão de Heidegger é compreender o ser livre da trivialidade metafísica. E isso somente é possível, segundo ele, através da própria tradição metafísica.

Sendo a filosofia grega a fonte da qual brotou a metafísica, então é lá, nessa base grega que Heidegger retorna para colher e recolocar a questão do ser em uma perspectiva diversa da até então pensada. E a melhor maneira de se aproximar da interpretação heideggeriana dos gregos é compreendendo o sentido que tal leitura tem para o pensador. Entender que essa interpretação é parte do movimento que segue o próprio pensar do autor na busca pela origem da filosofia. Portanto, “retornar” aos gregos representa, aqui, um retornar às origens do pensamento ocidental. Segundo Franco Volpi:

Heidegger se confronta com os gregos sobretudo para compreender que coisa eles significaram para o ocidente, ou seja, o nascimento da filosofia e da ‘episteme’. Seremos capazes de compreender e considerar melhor a conexão

³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 37.

que ele instaura entre a metafísica, da qual os gregos colocaram os fundamentos e a época presente marcada na sua essência pela técnica.⁴

Não é pretensão de Heidegger fazer, através dessa leitura, uma historiografia da filosofia grega. Para ele, a filosofia não pode somente se ocupar com o que já passou; ela deve estar sempre interrogando esse já passado em busca de algo novo, diverso do já pensado. O que se pretende com tal regresso é a possibilidade de chegar ao fundo do qual a metafísica se consolidou e tentar colher dessa base questões que não foram pensadas; ou melhor, pensadas somente no âmbito metafísico. A proposta de voltar aos gregos se configura, então, como a busca de fundamentos para outro pensar e é a questão do ser o eixo que impulsiona essa incursão. Contudo, essa retomada do pensamento originário só é possível através daquele que se apresenta, que se apresenta entificado. Agindo assim, Heidegger aponta, já nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*, que:

Pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” [Platão, *O sofista*, 244a]. Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido do ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão “ser”? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa questão.⁵

O fato de Heidegger constituir o seu pensamento em um outro horizonte compreensivo diverso do metafísico não significa que o pensar metafísico deva ser tomado como um erro cometido pela tradição ocidental, mas que o pensador busca por uma possibilidade de compreensão do ser em um âmbito mais originário, anterior à sua objetivação. O problema aqui apontado e que pode ser interpretado como um “erro” é o fato do esquecimento, por parte da tradição, de outros modos de pensar o ser que não somente na sua apresentação enquanto ente.

A metafísica tomada enquanto “ontologia ou doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: os que todo ser tem e não pode deixar de ter”⁶ fixou sua compreensão somente no âmbito do ente, passando a entendê-lo como sendo o ser mesmo. Contudo, a investigação ontológica de Heidegger segue o caminho de uma destruição da história da ontologia até então percorrida. Isso porque em sua análise ontológica, ele irá sempre buscar o

⁴ Tradução pessoal do texto: “Heidegger si confronta com i Greci soprattutto per capire che cosa essi hanno significato per l’Occidente, ovvero la nascita della filosofia e dell’episteme, saremo in grado di comprendere e valutare meglio la connessione che egli instaura tra la metafisica, di cui Greci hanno posto i fondamenti, e l’epoca presente segnata nella sua essenza dalla tecnica.” VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar* 34, 2002. p.74.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 34.

⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 662.

sentido do ser que está possibilitando o ente e não simplesmente tomar o ente como sendo o ser. Embora o termo destruição seja carregado de uma conotação negativa, no sentido de arruinamento, não é a intenção desse pensador usá-lo a partir de tal significado. Em sua investigação, a “des-truição” aparece como um desmontar. É um desmontar que desconstitui a história da ontologia, retirando-lhe o arcabouço metafísico que lhe encobre o sentido do ser. Portanto, “des-truição”, aqui, significa a remoção dos pré-conceitos e pré-compreensões acumulados pela tradição metafísica no decorrer de sua história e assim, o alcance de uma essência mais originária. Nesse sentido, a “des-truição” é fundamental para a proposta ontológica de Heidegger.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento 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 chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas. (...) Dentro desse quadro, a destruição da história da ontologia, essencialmente ligada à colocação da questão e apenas possível dentro dessa história, só poderá ser conduzida no que diz respeito às estações decisivas e fundamentais de sua história⁷.

Em sua investigação, Heidegger propõe analisar o *Dasein*. Ele é o ente que permite o acesso ao ser e não o ser enquanto tal. O *Dasein* enquanto homem é o único que pode questionar a si mesmo e, ao fazê-lo, isto é, ao se colocar em cheque, ele tem a possibilidade de se abrir ao alcance de seu ser. Portanto, o *Dasein* é um ente privilegiado porque pode se questionar. A partir dessa análise do *Dasein*, Heidegger pretende chegar ao sentido do ser enquanto tal e não simplesmente estacionar no âmbito do ente. Para isso, ele toma o *Dasein* como esse ente que tem a primazia perante os outros e segue desarticulando os conceitos já estabelecidos pelo pensamento metafísico em busca de um sentido anterior a esse já constituído.

Contudo, perguntar pelo sentido do ser nessa perspectiva heideggeriana, longe de ser uma tarefa fácil de ser cumprida, exige um esforço do pensamento que, ao longo da tradição, relaciona “ser” e “aquilo que é”. O esforço, aqui exigido, é o de desprender-se dessa concepção que entende o ser como aquilo que se apresenta em um conceito fechado no sentido da expressão: “o ser é”. Entretanto, esse desprendimento não significa abandonar por completo o pensamento metafísico, mas estabelecer uma dinâmica entre essa forma de pensar e a outra aqui pretendida. Na verdade, o que se busca não é fazer uma definição do ser, mas tentar captar o seu sentido anterior a qualquer cristalização.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 60 e p. 61.

Além do esforço em manter-se em uma perspectiva de pensamento diversa da tradicional, o próprio termo “ser” traz consigo a dificuldade de remeter a uma universalidade de significados. “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’”⁸. No entanto, essa universalidade não deve ser tomada no sentido de generalidade, (*Allgemeinheit*) como algo que é comum e único a todas as coisas. Assim pensado, o ser é tomado como algo em si do qual todas as coisas derivam; como algo que está presente em tudo e a partir desse algo as coisas são o que são. Mas não é essa interpretação que Heidegger busca para o ser, uma vez que agindo assim, ele permaneceria no horizonte de compreensão metafísica, concebendo o ser em uma perspectiva idealista como uma “ideia suprema” a todas as outras.

A proposta heideggeriana, diferentemente desse âmbito idealista, toma o ser enquanto universal a todas as coisas no sentido de generalidade. Uma generalidade entendida como sendo o ser em geral a tudo. Isso não significa colocá-lo em uma posição acima do ente, como se houvesse uma escala de valores, mas ele acontece juntamente com o ente. Ele é a condição de possibilidade do ente, assim como o ente também possibilita o ser de se apresentar. Portanto, a busca é pelo sentido do ser em geral (*überhaupt*) e não do “ser geral”.

Essa perspectiva do “ser em geral” proposta por Heidegger é revista, anos mais tarde, nas anotações que o autor acrescenta ao texto de *Ser e Tempo*, ressaltando que mesmo tomando o ser no sentido de generalidade como ele propôs, a investigação não seguiu o caminho do ser em geral que era pretendido, mas permaneceu enquanto interrogação do ser do existente. Do existente que é o homem. Ou seja, interrogou-se pelo ser do *Dasein* e não pelo ser em geral. Assim, a partir dessas anotações, o *Dasein* deixa de ser compreendido somente em referência ao homem. Ele passa a ser analisado como abertura (*Da-*) para o ser. E essa abertura não diz respeito somente ao ser do homem, mas ao ser em geral a todas as coisas. Abertura essa que Heidegger já havia percebido em Aristóteles e depois em Kant. Segundo ele, tanto um quanto o outro chegaram ao caminho, mas permaneceram estacionados na questão do tempo.

Da leitura de Franz Brentano *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*, Heidegger chega à filosofia aristotélica. Partindo do VI livro da *Ética a Nicômaco*, ele recolhe os conceitos de *práxis*, *poiesis*, *theoria* e os relaciona com três outros conceitos do seu pensamento. Segundo ele, a *theoria* corresponde à *Vorhandenheit*, a *poiesis* à *Zuhandenheit* e *práxis* ao *Dasein*. Com essa interpretação, ele muda a ordem da originariedade. Enquanto para Aristóteles é a *theoria* o fundamento mais originário, para Heidegger é a *práxis*. No sentido

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 38.

do devir, ele inverte Aristóteles cujo pensamento concebe que o ato vem antes da potência. Diferentemente para Heidegger, a possibilidade é a realidade. Acima da realidade está a possibilidade. O ser é sempre possibilidade, ele está sempre sendo e a filosofia deve sempre tratar dessa condição de possibilidade.

O tempo medido, como fez Aristóteles, também o impediu de colher o ser enquanto abertura. Sobre isso, ressalta Franco Volpi, no texto *Heidegger, Aristotele, i Greci*, uma crítica de Heidegger à concepção aristotélica do tempo: “A nota de definição do tempo como ‘número do movimento segundo o primeiro e o em seguida’ (*aritimos kineseos kata to proteron kai hysteron, Phys. IV, 11, 219b 12*) representa para Heidegger a primeira e mais rigorosa conceituação da experiência comum do tempo”⁹. Segundo Heidegger, o tempo assim medido, cronologicamente, impede Aristóteles de colher a temporalidade da vida humana, levando-o a interpretar o ser como o que se apresenta, o sempre presente “concebido como vigência (*ουσια*)”¹⁰. Agindo assim, Aristóteles não percebe a questão do ser se manter na abertura do *Dasein* e o fixa em um tempo presente. Na verdade, segundo Heidegger, ele não percebe a questão do instante que se dá antes da entificação.

Na perspectiva heideggeriana, o *Dasein* também é um ente. Ele não pode ser entendido como o sujeito transcendental que tem diante de si as coisas e o mundo, pois se assim o for, ele deixa de ser ente e assume o posto de ser doador de sentido de todas as coisas e, com isso, retoma-se a perspectiva idealista. O *Dasein* é um ente que é possibilitado pelo ser e ao mesmo tempo ele apresenta o ser; portanto, ele só é na referência com o ser, ele é abertura para o ser. Sendo abertura, ele está sempre sendo, está sempre atualizando possibilidades. Assim, em seu sempre acontecer, ele está além de si, transcendendo a si mesmo. E, por isso, não pode ser colhido como presença constante.

Nesse sentido, Kant percebeu que o sujeito transcendental era a condição de possibilidade das coisas e do mundo. Contudo, ao colocá-lo no âmbito transcendental, separado do mundo, ele o fixa no tempo e a questão da temporalidade lhe escapa. Sendo assim, Kant percebe a abertura ao postular o sujeito como condição de possibilidade, mas ao não desenvolver a questão da temporalidade, perde a possibilidade de captar o fenômeno enquanto acontecendo e o toma como uma categoria *a priori* do sujeito transcendental. Segundo Heidegger, o que o impediu de questionar a temporalidade foram:

⁹ “La nota definizione del tempo come ‘numero del movimento secondo il prima e il poi’ (*aritimos kineseos kata to proteron kai hysteron, Phys. IV, 11, 219b 12*) rappresenta per Heidegger la prima e più rigorosa concettualizzazione dell’esperienza comune del tempo”. VOLPI, Franco. *Heidegger, Aristotele, i Greci*. Enrahonar. p. 86.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 64.

Em primeiro lugar, a falta da questão do ser e, em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita da presença ou, em terminologia kantiana, a falta de uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito. Ao invés disso, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os progressos essenciais que fez. Ademais, a análise do tempo, embora tenha reconduzido o fenômeno para o sujeito, permanece orientada pela concepção vulgar do tempo, herdada da tradição. É o que, em última instância, impede Kant de elaborar o fenômeno de “uma determinação transcendental do tempo”, em sua própria estrutura e função¹¹.

Dando um passo atrás, pode-se ver que essa questão da subjetividade ter um papel central diante da realidade começa a ser postulada com o pensamento cartesiano. Com Descartes, os fenômenos são explicados a partir da subjetividade. O eu pensante é o centro de toda realidade. Segundo ele, o homem tem que duvidar de todo conhecimento sensível. As representações sensíveis e tudo o que se fala delas, suas representações discursivas, são ilusões e, portanto, passíveis de dúvida. Assim, duvidar é pensar, pensar é existir. Portanto: “penso, logo existo”. Partindo de uma rigorosa crítica à metafísica, a subjetividade vai tomando força, pois é o eu pensante quem dá sentido à realidade. Entretanto, é somente com Kant que a subjetividade assume de vez o papel principal como condição de possibilidade de toda experiencição. Mas ele continua cartesiano ao conceber a dualidade entre o sujeito transcendental e a corporeidade. É o sujeito transcendental possibilitando o mundo posto diante dele.

A partir de Kant, a realidade passa a ser concebida pela subjetividade; ela passa a ser interna ao sujeito e não mais entendida como algo externo ao homem. Com isso, não mais se busca explicar o finito a partir do infinito, a partir de Deus, mas contrariamente, ela é concebida pelo próprio finito, pelo sujeito. Assim, o pensamento kantiano passa a concentrar no sujeito transcendental a condição de possibilidade de toda experiência do espaço e do tempo.

Do mesmo modo que Kant, também para Heidegger a “condição de possibilidade” é a base para o ser e o ente. Partindo disso, pode-se até conceber que Heidegger é kantiano. Contudo, para ele, ser e ente são condições de possibilidades um do outro na relação mútua entre ambos. Não significa que um funda o outro. Essa questão do fundamento marca a diferença entre Kant e o pensamento de Heidegger. No entanto, mais tarde, Heidegger considera que, em *Ser e Tempo*, o *Dasein* ainda permanece como fundamento para os outros entes e, portanto, vinculado à questão da subjetividade.

Nos anos 30 em diante surgiu uma transformação fundamental em Heidegger, desde a assim chamada crise de 29, em que o filósofo passa a perceber que a

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 62.

análise de *Ser e Tempo* poderia ainda estar viciada por uma espécie de perspectiva transcendental-horizontal. Por uma perspectiva que ainda se aproximaria da idéia da busca de um fundamento inconcusso. É justamente esta questão da busca desse fundamento último, que seria o caráter da filosofia da subjetividade da modernidade, isto é, o que Heidegger gostaria de superar em *Ser e Tempo*, na medida em que o *Dasein* poderia ser o substituto da subjetividade¹².

Assim como Heidegger busca fazer uma analítica existencial, Kant propõe uma analítica transcendental para demonstrar os conceitos que estão *a priori* em nossa subjetividade. E o tempo é um desses conceitos *a priori*. Segundo ele, é o sujeito quem dá uma dimensão espacial e temporal aos conteúdos sensíveis. As noções de espaço e tempo estão no sujeito; elas somente existem a partir do sujeito. No entanto, elas são *a priori*, não provêm da experiência. São anteriores a esta. Concebendo essa compreensão, Kant esteve próximo da questão da temporalidade, mas não chega a completar o caminho. Ao questionar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* e questionar a própria metafísica, ele chegou perto da questão do ser. Porém, ao pretender, em seu projeto, oferecer uma base segura para uma nova metafísica, ele voltou ao âmbito metafísico ao edificar uma outra forma de pensar e, ao fazê-lo, cristalizou-se no tempo. Kant continuou percebendo o tempo separado da experiência. Nesse âmbito do tempo entendido no contexto tradicional, o ser é tomado sempre como presente, passado que já ficou lá atrás e futuro que nem mesmo é pensado. Isso é o que demarca a diferença entre a sua concepção e a de Heidegger que busca, sempre, colher o ser no tempo enquanto acontecendo juntos, no mesmo movimento.

Ora, Heidegger compreende o *Dasein* como sendo possibilidades, e por isso ele está aberto continuamente se fazendo. Essa abertura o remete ao tempo e este não mais entendido no sentido “vulgar”, dividido entre passado, presente e futuro. Sendo assim, a condição de possibilidade para se pensar o ser é o tempo, bem como a condição de possibilidade de se pensar o tempo é o ser. Então, ser e tempo se equivalem, um sempre remete ao outro. Desse modo, para captar o sentido do ser na investigação heideggeriana, é preciso, antes, compreender como o pensador interpreta o tempo. Na verdade, “a problemática heideggeriana põe em questão a concepção vulgar do tempo expressa na fórmula passado-presente-futuro. Rejeitando essa fórmula, tal como em *Ser e Tempo*, embora ainda *in statu nascendi*”¹³ porque, a partir dessa compreensão, o ser é aquele cuja presença é constante.

A proposta de Heidegger é colher o ser em seu manifestar-se; isto é, colher a vida no seu próprio movimento e, para isso, o tempo não pode ser tomado somente no sentido

¹² STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 27.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 90.

presente, enquanto somente o que se apresenta no agora. Ao contrário, o tempo aqui deve ser entendido como abertura à atualização de possibilidades. Nesse estar aberto a atualizações, ele é sempre um “por-vir” e está sempre projetado para o futuro. Isso não significa fixar-se no futuro como que buscando prever os acontecimentos. Também o passado, nessa perspectiva, não deve ser entendido como algo que se foi, que já passou e não é mais. Para Heidegger, o passado é compreendido como o “vigor de ter-sido”. Sendo assim, ele não permanece para trás, mas constitui a atualidade e o “por- vir”. O tempo assim concebido não separa passado, presente e futuro, mas esses três, em um sentido mais originário, “vigor de ter sido, atualidade e por-vir” são concebidos como “ekstases da temporalidade”. Eles acontecem conjuntamente constituindo o *Dasein*. Segundo Heidegger:

Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do “para si mesma”, “de volta para”, “deixar vir ao encontro de”... *Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário*. Os fenômenos para..., ao..., junto à... manifestam a temporalidade como o puro e simples ἐκστατικόν. *Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário*. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das *ekstases*. O característico do “tempo” acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura seqüência de agoras, sem começo nem fim¹⁴.

Nesse primeiro ponto até aqui percorrido, buscou-se analisar os meandros do pensamento heideggeriano, ressaltando a forma em que esse pensar acontece como próprio movimento de pensamento. Ou seja, compreender esse pensar significa seguir juntamente com ele enquanto analisando-o. Nessa dinâmica, a análise se depara com a questão do ser. Sendo o eixo de todo o pensamento de Heidegger, faz-se necessário, agora, como próximo passo a ser seguido, a interpretação dessa questão. Isso implica analisar como o autor estrutura existencialmente o sentido do ser através da analítica do ente que é o *Dasein* e, a partir disso, chegar à questão da essência da verdade proposta por Heidegger.

1.2 O sentido do ser buscado na analítica do *Dasein*

Recolocar a questão do ser, na perspectiva heideggeriana, é perguntar pelo sentido do ser em geral (*überhaupt*). Isso enquanto algo que constitui e possibilita as coisas, algo que é comum a todos sem que seja o mesmo. Para isso, o ente a ser analisado é o *Dasein* do homem. Isso porque somente ele, como foi dito anteriormente, pode questionar-se. Só ele é capaz de

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 413.

colocar o seu ser em questão. Todavia, é necessário, antes, compreender a concepção de fenomenologia que o autor propõe, pois o caminho que seu pensamento percorre na busca pelo presente questionamento segue o horizonte fenomenológico. Esse percurso, cuja ambiência é fenomenológica, segue os passos de um método particular. Isso não significa que o termo método aqui apontado seja compreendido no âmbito das ciências, no sentido de algo técnico que deve ser obedecido rigorosamente, mas diferentemente, em um sentido mais originário como caminho a ser percorrido. Esse método é fenomenológico. Contudo, a fenomenologia pretendida por Heidegger se distancia da tradicional. Ela não se vincula a “um ponto de vista ou a uma corrente”. Para Heidegger:

Enquanto se compreender a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser nem uma coisa nem outra. A expressão “fenomenologia” significa, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos. Quanto mais autenticamente opera um conceito de método e quanto mais abrangentemente determina o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originalidade em que ele se radica numa discussão com as coisas elas mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numeroso em disciplinas teóricas¹⁵.

Sendo assim, Heidegger busca compreender o termo fenomenologia enquanto método que vai “às coisas mesmas”, sem se conectar a nenhum pensamento ou concepção filosófica. Também Husserl entende a fenomenologia como método que recorre “às coisas mesmas” e colhe o fenômeno enquanto algo em si. Ou seja, Husserl entende o fenômeno na forma como ele se mostra. O fenômeno é o que está representado na apresentação. Já na perspectiva de Heidegger, esse ir “às coisas mesmas” significa ir diretamente ao fenômeno enquanto ele está se apresentando e não como algo em si já apresentado no sentido da expressão “o fenômeno é” e, por isso, separado de seu acontecer. A fenomenologia heideggeriana permite ver aquilo que se mostra da forma como se mostra. Ela colhe o fenômeno no seu manifestar, enquanto manifestando, tomando-o no seu movimento e não somente entificado na sua apresentação.

Essa característica de ir “às coisas mesmas” tomada da fenomenologia de Husserl serve para trilhar a própria compreensão da fenomenologia buscada por Heidegger. Ele recolhe da própria coisa, do próprio termo fenomenologia, os vocábulos: “fenômeno” e “*logos*”, analisando o que cada um acentua na sua significação e, assim, construindo, a partir desse exame, sua interpretação de fenomenologia.

O termo fenômeno φαίνόμενον é próximo do verbo φαίνεσθαι que tem o sentido de “mostrar-se”. Constitui a estrutura desse verbo o sentido de trazer à luz, tornar claro,

¹⁵HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 66.

revelar. Ele traz, ainda, outro sentido que é o de aparecer, como aparência. Tomado por esses significados: o de se mostrar, o de trazer à luz e o de aparência, o fenômeno é, então, entendido como “o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*”¹⁶. No entanto, na compreensão apresentada acima, tanto em um quanto em outro significado escapa o sentido proposto por Heidegger de manifestação (*Erscheinung*). Na manifestação, seguindo a interpretação heideggeriana, a coisa não se apresenta enquanto tal como aquilo que se mostra. Esse seu mostrar-se é um aceno ao entendimento daquilo que está possibilitando a sua apresentação.

Todavia, este que possibilita a manifestação da coisa não pode ser entendido como algo em si, mas deve ser compreendido como parte do acontecimento. Como no exemplo de uma doença que não se mostra em si mesmo, mas somente através de seus sintomas. Nela, na doença, os sintomas aparecem para anunciá-la. Pois ela não se mostra enquanto tal; o que é percebido são os seus acenos. Ou seja, não se pode ver a doença em si, mas captá-la por meio de seus sinais característicos. Desse modo, o fenômeno assim entendido como algo que somente se mostra através de seus reflexos mantém a dinâmica do acontecimento. Ele deixa de ser pensado enquanto acontecido e passa a ser entendido no ocorrer da experiência enquanto acontecendo.

Quanto ao *logos* (λόγος), Heidegger o interpreta no sentido de discurso, aquilo do que se fala. Diferentemente da tradição que entende *logos* como razão, para ele, *logos* é interpretado como um “deixar ver”, “fazer ver”, um articular em palavras aquilo que se manifesta. Na medida em que o fenômeno é o manifestar-se de algo sem apresentá-lo totalmente, o *logos* é a tentativa de dar conta desse que se mostra e, ao mesmo tempo, de preservar a sua totalidade. Ele recolhe e guarda esse manifestado e o transporta para a linguagem. O *logos* assim entendido se configura em um sentido mais originário que Aristóteles já havia, antes, percebido. Deve-se ressaltar que, apesar de ele, Aristóteles, já no início da filosofia ter compreendido o *logos* como discurso, não significa que tenha captado esse sentido como sendo um tipo de discurso dentre outros, mas, ao contrário, que privilegia somente uma forma de discurso: o *apofântico*, como ἀποφαίνεσθαι. O discurso *apofântico* é como um enunciado declarativo que busca dizer o quê das coisas. Esse tipo de enunciado, tomado como sendo o verdadeiro, contribuiu para a consolidação do conceito metafísico de verdade: primeiro como retidão e, depois, como adequação.

Na perspectiva proposta por Heidegger, a fenomenologia junta fenômeno e *logos* de modo que ambos possibilitam o acesso a algo que não se deixa apreender em um conceito,

¹⁶HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 67.

mas somente através de sinais de sua manifestação. A partir dessa compreensão de fenomenologia, a ontologia enquanto investigação do ser segue o caminho de uma perspectiva fenomenológica. Ela questiona o ser através da sua manifestação como ente e não o capta na sua totalidade, mas somente através de seus acenos. Assim entendido, o pensamento heideggeriano busca, através da analítica do *Dasein*, avistar o ser. Nesse pensar,

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*¹⁷.

Desse modo, a recolha do ser somente acontece através do fenômeno e a ontologia só pode ser possível enquanto fenomenologia. Filosofia é fenomenologia e esta é ontologia, que é a questão do ser. Com isso, a fenomenologia, assim compreendida, permite que se perceba o ser no seu manifestar-se e, para isso, ela adquire um perfil interpretativo. Nesse sentido, para que se possa perceber o ser através de seu acenar no ente, é preciso seguir o trajeto de uma interpretação. Essa interpretação do *Dasein* adota uma perspectiva hermenêutica, e por isso, a fenomenologia heideggeriana é marcada pela hermenêutica¹⁸ e esta, em um sentido mais originário:

A palavra “hermenêutico” vem do verbo grego ἐρμηνεύειν. Refere-se ao substantivo ἐρμηνεύς que se pode articular com o nome do deus Hermes, Ἑρμῆς, num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; ἐρμηνεύειν.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 78.

¹⁸ Na compreensão do termo hermenêutica concebe-se que “*Ermeneia*, considerada em seu uso geral ‘possibilidade de referência de um signo ao que ela designa, ou também a operação através da qual um sujeito (intérprete) estabelece a referência de um signo ao seu objeto (designado). Aristóteles denominou interpretação o livro em que estudou a relação entre os signos lingüísticos e os pensamentos e entre os pensamentos e as coisas. Ele de fato considerava as palavras como ‘sinais das afeições da alma, que são as mesmas para todos e constituem as imagens dos objetos que são idênticos para todos’, considerando ademais como sujeito ativo dessa referência a alma ou o intelecto (*De interpr.*, 1, 16^a, 1 ss.). (...) Apesar do desenvolvimento ocorrido na teoria dos signos graças à lógica estóica, medieval e moderna, a doutrina da interpretação continuou considerando por muito tempo que o processo interpretativo tinha sede na alma ou na mente, que era um processo mental. Foi só na filosofia contemporânea que se propôs outra alternativa, qual seja, de hábito ou comportamento. (...) Independente de todos os significados mencionados, Heidegger definiu-a como o desenvolvimento e a realização efetiva da compreensão: ‘A interpretação não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas a elaboração das possibilidades projetadas na compreensão’ (*Sein und Zeit*, §32)”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. p. 581-582. Ainda sobre o significado do termo, “O sentido que tem hoje o vocábulo ‘hermenêutica’ [...] procede em grande parte do uso da ἐρμηνεία para designar a arte da ciência da interpretação das Sagradas Escrituras. Essa arte ou essa ciência pode ser: (1) interpretação *literal* ou averiguação do sentido das expressões empregadas por meio da análise das significações lingüísticas, ou (2) interpretação *doutrinal*, na qual o importante não é a expressão verbal, mas o pensamento. Às vezes, se chama *hermenêutica* a interpretação do que está expresso em símbolos. Mesmo se essa última significação parece, em princípio, ter pouco a ver com a anterior, está estritamente relacionada a ela. Tanto que as expressões que tem que interpretar são consideradas como expressões simbólicas de uma realidade que é tarefa “penetrar” por meio da exegese. FERRATER M., José. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

é a exposição que dá a notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em uma interpretação da mensagem dos poetas que nas palavras de Sócrates, no diálogo *Íon* (534e) “são mensageiros dos deuses”, ἑρμηνεῖς εἰσὶν τῶν θεῶν . (...) Assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia¹⁹.

Nesse sentido, Heidegger busca, através de sua concepção de hermenêutica, captar o anúncio do ser e isso por meio da interpretação do ente que é o *Dasein*.

Se o que se quer investigar é o que possibilita esse que se mostra, então é através da interpretação desse que se deve seguir questionando. Essa interpretação visa desenvolver aquilo que está sendo compreendido, pois “o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa”²⁰, isso porque interpretar é analisar o compreendido. Portanto, a interpretação, aqui, busca compreender aquilo que a constitui, ou seja, interpretar a interpretação do que está sendo compreendido. É como fotografar o fotógrafo fotografando. Nesse sentido, o questionamento segue o caminho da interpretação do *Dasein* que já é, sempre, interpretação de sua compreensão, pois ele enquanto ser-no-mundo é interpretação.

Para Heidegger, o interpretante parte, sempre, de uma compreensão prévia; ele vai ao texto porque este o chamou. Essa perspectiva pretende interpretar o *Dasein* assim como a um texto cuja interpretação não se dá isolada do conjunto de compreensões que já se tem. O mesmo ocorre na interpretação do *Dasein*. Também não há como interpretá-lo separado de seu contexto; o seu próprio existir já é um tipo de interpretação. Sendo assim, não se pode querer partir de um solo neutro, pois sempre já se parte de um horizonte de compreensão. A questão é não ter preconceito desses pré-conceitos. Não há como se isentar do contexto de compreensibilidade e chegar ao *Dasein* de forma isenta e imparcial. É sempre interpretação do *Dasein* que é, sempre, já compreensão.

A perspectiva hermenêutica é dinâmica. Ela permite uma interação entre o interpretante e o interpretado. Ela possibilita uma forma de interpretar que colhe a interpretação enquanto acontecendo. Assim, a fenomenologia hermenêutica ressalta o fenômeno enquanto vivo, no seu acontecer. De acordo com o pensamento heideggeriano, o que importa é a vida; é colhê-la no seu dinamismo. Tal perspectiva fenomenológica requerida por ele “é chamada a descrever as modalidades em que se articulam a vida ‘em e por si mesma’ na sua ‘facticidade’. Ou seja, ela deve ter como tarefa considerar como qualquer

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 96.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 209.

coisa é: ela deve buscar não tanto o *Was-sein*, mas o *Wie-sein* dos fenômenos”²¹. Por isso, não se pretende dizer o que é a coisa, mas como ela acontece no seu manifestar-se.

Sendo assim, a investigação de Heidegger visa analisar o fenômeno no seu dar-se. Isso significa que ela buscará interpretar hermeneuticamente a existência do *Dasein*, a sua vivência. Diferentemente de Husserl que, em crítica ao psicologismo concebeu uma “lógica pura” cujo ponto central era sustentado por um “eu transcendental” e que, por isso, o mundo não mais era uma projeção do sujeito, Heidegger concebe uma lógica calcada na vida. Contudo, apesar de se distanciar do pensamento de Husserl, não se pode negar a importância da perspectiva fenomenológica na analítica heideggeriana. Pois,

Heidegger não segue a linha mentalista ou as teorias da consciência de Husserl por um motivo muito especial: Husserl leu Brentano, leu dele a *Psicologia sob o ponto de vista empírico*, enquanto Heidegger leu de Brentano *O significado múltiplo do ser em Aristóteles*. A herança que Husserl trouxera de Brentano é criticada por Heidegger e sua concepção de fenomenologia discorda de Husserl. Quer dizer, o caráter de ser dado, que é o espaço descritivo onde Heidegger trabalha, não é o espaço produzido pela consciência, mas um elemento do simples ver e no qual nós já sempre estamos. Heidegger faz, então, uma hermenêutica da facticidade ²².

Se para Heidegger o que importa na analítica é a vivência da vida, a sua facticidade, então o sujeito é considerado o próprio agir. Ele é enquanto acontecendo. Assim, diante desse pensamento, pode-se apontar uma outra diferença em relação ao pensamento kantiano que defende a existência de um sujeito é transcendental. Ele “é” o sujeito que dá sentido às coisas. Diferentemente no pensamento heideggeriano, a relação sujeito e objeto não se dá simplesmente no âmbito de um sujeito dando significação às coisas como uma relação separada em dois pólos em que de um lado está o sujeito e, de outro, os objetos. Para ele, na relação desses dois extremos é acrescentando um terceiro elemento: o horizonte de compreensão no qual sujeito e objeto estão inseridos. Nesse sentido, sujeito e objeto não se dão isoladamente, um de cada lado da relação, mas acontecem envolvidos em um contexto. Eles eclodem mutuamente. Não existe um sujeito sem mundo e nem um mundo sem um sujeito. O homem está no mundo inserido em um conjunto de relações e situado em um horizonte de compreensão e, por isso, ele pode inferir pensamentos. É porque ele existe e está sempre existindo que pode pensar. Partindo dessa perspectiva de compreensão, pode-se

²¹ ARAUJO, Paulo A. *Introdução a Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2007 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 01. P. 04. (Inédito).

²² STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. p. 82.

inverter a máxima descartiana – “penso, logo existo” – concebendo-a no sentido de: “existo, logo penso”.

O contexto que envolve a relação sujeito e objeto é o pré-teórico. É pensar o que está antes dessa relação, seguindo um caminho hermenêutico. Heidegger, em sua interpretação fenomenológica hermenêutica busca compreender o homem colhendo-o no seu contexto existencial. Esse contexto não está em uma ordem histórica, mas existencial. Isso não significa abandonar o contexto histórico enquanto cultura, família, costumes, mas também não é somente permanecer nessa ambiência ôntica. É preciso ir ao ontológico. E, para isso, parte-se do ôntico em busca do ontológico. Somente podemos partir para o existencial a partir do existenciário. Na verdade, o ente que é o homem (*Dasein*) pode se referir a tudo aquilo que é apenas porque está relacionado com o ser. É essa relação que possibilita as demais com tudo que existe. Ao pensar na relação entre sujeito e objeto tem-se de pensar em uma outra, anterior a esta. É a relação daquele que compreende o que é compreendido, dentro de um ambiente de compreensibilidade. O relacionar com um objeto ocorre sempre inserido em um mundo, um contexto. Contudo, não se pode, nessa perspectiva, colocar o contexto entre parênteses, separado do fenômeno. O contexto constitui o fenômeno.

Assim, a analítica do *Dasein* segue questionando dois aspectos: de um lado, pelo ente que é o homem num sentido geral. Nesse âmbito, quando Heidegger trata de tal temática em *Ser e Tempo*, ele recorre ao uso dos verbos na terceira pessoa do plural. Agindo assim, ele visa uma aproximação com o leitor, propondo um caminhar juntos pela analítica. De outro lado, a análise é do ser do ente que pertence a cada um, isto é, “o ser deste ente é sempre e cada vez *meu*”²³ *Jemeinigkeit*, esse ente que é o *Dasein* não se dá uma só vez, ele é sempre um *je meines*, sempre e cada vez. Aqui já se percebe a questão do momento enquanto instante, pois a cada instante um projeto é realizado na abertura do *Dasein* e, por isso, a cada atualização ele é um. No entanto, a pretensão não é colher esse um que se mostra a cada instante, mas o ser em jogo dinâmico de mostrar-se e, ao mesmo tempo, se retrair.

O ser ao qual o *Dasein* se refere tanto pode ser o ser em geral, ou então, o seu próprio ser. A relação entre o *Dasein* e o ser é uma relação que está sempre acontecendo, está sempre no jogo. Por isso, nessa perspectiva, o *Dasein* não é compreendido como algo fixo, mas enquanto algo que está sendo. Ele é, sempre, possibilidade e não pode ser colhido no tempo “vulgar” no sentido de sempre presença. Ele acontece a cada novo instante, pois está, sempre, no aberto. E nessa abertura, o ser vem ao mundo. Ele surge como um relâmpago que em um

²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 85.

instante aparece formando um clarão e, em seguida se apaga e, assim, a cada novo relâmpago, novo clarão e uma nova faceta do ser vem ao encontro.

O fato de não se poder dizer o que é o *Dasein* não impede que essa perspectiva busque pela sua essência. A questão é que buscar pela essência do *Dasein* não significa procurar por uma essência no sentido tradicional como substância. Isso faria com que se retornasse à perspectiva metafísica de pensar o *Dasein* fixo e sempre presente tomado como o ser. A essência que pode ser, aqui, colhida é referente à existência. A essência do *Dasein* é a sua existência. Existência aqui também não segue o sentido metafísico do termo como algo que existe concretamente.

Se considerarmos que na linguagem da metafísica a palavra “existência” designa o mesmo que “ser-aí”, a saber, a realidade efetiva de tudo o que é efetivamente real desde Deus até o grão de areia, é claro que apenas se desloca – quando se entende a frase linearmente - a dificuldade do que deve ser pensado da palavra “ser-aí” para a palavra “existência”. Nome “existência” é usado em *Ser e tempo* exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da “existência” corretamente pensada revela-se a “essência” do ser-aí, em cuja abertura o ser mesmo se anuncia e se oculta, se concede e subtrai, sem que essa verdade do ser no ser-aí se esgote ou se deixe identificar com o ser-aí ao modo do princípio metafísico: toda objetividade é enquanto tal subjetividade. (...) Que significa “existência” em *Ser e tempo*? A palavra designa um modo de ser e, com efeito, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual ele se situa, enquanto a sustenta²⁴.

Desse modo, diferentemente de seu sentido tradicional, como algo estático, esta existência é dinâmica. Ela nunca está pronta, pois está, a todo o momento, se fazendo ao atualizar novas possibilidades. Com isso, para Heidegger, a existência do *Dasein* se configura como projeto. Ela é entendida como sempre e a cada vez possibilidade. Esse atributo do *Dasein* de estar sempre em projeção distingue o seu ser do ser dos outros entes entendidos como algo que está à mão, como *Vorhandenheit*.

Apesar de o *Dasein* estar sempre lançado em uma condição que não foi de sua escolha, a sua essência enquanto sempre poder ser lhe permite escolher um rumo para sua existência. Diante disso, ele pode ser si mesmo, mas também pode optar por não o ser. Escolhendo o si mesmo, ele opta por uma vida autêntica, sendo colhido de forma “própria”. Todavia, ele pode escapar dessa vida autêntica e escolher viver a outra, inautêntica. Mergulhando no cotidiano e se perdendo entre as coisas, ele deixa de ser próprio e passa ao impróprio. Tanto o termo alemão *Eigentlichkeit* quanto *Uneigentlichkeit* (autenticidade e inautenticidade), ambos têm, em sua estrutura, *Eigen* (próprio). Significa que ambos constituem o *Dasein* e por isso, ele

²⁴ HEIDEGGER, Martin. Introdução a “O que é metafísica?”. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Vozes. 2008. p. 385 e p. 386.

nunca será nem puramente próprio e nem puramente impróprio. O que importa é manter o jogo entre os dois, perdendo-se na inautenticidade ciente de que esta só ocorre porque há a autenticidade. No entanto, mesmo fazendo suas escolhas, o *Dasein* é sempre já lançado; ele é situado em um mundo em que não escolheu estar, mas, a partir disso, pode ir além e transcender a si mesmo ao realizar seus projetos.

Assim, sendo a existência do *Dasein* marcada pelo estar sempre em projeto a partir de um já estar lançado no mundo, sua analítica é marcada pela interpretação da análise de sua estrutura existencial, de seus existenciais. Esses caracteres ontológicos que constituem o modo de ser do *Dasein* diferem das categorias utilizadas pelo método científico para descrever o ser dos entes. Assim, a analítica não visa fazer um tipo de ciência na qual são descritas as categorias dos entes já dados. Ela se configura como uma analítica ontológica que buscará pelos existenciais do *Dasein*. Enquanto a ontologia busca o ser do ente que é o *Dasein*, as demais ciências buscam o ente que “é”, enquadrando-o em um conceito.

O ponto de partida para a analítica do *Dasein* é o cotidiano e este enquanto existência, “modo de ser do *Dasein*”. Essa perspectiva não pretende interpretar o homem no sentido de uma antropologia, analisando seus constituintes enquanto algo já dado. Ela espera ir mais fundo e buscar na cotidianidade colher o ser do *Dasein*, aquilo que o possibilita. Todavia, isso não significa que esse tipo de análise se sobreponha à outra forma de investigação científica.

Na verdade, o que se está buscando é um ambiente de discussão que não fique somente no âmbito do ente. O pretendido é ir além e colher o ser desse ente que até então é analisado. Nesse sentido, recolocar a questão em um nível ontológico significa recolocar a questão do ser do homem. Não é uma reflexão fácil, essa empreitada de refazer o questionamento dentro de uma perspectiva ontológica a partir de um ambiente ôntico. Segundo Heidegger, um dos obstáculos está em tentar elaborar um sentido para o “mundo”.

O ponto de partida de uma analítica existencial da presença não está desprovida de dificuldades. Em sua tarefa, inclui-se uma exigência, a que de há muito inquieta a filosofia, embora as tentativas de satisfazê-la sempre tenham fracassado: *a saber, elaborar a idéia de um “conceito natural de mundo”*. A abundância de conhecimentos disponíveis das culturas e formas de presença mais diversas e mais distantes parece favorecer o desenvolvimento frutífero dessa tarefa. No entanto, isto é apenas uma aparência. No fundo, tal acúmulo de conhecimento leva apenas a se desconhecer o problema propriamente dito. A comparação sincrética de tudo com tudo e a redução de tudo a tipos ainda não garante de per si um conhecimento autêntico da essência²⁵.

²⁵HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 96 e 97.

A partir de agora, a analítica buscará elaborar um sentido de mundo seguindo a interpretação das estruturas existenciais do *Dasein*, uma vez que ele se constitui enquanto ser-no-mundo e, por tal, ele pressupõe um mundo.

O *Dasein* somente pode se relacionar com os outros entes e consigo mesmo porque está no mundo. Ele é em um mundo no modo de “ser-em”. Não significa que ele está dentro de algo, mas que ele habita em um lugar. O termo habitar aqui tem um sentido de coabitar, de estar “junto a”; isto é, não é uma relação em que há o mundo e o *Dasein* reside dentro dele, mas mundo e *Dasein* acontecem juntamente em uma relação recíproca. Mundo e *Dasein* se constituem, assim, o ser do *Dasein* “como infinitivo de “eu sou”. Isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença [Dasein] que possui a constituição essencial de ser-no-mundo*”²⁶. Portanto, constitui o *Dasein* estar junto ao mundo e aos outros entes. Enquanto “ser-em”, o *Dasein* percebe o seu ser mais próprio. Ele se percebe lançado no mundo assim como os outros entes. O “ser-em” exprime o seu modo de ser enquanto facticidade (*Faktizität*), enquanto ocorrendo juntamente com o mundo. Já o “ser dentro” constitui o modo concreto das coisas no mundo, o fato concreto no sentido de como alguma coisa é realmente *Tatsächlichkeit* (fatorialidade).

Além de “ser-em”, o *Dasein* também é “ser-com”; ele está sempre com os outros – coisas e *Daseins* – e consigo mesmo. Desse modo, ele nunca está sozinho; a todo momento ele está envolto e se relacionando. Ele se “ocupa” (*besorgt*) com as coisas e se “preocupa” (*fürsorgt*) com os outros *Daseins* e consigo mesmo. Preocupar, aqui, no sentido de cura como cuidado. Cuidado como um manter-se aberto a escolhas, apesar de um já estar situado. Ainda nesse âmbito do relacionar-se, o *Dasein* também se relaciona com o mundo. Contudo, essa relação entre *Dasein* e mundo não se dá como na relação sujeito e objeto. Não é o *Dasein* que dá sentido ao mundo, ele não conhece o mundo como algo diante dele, separado dele. Conhecer o mundo, nessa compreensão, é estar junto dele; isto é, acontecer junto a ele. Portanto, “do ponto de vista ontológico, ‘mundo’ não é a determinação de um ente que a presença em sua essência *não é*. “Mundo” é um caráter da própria presença”²⁷.

O mundo a que se refere Heidegger não é um conjunto de coisas, mas uma estrutura do ser. Ele quer ressaltar o sentido ontológico do mundo. Sua perspectiva pretende colher o mundo como fenômeno em sentido autêntico com algo que se mostra e, ao mesmo tempo, em que se mostra também estrutura. Isto é, o mundo como estrutura constitutiva do *Dasein*.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 100.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 112.

Assim, nessa perspectiva, “mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral”²⁸. Nesse sentido, não dá para dizer: o mundo é. Agindo assim, retoma-se o conceito de mundo como algo diante do sujeito, algo por ele projetado. Diferentemente, nesse contexto heideggeriano, o mundo se configura como horizonte que possibilita o *Dasein* se relacionar com os outros entes e consigo mesmo. Portanto, *Dasein*, entes e mundo estão sempre em movimento. É nesse jogo que o mundo se dá (*es gibt*), que ele acontece. Sendo assim, o *Dasein* em seu relacionar com as coisas e com os instrumentos e ainda, a maneira como as coisas remetem umas as outras constitui o ambiente. Essas relações formam uma rede de significados que abre mundo.

Diante do desafio de tentar compreender o mundo sem cair em um conceito tradicionalmente ôntico de mundo concreto, Heidegger recorre ao seu caráter de ambiente (*Umwelt*) de relações onde um instrumento remete a outro se realizando através de seu uso, da sua instrumentabilidade. E assim sucessivamente, formando um emaranhado de relações que estão na referência do *Dasein* e deste consigo mesmo. Isso constitui a mundanidade do mundo. Ele também ressalta a questão da ausência. Segundo Heidegger, é na carência de algo que se pode perceber toda a dinâmica que envolve a mundanidade do mundo, pois se um determinado instrumento, cujo uso é diário, de repente deixa de funcionar, rompe-se toda uma estrutura já determinada e a mundanidade se mostra. Ou seja, é na falta de funcionamento, falta de sentido que se pode perceber a mundanidade do mundo, porque o instrumento, ao perder a sua significação, rompe a rede de referências do enredado do mundo. Assim, a mundanidade se mostra no conjunto de realizações que remetem ao *Dasein*. Ela “é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo”²⁹.

Apesar dos entes intramundanos estarem em referência ao *Dasein*, novamente não se deve compreendê-los como na relação “sujeito e objeto”. O *Dasein* é a condição de possibilidade desses entes. Ele é um ente que se relaciona com outros, mas ele não é o criador destes. Os entes intramundanos estão referidos uns aos outros, o que Heidegger nomeia de *Bewandtnis*, um ente conformado a outro. Segundo ele,

O ser do manual tem a estrutura da *referência*. Isso significa: ele possui em si mesmo o caráter de *estar referido a*. O ente se descobre enquanto referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 112.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 111.

junto. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura* (N29)³⁰. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência. (...) Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. Dar uma conjuntura constitui a determinação *ontológica* do ser deste ente e não uma afirmação ôntica que sobre ele se possa fazer. Aquilo junto a que possui uma conjuntura é o para quê (*Wozu*) da serventia, o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego³¹.

Assim, uma coisa se conforma à outra não porque tem uma “essência em si”, mas por referência à outra, como no exemplo da cadeira que se conforma à mesa por estar na referência a esta. A conformidade ressalta o aspecto ontológico do ente intramundano. Ele existe porque está na relação com o *Dasein*. O ente intramundano não tem o seu ser no mesmo sentido que tem o *Dasein*. Seu ser está calcado à estrutura ontológica do *Dasein* e nela se estrutura o utilizável. O *Dasein* é o descobridor do *Vorhandenheit*. Apesar de os entes intramundanos somente serem na referência do *Dasein* e ele aparecer como última referência para esses entes, cabe atentar para a estreita linha que separa essa perspectiva da analítica ontológica heideggeriana e um tipo de idealismo. Pois essa relação entre *Dasein* e ente intramundano aludi à relação sujeito e objeto. No entanto, na perspectiva heideggeriana, não é o *Dasein* quem dá significado ao ente intramundano, mas este que se mostra assim na relação. Esse estreitamento com a perspectiva subjetivista, segundo Heidegger, não deve servir de argumento para invalidar seu questionamento.

Esta argumentação, que exige a aceitação dos pressupostos da análise heideggeriana, termina por ressaltar a proximidade da posição de Heidegger com aquilo que ele define como “idealismo”. Em si a acusação de idealismo, declara Heidegger, não deve ser considerada como invalidação da análise; ao contrário, “o terror, hoje muito comum, diante do idealismo é, vendo-o bem, o terror diante da filosofia”. Esta avaliação do idealismo, na época de *Sein und Zeit*, indica os limites dentro dos quais a posição heideggeriana pode aí ser considerada como uma forma de “subjetivismo”, em razão da relação que liga o ente diverso do existente a este último³².

A alusão da relação entre *Dasein* e ente à relação sujeito e objeto ressalta o caráter de carência de sentido que pode ser percebido em ambas as relações. Na relação sujeito e objeto

³⁰“(N29) CONJUNTURA = *BEWANDTNIS* A expressão alemã é um idiotismo. Derivado de *wenden* (Jat. *vertere*) = virar, voltar, volver, passar, verter, *bewenden*, numa construção reflexiva, indica que a situação, o processo ou o movimento de realização já percorreu todo o curso de suas possibilidades de relacionamento, a ponto de se ter instalado num conjunto e, com isso, de dispor do máximo grau de suas virtualidades e recursos. Daí derivou-se o substantivo *Bewandtnis* para designar esse estado de desenvolvimento e evolução. *Ser e tempo* reserva esse substantivo para caracterizar o processo ontológico de possibilitação da integração dos diversos modos de ser no mundo. É um termo de estruturação e, por isso, difícil de encontrar correspondentes latinos. Optou-se pela tradução de conjuntura como a mais próxima correspondência. O verbo, em sua típica expressão reflexiva – *sich bewenden lassen* - foi, por conseguinte, traduzido por deixar e fazer em conjunto”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 569.

³¹HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 134.

³² ARAUJO, Paulo A. *Mundo, Existência e Verdade em Heidegger (1927-1930)*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2009, no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 03. P. 26. (Inédito).

ocorre a carência de sentido por parte do objeto que o recebe do sujeito. O sujeito é aquele criador de sentido. Já na relação entre *Dasein* e ente intramundano há uma “carência ontológica”. Essa carência determina o referir do ente ao *Dasein*. No entanto, não significa que o *Dasein* seja o criador de sentido como na perspectiva subjetivista, mas o *Dasein* atribui significado aos entes intramundanos por necessidade de possibilitar um mundo. Ou seja, o *Dasein* doa significado aos entes formando, com isso, uma rede de significados que constituem o mundo. Nesse sentido, Heidegger recorre ao sentido de significância como pressuposto ontológico para a significação e, a partir disso, diferenciar o significado ontológico doado pelo *Dasein* ao ente do sentido criado pelo sujeito para o objeto. Assim, segundo Heidegger:

Na familiaridade com essas remissões, a presença "significa" para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. O em virtude de significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura. Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de signi-ficar (*Be-deuten*), onde a própria presença se dá a compreender previamente a si mesma no seu ser-no-mundo. Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeutung*). A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si*³³.

Desse modo, a significância (*Bedeutsamkeit*) é a condição de possibilidade do que se encontra no mundo e condição mesmo do próprio encontro. Por meio dela, o *Dasein* se conforma ao ente como condição de possibilidade desse se mostrar, pois em sua perspectiva de ser-no-mundo “junto a”, “em virtude de”, “ser para”, ele possibilita ao ente aparecer.

O *Dasein* enquanto ser-no-mundo, “ser-em”, está na relação. Ele é abertura. Isso porque ele está aberto ao encontro com os outros entes. Essa abertura não é algo externo a ele, mas ele é a própria abertura. Antes de o *Dasein* ser um eu, consciência de si, ele é um ente que está aberto aos outros entes. Ele é sempre e a cada instante abertura, o “aí”

A presença sempre traz consigo o seu pre e, desprovida dele, ela não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. *A presença é a sua abertura*. (...) É preciso explicitar a constituição desse ser. Como a existência constitui a essência desse ente, a frase existencial “a presença é a sua abertura” diz, ao mesmo tempo, que o ser em jogo no ser deste ente deve ser o “pre” de sua presença. De acordo com a tendência da análise, além de se caracterizar a constituição primordial do ser da abertura, é preciso interpretar o modo de ser em que esse ente é *cotidianamente* o pre de sua presença³⁴.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 137 e p. 138.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 192.

Pensar o *Dasein* como “ser-em” é pensá-lo como o ente que, apesar de já lançado em um mundo, preserva a própria abertura onde existente e ente subsistente vêm ao encontro, como um ente que tem o cuidado de “insistir na abertura do ser”³⁵. Assim, o *Dasein* se compreende. No entanto, em que consiste essa abertura do *Dasein*? Este é o próximo passo a ser dado: a análise dos atributos que constituem a abertura do *Dasein*. Essa busca não é pelo conceito de abertura, mas o “como” se dá essa abertura e como ela remete, já em *Ser e Tempo*, para a questão sobre a essência da verdade.

1.3 Da questão do ser à questão sobre a essência da verdade

Em *Ser e Tempo*, especificamente no § 44, “*Presença, abertura e verdade*”, Heidegger apresenta a relação entre as questões do ser e da verdade, trazendo com isso uma perspectiva já da essência da verdade por ele pretendida. Todavia, antes de partir especificamente para o exame da relação entre o caráter de abertura do *Dasein* e a essência da verdade no pensamento de Heidegger, é preciso ainda, uma reflexão sobre a concepção de mundo. Uma vez que o *Dasein* acontece no mundo, é preciso, então, compreender como se dá esse mundo e, a partir disso, colher a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo enquanto “ser em”. E assim, já situado em um mundo, partir para a interpretação de seu caráter de abertura que remete à essência da verdade.

O mundo até aqui compreendido em sua mundanidade, horizonte em que as relações do *Dasein* ocorrem, constitui o ambiente no qual tanto o *Dasein* quanto seu relacionar com os outros acontece. Relações estas que estão em uma rede de referências a ele remissivas. Essa rede lhe possibilita tanto compreender os outros entes que lhe vêm ao encontro quanto compreender a si mesmo. Assim, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* é o “ser-com”, ele compreende os entes intramundanos e é “ser-próprio”, ele se compreende. Ele tanto está na relação consigo mesmo, compreendendo-se ontologicamente, como também na compreensão ôntica que lhe propicia o acesso à compreensão do ser-no-mundo na cotidianidade. Se o *Dasein*, mesmo na cotidianidade, entende os entes intramundanos não somente enquanto simplesmente dados como diante dele e sempre à mão (*Vorhandenheit*), mas também através do seu ser útil, da sua utilidade (*Zuhandenheit*), ele também pode se compreender em um outro ambiente que não só disperso no cotidiano.

O *Dasein*, no dia-a-dia, se compreende emergido entre os outros entes. Assim, a compreensão que ele tem de si se dá por meio da relação com os outros. Ora, nesse ambiente

³⁵ HEIDEGGER, Martin. Introdução a “O que é metafísica?”. *Marcas do Caminho*. 2008. p. 386.

de se reconhecer perdido em meio à multidão, ele é impessoal. “O ser-aí [*Dasein*] cai sob o que Heidegger chama a ditadura do ‘a gente’ (*das Man*)”³⁶. Uma vez imerso no cotidiano, o *Dasein* não age autenticamente, mas conduzido pelo impessoal de maneira inautêntica. Esse impessoal não é alguém ou alguma coisa, mas uma forma de permanecer no geral. O *Dasein* age como “a gente” age. Ele pensa como “a gente” pensa e, assim, responde a tudo como todos na multidão, se isentando de uma postura que o coloque em relação direta ao seu “ser-próprio”.

O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando a presença exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada presença. O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre “foi” quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”. Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém³⁷.

Apesar de ser uma dispersão de si mesmo, essa forma do impessoal não é tomada por Heidegger no sentido negativo. Ela pertence à constituição ontológica do *Dasein* enquanto participante do jogo: autêntico e inautêntico. Assim comenta Alain Boutot: “O ser-aí enquanto caído ou vencido, evita o seu próprio poder ser, e refugia-se no falatório, na curiosidade, ou no equívoco”³⁸. Nesse sentido, esse refugiar-se no modo do impessoal o possibilita reconhecer-se enquanto si mesmo. Ou seja, é devido a sua vivência em meio aos outros que ele pode ser um.

Contudo, o *Dasein* quando volta para si mesmo não se percebe enquanto tal, mas o faz mediado pelo outro. Ele é ser-no-mundo que é “ser-com” e “ser-próprio”. Portanto, ele não acontece sozinho, mas se dá “no” e “com” e, por isso, ele é “ser-em”. Para que se entenda esse “ser-em como tal” é preciso compreender que o *Dasein*, como já foi dito anteriormente, está aberto. Ele é abertura. O *Dasein* é o ser que está aí, é o “Da” (“pre”).

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “pré” de sua presença. Segundo o significado corrente da palavra, o “pré” da presença remete ao “aqui” e “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. “Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pré” da presença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do “pré” da presença, abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão “pré” refere-se a essa abertura

³⁶ ALAIN, Boutot. *Introdução à filosofia de Heidegger*. p. 34.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 185.

³⁸ ALAIN, Boutot. *Introdução à filosofia de Heidegger*. p. 34.

essencial. Através dela, esse ente (a presença) está junto à presença do mundo, fazendo-se presença para si mesmo³⁹.

Nessa abertura, o *Dasein* é ser-no-mundo. Assim, “para o estar-aí ser no mundo equivale [segundo Gianni Vattimo] a ter originariamente intimidade (familiaridade) com uma totalidade de significados”⁴⁰, pois ele está situado no mundo se relacionando com as coisas e consigo mesmo. Como o *Dasein* só é na referência com o mundo e com as coisas, estas também somente o são porque estão em referência umas com as outras em uma rede de significações remetidas ao *Dasein*. No entanto, isso não significa que essa rede é fechada, mas também está na perspectiva da abertura. Enquanto é, o *Dasein* já faz parte da compreensão de mundanidade. Ele pode, depois, pensá-la; porém, antes, ele sempre já é parte dela. Desse modo, ele se comporta e habita, ou seja, ele é ser-no-mundo familiarizado a uma rede de significações e aberto ao encontro com os entes. Mas o que constitui essa abertura? Ou melhor, ontologicamente, como ocorre tal abertura? A abertura é constituída, segundo Heidegger, a partir de três constitutivos ontológicos: a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*).

A disposição é reveladora. Nela, o *Dasein* percebe-se lançado em uma situação que não foi sua escolha e mais ainda, percebe que percebeu essa sua situação. Ele se vê diante da “facticidade” (*Faktizität*) de sua existência, pois se percebe acontecendo juntamente com o mundo no qual foi lançado. Sendo assim, a disposição abre o *Dasein* para o seu ser mais próprio. Ela

É um modo existencial básico em que a presença é o seu pre. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que antes já se abriram⁴¹.

A disposição é um tipo de sentimento, um estado de humor⁴² ou por outros traduzida como uma “tonalidade afetiva”. A tradução de *Stimmung* por humor, como é explicada na nota 42, “empobrece” o sentido que o termo empregado por Heidegger quer expressar. Isso

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 191.

⁴⁰ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 33.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 199.

⁴² Na tradução de *Ser e Tempo* o termo *Stimmung* foi traduzido por humor como é explicado na seguinte nota: “HUMOR = *STIMMUNG* O étimo alemão *Stimme* (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como *Stimmung*, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por “humor” empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que “estado de alma”, “estado de ânimo”. Para fazer aparecer a conotação musical de voz, a tradução valeu-se igualmente da expressão “afinação do humor”, de modo a indicar que o “humor” significa uma estrutura de afinação e sintonização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto estrutura do “humor””. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 573.

porque pode levar ao entendimento de um só modo do sentimento acontecer. Contudo, de acordo com a explicação apresentada na nota, *Stimmung* indica várias maneiras do sentir-se acontecer. Já nos textos de autoria do autor francês Alain Boutot quando traduzidos para o português “a disposição é o humor ou a tonalidade afetiva”⁴³. Essa perspectiva de tonalidade ressalta a condição de estado momentâneo que o termo quer indicar.

O *Dasein*, na disposição, se percebe devedor de um estar lançado em uma situação que não foi sua escolha. Contudo, uma vez lançado, ele escolhe escolher. Nesse estado, o *Dasein* se percebe diante de seu ser mais próprio: ser sempre projeto. Assim, a disposição não é um saber, mas sim, um sentir. Um tipo de sentimento que envolve certa reflexividade. Nela, o *Dasein* não apenas percebe o mundo, mas ele se percebe inserido nesse mundo. Como um sentir que sente o sentir-se situado. Enquanto por um lado, ele tem que ser porque foi lançado, por outro, ele é possibilidade. Ele assume essa situação e se projeta. Sendo assim, é devido a esse estar situado, devido a esse “desígnio” que ele pode, então, projetar-se a partir da execução de suas escolhas.

Uma das maneiras da “tonalidade afetiva” do *Dasein* se manifestar é através da angústia. Nela, tem-se a existência sem véus, nua e crua. Contudo, ela não é uma escolha do *Dasein*. Ele não pode marcar o momento, nem mesmo tem um objeto que o faça se angustiar. Ela surge de repente, no instante, quando ele menos espera pois, a todo o momento, o homem está fugindo de si mesmo. Nesse sentido, segundo Heidegger:

A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo ‘sim, sim’ e pelo ‘não, não’; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo: com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. (...) A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isso ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado.(...) O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência ⁴⁴.

Na angústia, o *Dasein* é capaz de escolher ser totalmente livre e assumir-se plenamente, pois ela arrasta o *Dasein* para si mesmo singularizando-o e colocando-o diante da autenticidade e inautenticidade para que ele possa escolher. Sendo assim, ela retira o *Dasein* da sua decadência. Por ela, ele é tirado do habitual e levado para si mesmo, para sua própria casa. Mas essa casa lhe causa estranheza porque nela ele se vê “propriamente” e não perdido no impessoal. Através da angústia, o *Dasein* se coloca em contato com o nada e transcende

⁴³ ALAIN, Boutot. *Introdução à filosofia de Heidegger*. p. 35.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos filosóficos. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973 p. 240.

aos outros entes. A angústia não se dá por algo determinado como quando se tem medo. O medo tem um objeto, isto é, quando se tem medo é porque se tem medo de algo. Já a angústia não tem objeto. Ninguém se angustia por isso ou por aquilo, mas ela surge do nada. Ela se dá diante do nada. Esse nada, de acordo com o pensamento heideggeriano, é o oposto de tudo que é ente.

O nada não é um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada.⁴⁵

Desse modo, esse nada “autêntico” é pensado em uma perspectiva mais originária enquanto “negação da totalidade do ente”. Ele representa o não-ente, a ausência de sentido. Com isso, ele se diferencia do nada tradicionalmente concebido como uma simples negação. Contudo, apesar de diferentes, nada autêntico e nada não devem ser tomados na perspectiva de compreensão da diferença, pois isso levaria ao entendimento do nada “autêntico” como sendo algo que se difere de outro algo. No entanto, ele não pode ser compreendido como sendo algo porque ele significa nada.

Esse nada não significa o vazio, mas representa, em seu sentido mais originário, o conjunto de possibilidades que circundam o *Dasein*. O contato com o nada se dá através do estar situado, do sentir-se (*Stimmung*) lançado que brota na angústia. Assim, se percebendo como sempre em projeto, o *Dasein* compreende o seu ser e a compreensão se realiza como possibilidade. Ela é, assim, constitutiva do “Da” do *Dasein*. “Compreender [segundo Heidegger] é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial”⁴⁶. Pode-se dizer que o *Dasein* se compreende como um lançado aí que se lança para o futuro. Assim, ele está no jogo, pois ao mesmo tempo em que é um estar lançado, no sentido do “vigor de ter sido”, ele está atualizando uma possibilidade e é projeto, “por vir”. Isso não possibilita pensar em uma conclusão de tais projetos, ou melhor, de uma totalidade de realizações. Sendo um ser que está continuamente se fazendo, projetando-se, o *Dasein* jamais alcançará a sua totalidade.

Longe de buscar alcançar uma totalidade de sentido, a perspectiva da morte, na compreensão de Heidegger, pode ser pensada como a última possibilidade do *Dasein*. Nela, ele se completa e, ao mesmo tempo, deixa de ser, pois quando a morte chega, ele atualiza a

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos filosóficos. *Os Pensadores*. p. 239.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 204 e 205.

sua “última” possibilidade: a possibilidade de não mais existir. Nesse sentido, sendo, o *Dasein* é um ser-para-a-morte. Assim, no conjunto de possibilidades do ser se inclui a morte. O homem sabe que vai morrer. A morte é o poder ser mais próprio do *Dasein* porque é o mais certo. Ela coloca em jogo seu próprio ser. Ela é a possibilidade do não-ser-aí porque, desde o momento de seu nascimento, o *Dasein* já é ser para a morte. Ou seja, o nascer é começar a viver, mas também é começar a morrer. Isso porque, ao nascer, o homem já inicia o seu caminho em direção à morte. Desse modo, enquanto poder ser, o homem não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a extrema possibilidade da impossibilidade da totalidade do *Dasein*. Ela é o seu poder ser insuperável. Segundo Heidegger:

Na presença, enquanto ela é, sempre se acha algo pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio “fim”. O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da presença. Mas o estar-no-fim da presença na morte e, com isso, o ser desse ente como um todo, só poderá ser introduzido, de modo fenomenalmente adequado, na discussão da possibilidade de seu possível *ser* todo, caso se tenha conquistado um conceito ontológico suficiente, ou seja, *existencial* da morte. De acordo com o modo de ser da presença, a morte só é num *ser-para-a-morte* existenciário. A estrutura existencial desse ser evidencia-se na constituição ontológica de seu poder-ser todo⁴⁷.

Na compreensão de Heidegger, a morte faz parte do ser-no-mundo do *Dasein* e ele sabe que caminha para a morte, mas ele a nega se esquivando, perdendo-se no impessoal. Na maioria das vezes, o homem pensa a morte como um evento que não lhe pertence, a morte é sempre do outro e não vai atingi-lo. Porém, essa forma de pensar a morte é uma maneira de fugir dessa possibilidade certa e, através dessas dissimulações, ele, inautenticamente, concebe a morte. Heidegger não trata a questão da morte como um evento sobre-humano, mas ela faz parte da constituição existencial do *Dasein*. Assim sendo, enquanto constitutivo existencial, a morte é revelada ao *Dasein* pela angústia. Ou seja, é no angustiar-se que o *Dasein* percebe-se lançado em um mundo e caminhando em direção à morte.

A angústia da morte não é um tipo de medo. Não é medo da morte, mas da mesma maneira em que a angústia desvenda o Nada, enquanto rol de possibilidades, ela também apresenta a possibilidade da morte. O termo Nada é aqui escrito com “N” maiúsculo chamando a atenção para o sentido proposto por Heidegger enquanto o não-ente. Na angústia, o *Dasein* se compreende aberto ao Nada e diante da possibilidade de sua morte. Na possível impossibilidade de sua existência, o *Dasein* se vê diante do Nada, bem como diante da possibilidade de seu fim. Nesse sentido, o Nada, além de permitir ao *Dasein* o seu projetar,

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 306.

marca, também, a sua existência colocando em xeque tudo o que o *Dasein* realiza ao revelar o seu “ser-para-a-morte”.

Ao compreender, o *Dasein* realiza o seu ser enquanto projeto e, ao atualizar-se na compreensão, ele interpreta. A interpretação é uma forma de realização da compreensão. Ela é uma possibilidade da compreensão acontecer. No entanto, a interpretação aqui solicitada não visa interpretar os entes somente no nível do visível. Na verdade, nessa interpretação, o *Dasein* vai mais a fundo na questão e não fica simplesmente na superfície da proposição. Ele quer interpretar no sentido do “como” e não ficar tecendo juízos como o fez a tradição na concepção metafísica da verdade e que Heidegger questionará no caminho pela busca sobre a essência da verdade. Na perspectiva heideggeriana, a compreensão é um constitutivo ontológico da abertura do *Dasein*. Nela, ele se percebe aberto à apresentação do ente e não somente diante dele.

O homem como ente que tem *logos* tem já disponível uma certa compreensibilidade. No entanto, essa compreensão prévia já foi tomada, ou mesmo encoberta desde os gregos que entendiam o *logos* como uma perspectiva da asserção. A hermenêutica, ao buscar o “como” as coisas acontecem, ultrapassa o “é” e se retira do nível da asserção e do juízo. Por isso, Heidegger quer fazer uma interpretação ao nível de uma hermenêutica, analisando hermeneuticamente a relação do *Dasein* com o mundo no sentido do “como” eles acontecem na mesma referência. A hermenêutica possibilita, com isso, que ele se compreenda como abertura aos outros entes e a si mesmo. Contudo, tomada no nível da proposição, a compreensão pode remeter ao terceiro modo constitutivo da abertura do *Dasein*: o discurso (*Rede*).

Três são os significados do termo proposição expostos por Heidegger: “demonstração, predicação e comunicação”. A proposição no modo de comunicação, no sentido de “dizer e fala”, aproxima essa análise do sentido ontológico do discurso:

Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido: Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do pre, a fala é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-

mundo, ela também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente *mundano*⁴⁸.

No discurso, o *Dasein* tem a possibilidade de articular o que compreende. Esse discurso é aqui analisado não enquanto fala no sentido de linguagem, como uma língua falada, mas uma linguagem mais originária. A língua expressa perde a acepção originária e se torna uma forma derivada, pois a palavra, ao ser pronunciada, fixa um só sentido. Dentro dessa perspectiva, o exemplo do poeta ilustra esse entendimento, pois ele busca através de sua poesia expressar o seu sentir, mas ao fazê-lo, ele perde a dinâmica do sentimento. E assim, ele tenta dizer o não dito. O tempo todo, ele está em combate para trazer à luz um sentido mais originário da linguagem. No entanto, ao encontrar um vocábulo que expresse esse indizível, ele cristaliza o sentido. Ele fixa em palavras algo que deve ser sentido e experienciado. Desse modo, segundo Heidegger, “a libertação da linguagem dos grilhões da gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar”⁴⁹.

A busca por um entendimento dos modos constitutivos da abertura do *Dasein* na sua autenticidade, de seus constitutivos ontológicos foi o caminho até aqui percorrido, no entanto, o *Dasein* não habita a todo o momento a sua autenticidade. Ele vive seus instantes de abertura, mas, em seguida, ele retoma o seu cotidiano. Ele cai na vida. Por isso, ele está no jogo entre ser autêntico e ser inautêntico. Sendo inautêntico, como ele se comporta diante desses modos ontológicos de sua abertura? E ainda, como no cotidiano esses modos ontológicos da abertura são estruturados?

Em sua analítica, o *Dasein* é percebido, sempre, na decadência. Porém, ao mesmo tempo em que ele se compreende decadente, ele projeta. Isso é ser autêntico. Já imerso no cotidiano, ele é inautêntico e permanece perdido na impessoalidade. Assim, ao buscar uma associação entre o que abre o *Dasein* para o seu ser próprio e o que o devolve ao seu ser impróprio, pode-se dizer que se o discurso abre o mundo, o falatório fecha um sentido e põe o *Dasein* no impessoal. Do mesmo modo ocorre na compreensão que também abre o *Dasein* ao ser mais próprio. Em contrapartida, se essa compreensão permanece no âmbito apenas da visão, do “olhar curioso”, sem aprofundamento, ela coloca o *Dasein* na inautenticidade, permanecendo no âmbito da proposição. E a abertura que se deu por meio da compreensão é configurada como curiosidade. Esta

[...] se ocupa em providenciar um conhecimento para simplesmente ter-se tornado consciente. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 223 e 224.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *Marcas do caminho*. p. 327.

impermanência no mundo circundante das ocupações e a *dispersão* em novas possibilidades, fundam a terceira característica essencial desse fenômeno, que chamamos de *desamparo*. A curiosidade está em toda parte e em parte nenhuma. Este modo de ser-no-mundo desvela um novo modo de ser da presença cotidiana em que ela se encontra constantemente desenraizada.⁵⁰

Outra maneira de o *Dasein* se comportar diante do aberto que a compreensão lhe traz é a ambigüidade. Nela, ele se perde em meio ao que se compreende na abertura e o que se diz do compreendido. Nesse sentido, “a presença é e está sempre ‘por aí’ de modo ambíguo, ou seja, por aí *na* abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece”⁵¹.

Nessa ambigüidade, o *Dasein* habita o mundo convivendo com esse ser-próprio e ser-impróprio, em meio ao falatório e na abertura ontológica de sua existência. No entanto, apesar dessa ambigüidade, há uma unidade e é a cura (*Sorge*) que unifica esses modos constitutivos do ser do *Dasein*.

A cura possibilita ao *Dasein* uma compreensão de si, um entendimento da sua constituição enquanto ser lançado e poder-ser. Ela permite que o *Dasein* se compreenda no jogo da inautenticidade e autenticidade. Através dela, ele se “sente”, dispõe-se na abertura, no seu “*Da*” e, assim, se “compreende”, compreendendo que, apesar de estar lançado, ele pode optar por realizar projetos. Nesse sentido, a verdade aparece, pois a abertura ontológica do *Dasein* permite-lhe perceber a essência da verdade em um sentido outro que não o tradicional. O *Dasein* se compreende como ser descobridor. Aquele que na abertura ontológica descobre os entes intramundanos. A relação dele com os entes é de descoberta. Na cura o *Dasein* atualiza a possibilidade de ser descobridor de uma verdade. Assim, na abertura

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. *Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade (...)* Descobrir é um modo de ser-no-mundo. (...) Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente “verdadeira”. *A presença é e está na verdade*⁵².

Ora, se o *Dasein* é e está na verdade, pode-se concluir que no modo do impessoal ele está diante, postado perante uma verdade que é entendida metafisicamente como “a verdade”. Nesse sentido, lançado no mundo ele atualiza uma possibilidade em detrimento de outras. Essa possibilidade que ele realiza em seu cotidiano o coloca diante de uma verdade fixada e objetivada por uma proposição. A verdade, então, é somente essa ditada pela asserção.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 237.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 239.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 291.

Contudo, nessa perspectiva ontológica, ao optar o *Dasein* deixa encoberto um rol de outras possibilidades que ele não escolheu; portanto, algo fica perdido. Este encoberto é a não-verdade. Assim, além de estar na verdade, o *Dasein* “em sua constituição de ser, a presença é e está na ‘não-verdade’ porque é, em sua essência, decadente”⁵³. No entanto, ao se fixar a uma única verdade, ele esquece as outras possibilidades que deixaram de ser atualizadas no momento em que ele escolheu uma possível. Desse modo, conclui-se que, essencialmente, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo reside na abertura, aberto à verdade e à não verdade.

Assim, partindo dessa perspectiva que toma o *Dasein* aberto à verdade e à não-verdade, o próximo capítulo buscará analisar a questão da verdade interpretada pelo pensamento heideggeriano.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* p. 293.

CAPÍTULO 2: A ESSÊNCIA DA VERDADE E A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA ALEGORIA DA CAVERNA

2.1 O sentido tradicional de verdade

Partindo da compreensão de verdade já anunciada no capítulo anterior e que tem como horizonte a obra *Ser e Tempo*, esta pesquisa passará à análise da essência da verdade buscada pelo pensamento heideggeriano. Apesar de se estar partindo do que foi interpretado em *Ser e Tempo*, isso não significa que a questão da verdade para Heidegger tenha sido questionada somente nesse período. Tal questão sempre esteve presente no pensamento do autor enquanto questionamento do ser, pois questionar pelo sentido do ser já significa trilhar um caminho que habita o horizonte de sua verdade.

Em sua busca pela “verdade” da verdade, Heidegger retoma o termo no âmbito de sua origem como *aletheia*⁵⁴ Essa concepção de verdade pretendida por Heidegger ressalta o caráter de desvelamento que mantém um velamento característico do termo grego. Assim,

Se traduzimos a palavra *aletheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, essa tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade do enunciado, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra em um recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal modo que a adequação representativa dele receba a medida⁵⁵

No caminho para esta interpretação é necessário, segundo Heidegger, fazer uma ontologia fundamental e através desta colher um sentido mais originário para a essência da verdade. A partir disso, pode-se então, captar o acontecer dessa essência no sentido clássico do termo

⁵⁴ “Aletheia é o termo grego para ‘Verdade, veracidade, honestidade, sinceridade’. Alethes é ‘Verdadeiro; sincero, franco; real, atual’. Há também um verbo, aletheuein, ‘falar Verdadeiramente etc’. Estas palavras estão relacionadas a lanthanein, e a forma mais antiga, lethein, ‘passar despercebido, não ser visto, e lethe, ‘esquecer, esquecimento’. Em grego, uma inicial a é em geral privativa, como o prefixo latino in- ou o germânico un-. (O ‘alfa privativo’ ocorre em muitas palavras derivadas do grego: ‘anônimo’, ‘ateísmo’ etc.) Alethes, aletheia são geralmente aceitos como sendo a-lethes, a-letheia, ou seja, ‘não escondido ou esquecido’, ou aquele que ‘não esconde nem esquece’”. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 4-5.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Vozes. 2008. p. 200 e p. 201.

aletheia, como desvelamento e velamento, e o que esta possibilita entrever. Nesse sentido, não sendo por meio dela, da ontologia, corre-se o risco de cair na repetição do modo como faz a tradição concebendo um pensar metafísico que toma a verdade somente em sua apresentação como concordância. Nesta concordância, a verdade toma o sentido de adequação do enunciado ao objeto. Desse modo, seguindo os passos do pensar heideggeriano que busca através do ente chegar ao ser, isto é, através do que se mostra captar o que o possibilitou, também a questão da verdade buscará por meio da verdade que se apresenta, em seu sentido tradicional, chegar a outro sentido mais originário. Longe de qualquer destruição, o pensar heideggeriano sobre a essência da verdade não pretende suprimir o conceito de verdade que se constitui com a metafísica, mas tenta colher outra possibilidade. Portanto, há uma recusa da verdade como concordância, no entanto, isso não significa a extinção de toda uma tradição, mas sim, o pensar sob uma outra ótica.

Não existe busca sem objeto a ser buscado. Ninguém procura por aquilo que não conhece, ou seja, quando se está à procura de alguma coisa, é porque esta já se fez presente de algum modo. Sendo assim, quando Heidegger busca por outro sentido de verdade, não o faz como descoberta de algo novo, mas se ele procura é porque este já se mostrou de alguma forma a ele. Desse modo, se é um sentido mais originário de verdade que Heidegger quer encontrar, e este a partir da verdade que se apresenta, é necessário antes buscar um entendimento de como acontece este outro sentido mais originário que o autor propõe. Assim, na busca pelo sentido mais originário do termo *aletheia*, Heidegger procura, através da análise do fragmento 16 de Heráclito, uma aproximação do pensamento originário. Segundo o fragmento: “Τό μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita (declina)?”⁵⁶. O termo que finaliza e que ambienta a pergunta de Heráclito é: λάθοι *láthoi*. Vinda de *lantháno*⁵⁷ que em “aoristo, *élathon*, ἔλαθον, significa – eu me mantenho encoberto”⁵⁸. Heráclito, ao levantar tal questionamento, segundo Heidegger, não o fazia compreendendo no mesmo ambiente como pensa a tradição

⁵⁶ A versão traduzida do fragmento 16 de Heráclito usada nesta dissertação ressalta, em nota explicativa, questão da diferença de alguns termos empregados na tradução do fragmento: “Heidegger cita a tradução do fragmento 16 feita por Diels. A tradução de Diels é no original: ‘*Wie kann einer sich bergen vor dem, was nemmer untergeht?*’ Citamos em português a tradução de E. Carneiro Leão, in *Heráclito. Fragmentos*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1980. Cf. igualmente *Heráclito* de Martin Heidegger, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1998. Heidegger traduz o fragmento, nessas preleções sobre Heráclito, da seguinte forma: ‘Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina’. (N. da T.)”. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. Vozes. Rio de Janeiro. 2001. p.229.

⁵⁷“Λανθάνω estar oculto, escapar ao alcance de alguém”. ISIODRO PEREIRA, S.J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A. I., 1998. p. 342.

⁵⁸HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. p. 231.

metafísica, em que o homem descobre o ente na sua totalidade, pois é ele quem dá sentido ao ente. Contrariamente, nessa interpretação heideggeriana, Heráclito “considera a relação do homem com ‘o que nunca declina’ e pensa o homem a partir dessa relação”⁵⁹. Ou seja, o fragmento ressalta a relação do homem com o ente que nunca se mostra totalmente, algo sempre se mantém escondido.

Entender essa relação entre o *Dasein* e o seu ser é compreender a significação que Heidegger quer ressaltar de tal fragmento enquanto “descobrimento e encobrimento, não enquanto dois acontecimentos distintos e reunidos por uma simples ordem sucessiva, mas como um e o mesmo acontecimento”⁶⁰. A partir dessa exposição sobre a interpretação heideggeriana do fragmento 16 de Heráclito, evidencia-se o sentido do termo *aletheia*, desvelamento que mantém um velamento, que Heidegger pretende empregar para a sua interpretação da essência da verdade. Desse modo, pode-se interpretar que na estrutura do termo *aletheia* está também a *lethe*, preservando o sentido de encobrimento. Juntando-se a este termo a partícula “a” como prefixo de negação, tem-se uma negação daquilo que está coberto, portanto, o descoberto. Seguindo essa interpretação, compreende-se o sentido de verdade como desvelamento que mantém o velamento. Assim, uma vez esclarecido o termo *aletheia* no âmbito do pensamento clássico, como propõe Heidegger, passa-se, munido de tal sentido, ao questionamento do conceito tradicional de verdade como caminho para captar a essência da verdade em um horizonte mais originário.

O sentido tradicional da essência da verdade está ancorado em três teses: “1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como ‘concordância’.”⁶¹. Sendo assim, a verdade está assentada na concordância entre o intelecto e o objeto. Em *Ser e Tempo*, o *Dasein* aparece como o descobridor da verdade. Ele, enquanto ser-no-mundo, descobre o ente e a verdade aparece. Essa característica de ser descobridor é um modo de ser do ser-no-mundo. A estrutura ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo possibilita a descoberta do enunciado. É esse elemento da descoberta como fundamento ontológico que Heidegger quer ressaltar como sendo a possibilidade de compreender a verdade em um modo mais originário. Portanto, no período de *Ser e Tempo*, a verdade mais

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. p. 235.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. p. 238.

⁶¹ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Rio de Janeiro: Vozes. 1993. P. 184 e p. 185.

originária está na possibilidade da descoberta que, no aberto do enunciado, desvenda o ente. Assim,

O conceito de verdade está ligado ao caráter revelador do *Dasein*, ao caráter do *Dasein* enquanto ele é o *aí*, isto é, o lugar em que algo se abre, se possibilita, em que algo pode aparecer e, ao mesmo tempo, o caráter de verdade se liga ao caráter de *ser-descoberto* do ente intramundano. Quer dizer, as proposições que se fizerem sobre o ente intramundano se fazem sobre o fundo que é próprio da existência, que é próprio do *ser-aí*, que é próprio do caráter de revelação do *ser-aí*.⁶²

A verdade pensada tradicionalmente como concordância é compreendida como um adequar do juízo, dito pelo sujeito, e o objeto ao qual ele faz referência. Nessa perspectiva, o caráter de descoberta não é levado em consideração, mas simplesmente a concordância entre sujeito e objeto. Todavia, é através do enunciado que o sujeito descobre o ente em si mesmo. Portanto, na perspectiva metafísica da verdade como concordância, o ente é descoberto. Essa concepção, mesmo que permanecendo no horizonte do simples acordo, não impede a interpretação da verdade mais originária, pois ao enunciado pertence o caráter de desencobrimento. Assim, Heidegger ainda considera a validade da concordância, porém ela não é a mais originária. A verdade no sentido de descoberta é abafada pela verdade como simples concordância. Isso não significa que uma seja mais verdadeira que outra, mas que a primeira possibilita a segunda. A questão é que o pensamento metafísico toma a segunda como sendo a única verdade e esquece que, em uma perspectiva ontológica, a verdade não se mostra na totalidade. Por isso, Heidegger não descarta, mas refuta a interpretação tradicional da essência da verdade, pois reconhece a sua necessidade existencial, uma vez que é através dela que ele busca outro sentido mais originário. Contudo, a terceira tese, que caracteriza a verdade tradicional e que atribui a Aristóteles a constituição das duas primeiras, é considerada por Heidegger um erro. Nesse período de *Ser e Tempo*, segundo ele:

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o *λόγος* é o modo de ser da presença, que pode ser descobridor ou encobridor. Essa *dupla possibilidade* é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do *λόγος*, pois este é o relacionamento que *também pode encobrir*. Como nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de “estender” o conceito de verdade do *λόγος* para o puro *νοεῖν*. A “verdade” da *αἴσθησις* e da visão das “ideias” é o descobrimento originário. E apenas porque a *νόησις* primariamente descobre é que também o *λόγος* enquanto *διανοεῖν* pode ter função de descoberta⁶³.

Essa interpretação heideggeriana do pensamento aristotélico, considerada por vezes como uma destruição, é aqui entendida no âmbito do próprio caminhar do pensamento do autor

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006. p. 289.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 297.

enquanto retorno ao que já foi pensado para colher uma outra possibilidade de pensar. Sendo assim, pode ser considerada como uma “apropriação produtiva”⁶⁴.

As primeiras aproximações entre Heidegger e Aristóteles ocorrem já desde os estudos sobre Husserl, a partir do qual ele apreende que “o juízo não era o lugar originário da verdade”⁶⁵. Husserl percebe a existência de uma distinção entre a verdade da proposição e a verdade da intuição⁶⁶ (*Anschauungswahrheit*) considerando esta última como sendo a mais originária. A partir da distinção intuída por Husserl, Heidegger percebe haver uma outra distinção entre verdades. Para ele, a verdade mais originária difere da perspectiva husserliana da verdade da intuição, uma vez que Husserl está preocupado com a questão da essência. Ele visa captar a essência do fenômeno quando este acontece, no momento em que ele se apresenta. Diferentemente, Heidegger, em sua perspectiva hermenêutica, quer colher o fenômeno enquanto acontecendo e não já preso na sua apresentação. Ele quer percebê-lo no dinamismo em que se dá o seu ocorrer. Por isso, para ele, a verdade mais originária não é a verdade da intuição.

A partir da leitura da dissertação de Brentano (*Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles, 1862*), Heidegger analisa o pensamento aristotélico buscando, através dos quatro significados fundamentais do ente⁶⁷ expostos por Brentano, chegar à essência da verdade. No entanto, o pensamento brentaniano privilegia o ente tomando-o na categoria de substância e concebendo-o como sendo o verdadeiro. Com isso, ele permanece no horizonte do pensamento tradicional. Para além dessa interpretação de Brentano que elege o ente como verdadeiro, a análise dos significados do ente possibilita a Heidegger uma aproximação do pensamento aristotélico no âmbito da questão da verdade. No curso sobre Lógica, (1925/26)

⁶⁴ “*Appropriazione produttiva*”. VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar* 34, 2002. p. 74.

⁶⁵ “*Il giudizio non è il luogo originario della verità*”. VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar*. p. 77.

⁶⁶ Para desenvolver a distinção entre essas verdades – da proposição e da intuição – Husserl compreende que “a intuição (*Anschauung*) pode ser individual, mas esta intuição pode transformar-se – não empiricamente, mas como ‘possibilidade essencial’ – em uma visão essencial (*Wesensschauung*). O objeto desta última é uma pura essência ou *eidos*, desde as mais elevadas categorias até o mais concreto. A visão essencial (intuitiva) pode ser adequada ou inadequada, segundo seja mais ou menos completa (o que não corresponde necessariamente a sua maior ou menor claridade e distinção). A intuição essencial (*Wesensschauung*) capta uma pura essência a qual é ‘dada’ a legítima (*dicha*) intuição. A intuição categorial é para Husserl a intuição de certos conteúdos não sensíveis tais como estruturas ou números. As diferentes classes de ‘visões’ de essências são equivalentes a distintos tipos de ‘intuição categorial’”. FERRATER M., José. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. p. 990 .

⁶⁷ Os quatro significados fundamentais do ente segundo o pensamento aristotélico: “O ente por si ou por acidente (on kath’hauto e kata symbebekos); 2) o ente segundo as categorias (on kata ta schemata ton kategorion); 3) o ente segundo o ato e a potência (on energeia e dynamei); 4) o ente como o verdadeiro (on hos alethes). Tradução pessoal da seguinte passagem: 1) *l’ente per sé o per accidente (on kath’hauto e kata symbebekos)*; 2) *l’ente secondo le categorie (on kata ta schemata ton kategorion)*; 3) *l’ente secondo l’atto e la potenza (on energeia e dynamei)*; 4) *l’ente come vero (on hos alethes)*”. VOLPI, Franco. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar*. p. 78.

Heidegger tece sua análise sobre a verdade refletindo sobre algumas teses de Aristóteles que têm o *Dasein* como referência, entre elas:

1) distingue na linguagem (*logos*) a dimensão semântica (*semainein*), isto é, a significatividade própria de todo tipo de discurso, da dimensão apofântica (*apophainesthai*) (...); 2) a procura do fundamento ontológico da predicação e de sua característica peculiar (...); 3) qual seria o fundamento ontológico do desencobrimento⁶⁸.

Ora, se é atribuído a Aristóteles o sentido corrente de verdade como concordância entre juízo e coisa e se Heidegger, em um primeiro momento, não corrobora tal interpretação, busca-se então, um entendimento de como ele embasa sua reinterpretação para demonstrar que o sentido tradicional de verdade não deve ser atribuído ao pensamento aristotélico. Em uma primeira aproximação, Heidegger busca interpretar a questão do enunciado partindo de sua característica de discurso. Partindo da compreensão aristotélica de *logos* como discurso apofântico, Heidegger recolhe a característica do discurso como sendo aquele que revela e que apresenta aquilo do que se discursa como um “deixar e fazer ver” daquilo que se quer dizer. Desse modo, o *logos*, entendido como discurso possibilita a descoberta do mundo porque o revela ao homem como horizonte de compreensão. Portanto, na interpretação heideggeriana de Aristóteles, a linguagem, em um sentido ontológico, é concebida como ponte entre o homem e o mundo. Nela o homem descobre o mundo.

O ser junto ao ente intramundano, a ocupação, é descobridor. A fala, porém, pertence essencialmente à abertura da presença. A presença se pronuncia; *se* – enquanto ser-descobridor para o ente. É no enunciado que ela se exprime como tal sobre o ente descoberto. O enunciado comunica o ente no modo de sua descoberta. Na percepção, a presença que percebe essa comunicação traz a si mesma para o ser-descobridor com referência ao ente discutido. Naquilo sobre o que o enunciado se pronuncia está contida a descoberta dos entes⁶⁹.

Sendo assim, o *logos* apofântico é aquele discurso articulador da estrutura existencial do ser-no-mundo. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo fala e ao fazê-lo, ele descobre mundo. Enquanto discurso, o *logos*, deixa ver aquilo que se quer dizer e a linguagem faz a ponte entre homem e mundo. Essa relação do homem com o mundo através da linguagem é ontológica e anterior a qualquer predicativo. Por isso, antes de enunciar um juízo, o *Dasein* já está na linguagem (*Sprache*), ela lhe constitui, pois participa de sua estrutura existencial. Nessa perspectiva, longe de um simples proferir de palavras, a linguagem é um constitutivo ontológico do *Dasein*.

⁶⁸ “Distingue nel linguaggio (*logos*) la dimensione semantica (*semainein*), cioè la significatività propria di tutti i tipi di discorso, dalla dimensione apofantica (*apophainesthai*)(...) alla ricerca del fondamento ontologico della predicazione e del suo carattere peculiare (...) quale sai il fondamento ontologico del fenomeno dello scoprimento”. VOLPI, Franco. *Enraonar*. p. 79.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 294 e p. 295.

Contudo, a linguagem quando transportada para o seu sentido derivado, como simples proferir de palavras, se distancia de sua perspectiva ontológica, declina fixando-se no enunciado. Assim, a verdade é tomada somente a partir desse ente apresentado e aquilo que o possibilitou fica esquecido. É desse modo que ocorre com o sentido tradicional de verdade que se baseia no discurso apofântico. Tal discurso é fixado somente no sentido do proferido ficando a perspectiva de ligação entre o homem e mundo perdida. Portanto, a tradição toma esse discurso somente no âmbito do falatório, como enunciados de juízos verdadeiros ou falsos, fixa o enunciado sem dar conta do que o possibilita e esquece que esta é uma forma derivada daquela concepção que pensa o discurso como descoberta de mundo. Na concepção tradicional de verdade, a concordância do enunciado é o que importa.

Com o pronunciamento do enunciado, a descoberta dos entes volta-se para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, torna-se uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectus et res).⁷⁰

Agindo assim, o pensamento metafísico delega a Aristóteles a tese de que no discurso apofântico, o juízo verdadeiro é aquele que concorda o enunciado ao seu objeto; portanto, “o juízo é o lugar da verdade”. Contudo, segundo Heidegger, isso não procede, pois ao perceber o discurso apofântico como descobridor seja da verdade ou da falsidade, mas descobridor de mundo, Aristóteles deixou aberta a possibilidade de se aproximar o *logos* apofântico da *aletheia*.

Em uma anotação relativa a esta parte do texto da preleção, Heidegger especifica que ἀληθεύειν deve ser entendido, de um lado, como uma possibilidade do *Dasein*, por esta via determinado em seu ser; de outro, ἀληθεύειν deve ser entendido como diálogo (*Dialog*), como modo de investigação e via de acesso às coisas [HEIDEGGER. *Platon: Sophistes*. P. 611]. ἀληθεύειν é, com efeito, nada mais que o termo que designa o “orientar-se no mundo” por parte do *Dasein*, e as suas formas são modificações de tal orientar-se⁷¹.

Sendo assim, nessa perspectiva de verdade, a proposição diz o ente no modo de ser descoberto. Esse ser-descobridor (*Entdeckend-sein*) é possibilitado pelo *Dasein* no seu modo existencial de ser-no-mundo. Pensar o juízo como sendo o lugar da verdade, onde a concordância entre o enunciado e a coisa representa a verdade tradicional é permanecer no âmbito de uma verdade derivada. Se essa enunciação for compreendida como descoberta da

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 296.

⁷¹ ARAUJO, Paulo A. *Mundo, Existência e Verdade em Heidegger (1927-1930)*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2009 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 05 p. 42 (Inédito).

coisa pelo *Dasein*, como algo que se dá antes do juízo, pode-se, então, perceber a noção originária da verdade proposta por essa interpretação.

Para além de um simples acordo entre partes, o termo concordância pode ser compreendido em um âmbito anterior a esse acordar. Em seu sentido comum, o termo explicita a concordância ou harmonia entre partes; conseqüentemente, pode-se perceber o relacionar dessas partes. Sendo assim, a concordância é uma relação; todavia, nem toda relação é de concordância. Por isso, em sua interpretação, Heidegger usa o exemplo de uma seta para apontar o sentido de concordância que ele pretende demonstrar. Ela, a seta, assinala para algo, mas não necessariamente concorda com esse algo. Ela apenas sinaliza a ele. Assim, a concordância compreendida no contexto do relacionamento entre o objeto e seu enunciado não pode ser pensada no sentido do “é”, ou seja, como uma definição em que o enunciado se iguala ao objeto. Diferentemente, ela deve apontar para o objeto ao qual está em relação sem se tornar o próprio objeto, mas esse apontamento do enunciado possibilita perceber o acontecimento desta relação. Para isso, é preciso compreendê-la em uma interpretação hermenêutica no sentido de um “assim como”. Percebendo assim, o como acontece essa relação de concordância entre o enunciado e o objeto. Para se questionar sobre a verdade do ser não se pode ficar no nível da enunciação, mas deve-se ir além. Um além que visa um pensar anterior, anterior à predicação e que possibilita a relação entre a coisa e seu predicado. Um pensar que está situado no horizonte ontológico. Na verdade, a tradição não pensa a relação que subsiste entre a coisa e o juízo. Ela compreende a relação como separada em pólos onde de um lado está o enunciado e de outro o objeto, e o que permite a ponte entre eles permanece sem questionamento. E, a partir disto, o sentido tradicional de verdade encobre o sentido mais originário.

O enunciado é *verdadeiro* significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” (ἀπόφανσις) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor* [*Entdeckend-sein*]. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)⁷².

Retomando a questão da atribuição do sentido da verdade tradicional a Aristóteles, pode-se concluir que o filósofo grego, ao conceber o critério de ser descobridor ao *logos* apofântico, ele, segundo Heidegger, habitou o âmbito da verdade originária, uma vez que, nessa perspectiva, a verdade mais originária está ancorada no descobrimento do ente pelo *Dasein*, como conclui Heidegger em *Ser e Tempo*. “Da interpretação ontológico-existencial

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 289.

do fenômeno da verdade resultou, portanto: 1. Verdade no sentido mais originário é a abertura da presença a qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. A presença é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade”⁷³. Heidegger interpreta que Aristóteles percebeu a conexão originária entre verdade e o ser do homem porque compreende a existência do *logos* apofântico como descobrimento. Sendo assim, mesmo que ele tenha permanecido no horizonte do acordo do enunciado, mesmo que tenha ficado no âmbito do sentido derivado da verdade, mesmo que não tenha captado a verdade como abertura, ainda assim não deve ser atribuído a ele o sentido tradicional de verdade. Isto porque a compreensão originária funda a derivada e se Aristóteles se encontra na compreensão derivada, então, ele também habita a originária. Desse modo, é compreensível pensar que apesar de Aristóteles não ter chegado à verdade mais originária, ainda assim, ele não fecha os caminhos para esse horizonte mais originário.

Até aqui, compreende-se que a concepção de verdade mais originária é contemplada no sentido do descobrimento do ente pelo *Dasein*, no aberto do enunciado. Portanto, antes do acordar entre enunciado e objeto, o *Dasein* já se coloca na relação com o objeto, uma relação de descobrimento. No entanto, essa interpretação ainda permanece em solo metafísico porque pode levar a uma interpretação no âmbito da perspectiva subjetivista em que o *Dasein* funciona como fundamento para a verdade. A partir disso, é ele, e não o ser, quem possibilita o descobrimento. Contudo, o *Dasein* é o descobridor da verdade e não o seu detentor.

Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de presença. Será que essa relatividade significa que toda verdade é “subjetiva”? (...) É apenas porque “verdade” como descobrimento é um modo de ser da presença é que ela se acha subtraída ao arbítrio da presença. [...] Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas é ela que torna ontologicamente possível que nós sejamos de modo a “pressupor” alguma coisa. A verdade possibilita pressuposições⁷⁴.

Quando se descobre alguma coisa já se pressupõe a existência desta, isso porque não há como descobrir algo que não existe. O descobrir é compreendido como o encontrar com algo que ficou perdido. É desse modo que o *Dasein* descobre a verdade. Ele a descobre porque ela já “existe” e isso, sem que ele a tenha criado para descobri-la em seguida. É este encontro com o sentido de verdade mais originário que fica sem desenvolvimento no pensamento metafísico que esta dissertação pretende alcançar.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 294.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 298 e p. 299.

2.2 A virada (*Kehre*) no pensamento para buscar a essência da verdade

Mesmo buscando por um sentido de verdade mais originário, isento dos pressupostos metafísicos, em *Ser e Tempo*, a verdade tomada como abertura na qual o *Dasein* descobre os entes intramundanos ainda permanece vinculada à metafísica. Isso porque toma o *Dasein* como fundamento da verdade ao colocá-lo como o seu descobridor. Isso evidencia quão difícil é esse questionamento. A busca pela essência da verdade em uma ambiência mais originária não é simplesmente uma troca de palavras, mas requer um esforço do pensamento em se desapegar de pré-conceitos incrustados na tradição. Apesar da exigência de desapego da metafísica, isso não significa a troca desse modo de pensar por outro, mas é seguir neste mesmo que se apresenta, como metafísico, em busca de outro mais originário. Portanto, o caminhar para a essência da verdade no sentido de *aletheia* se dá sob a via da verdade como adequação.

Com base no que já foi visto da verdade tradicional, enquanto anuncia o ente, ela abre a possibilidade de o *Dasein* ser o seu descobridor. Pois “a ‘verdade’ mais originária é o ‘lugar’ do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor)”⁷⁵. Contudo, apesar dessa outra perspectiva mais originária para a essência da verdade, ainda permanece a possibilidade do questionamento de uma posição subjetivista do pensamento heideggeriano, uma vez que coloca a essência da verdade ainda subordinada ao *Dasein*.

O filósofo quer dizer com isto, em poucas palavras, o seguinte: discutir essência enquanto manifestação, enquanto o aparecer da verdade é ainda dar um papel ao *Dasein* como alguém que é tão poderoso como o sujeito. Porque ele abre o espaço onde as coisas se dão. Ele é o projeto, ele, o *Dasein*, compreende. Então ocupa ainda um lugar do sujeito, mesmo que um sujeito dotado de uma falta imensa; porque é um sujeito sem apoditicidade, sem transparência, sem absolutidade⁷⁶.

Esta é a questão que embasa a análise do sentido de fundamento apresentada no texto de 1929, *A essência do fundamento*. Assim, interpretar a questão do fundamento na perspectiva heideggeriana configura-se em um ponto essencial para o pensamento do autor que, enquanto coloca o *Dasein* como fundamento para a essência da verdade, deve então, questionar-se no sentido do quê, aqui, pode ser tomado como fundamento. “‘Fundamentar’

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 297.

⁷⁶STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit.* p. 193.

não será aqui no sentido estreito e derivado da demonstração de proposições ôntico-teoréticas, mas em uma significação fundamentalmente originária”⁷⁷.

Nesse sentido, mesmo que pensando a verdade no sentido de adequação como sendo uma articulação do ser-no-mundo, isto é, mesmo levando-a a uma perspectiva ontológica como constitutiva da estrutura existencial do ser-no-mundo, ainda assim permanece uma lacuna entre *Dasein* e ente, entre o que é descoberto e o descobridor. Sendo o ente subsistente, “carente ontologicamente”, sua existência é sempre dependente do *Dasein*. É ele quem descobre o ente e a verdade, então, acontece. Todavia, o ente subsistente, ao depender do *Dasein* por sua “carência ontológica”, retira a possibilidade de uma perspectiva objetiva que pensa a verdade no âmbito do ente subsistente e a coloca no horizonte do *Dasein*, proporcionando, com isso, uma interpretação subjetiva. No entanto, apesar de passar a interpretar ontologicamente a verdade, essa perspectiva, ainda assim, continua aberta a um sentido metafísico. Isso porque mantém um distanciamento entre o *Dasein* e o ente diverso dele. Desse modo, o esforço do pensamento está em como pensar a verdade percebendo-a como separada em dois pólos. De um lado, o *Dasein* e de outro, o ente subsistente sem pender para nenhum dos lados, nem objetivo e nem subjetivo, mas tomando ambos juntamente como um acontecimento mútuo e único. Sendo assim, a tarefa que o pensamento heideggeriano se propõe depois de *Ser e Tempo* é de como pensar essa separação sem fixar um dos lados.

Ora, se a concepção de verdade até aqui interpretada se encontra ainda no âmbito da subjetividade é porque o *Dasein*, na sua estrutura existencial de ser-no-mundo, aparece como o fundador dos entes intramundanos. E se é exatamente dessa perspectiva subjetivista que Heidegger quer se desviar, é preciso, então, buscar uma outra compreensão que permita conceber a relação *Dasein* e ente sob outro contexto compreensivo que não o da tradição. A subjetividade pensada livre de seu sentido moderno aponta para uma interpretação de “fundamento” também diversa da metafísica. Assim, o pensamento heideggeriano segue o caminho em direção à “fundamentação” de uma essência da verdade mais originária e livre dos percalços metafísicos.

No texto *A essência do fundamento*, Heidegger inicia seu questionamento dizendo: “*Nihil est sine ratione*, nada é sem razão (sem fundamento). Na transcrição positiva, isso quer dizer: *Omne ens habet rationem*, todo ente tem uma razão (fundamento)”⁷⁸. É esta “razão de ser” o porquê de alguma coisa ser assim e não de outro modo. Esse é um questionamento que também inquietou Aristóteles na busca de um porquê para as quatro causas.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 181.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 138 e p. 139.

Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* se compreende em “seu” mundo. Ele se percebe como aquele já sempre lançado, cujo ser é um poder ser. Nesse seu poder ser, ele se individualiza. Ele se torna si mesmo. No entanto, isso somente é possível no mundo. O mundo, ao possibilitar o encontro do *Dasein* com os outros entes subsistentes e consigo mesmo, “tem o caráter fundamental do em-virtude-de... e isso no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada “em-virtude-de-ti”, “em-virtude-dele”, “em-virtude-disto” etc. que se determina faticamente”⁷⁹. Essa perspectiva vai tomar o *Dasein* partindo da constatação de sua condição de facticidade, ou seja, vai pensar a partir de sua escolha enquanto um “eu”. Um “eu” que descobre os outros e a si mesmo. Isso não significa tomá-lo em uma situação de egoísmo na qual ele, sob o poder de seu egocentrismo, ordena e dá sentido aos demais entes. Contrariamente, esse “eu” que caracteriza o ser individual de cada um nessa interpretação ontológica é pensado em um sentido mais originário que também possibilita o pensar egoisticamente. Nesse sentido, esse “eu” se configura como *Egoität*.

O conceito de *Egoität*, indica, segundo Heidegger, a identidade consigo mesmo que funda a possibilidade de cada eu ser como tal, quando este pode ou deve, uma vez colocado na dimensão da *Faktizität* (na qual um existente pode encontrar um outro existente), ser considerado como um tu. [...] o *selbst*, a identidade consigo mesmo, funda a possibilidade de todo eu fático dar-se como tal, isto é, como eu⁸⁰.

Sendo assim, esse eu que individualiza cada um deve ser pensado antes da relação sujeito e objeto, menos ainda, estabelecendo um abismo entre ambos. A questão é buscar pensá-lo inserido em um mundo juntamente com os outros entes subsistentes, onde cada um mantém a sua individualidade na mesmidade. Ser único e ser mesmo em uma unidade. Essa compreensão exige uma transcendência do pensamento em busca de um outro sentido para o entendimento do *Dasein* quando este passa a ser tomado como sujeito. Desse modo, nessa perspectiva de Heidegger, “a transcendência designa a essência do sujeito”⁸¹. E o *Dasein*, enquanto “sujeito”, se configura “como e na transcendência”. Ora, se o *Dasein* é pensado como sujeito e fundamento e se sua essência é transcendência, então, é aí nesse transcender que está localizada a essência do fundamento. Portanto, para se chegar ao sentido de fundamento pretendido por Heidegger, diverso do sentido de “princípio único”, é preciso uma transcendência.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 170.

⁸⁰ ARAUJO, Paulo A. *Mundo, Existência e Verdade em Heidegger (1927-1930)*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2009 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 07. P. 59. (Inédito).

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 149.

“A transcendência significa ultrapassagem”⁸², mas isso longe do sentido de mudança como troca de um ponto por outro. Ela, aqui requerida como ultrapassagem, propõe um sentido de algo que perpassa entre os pontos e não simplesmente deixa um em prol de outro. Nessa ultrapassagem, o *Dasein* é chamado a transcender ao ente perpassando-o, e não o vencendo como a um obstáculo. É transcender à objetivação do ente, ao seu caráter de entificado. E isso, tanto ao ente subsistente, quanto ao ente que ele próprio é. Essa relação de transcendência do *Dasein* com os entes e consigo mesmo acontece no mundo, porque lhe é constitutivo ser ser-no-mundo, e “da transcendência faz parte mundo, como aquilo em direção do que acontece a ultrapassagem”⁸³. Todavia, se o que se pretende com essa análise é o desapego dos pré-conceitos metafísicos e se *Ser e Tempo* ainda é considerado uma interpretação no âmbito do pensar tradicional, cabe questionar qual o conceito de mundo que é tomado agora nessa interpretação? Seria o mesmo que o da obra de 1927?

No texto de *Ser e Tempo*, Heidegger indica uma concepção de mundo a partir da apresentação de quatro significações diferentes do termo. Nesse período de seu pensamento, o mundo é tomado como horizonte no qual acontece o relacionar do *Dasein* com os outros entes configurados em uma rede de significações. E é a partir dessa concepção, que as articulações que constituem o *Dasein* existencialmente passam a ser interpretadas. Já nos textos posteriores ao de 27, em que a análise é da compreensão do *Dasein* como fundamento em uma forma de subjetivismo na qual ele é o “ser-sujeito” cuja essência é a transcendência, a transcendência acontece no mundo e este em uma significação agora diferenciada daquela apontada em *Ser e Tempo*. O que Heidegger pretende é uma perspectiva de mundo que coincida com o sentido antigo do termo grego “κόσμος. Não quer dizer este ou aquele ente mesmo que irrompe e se impõe com insistência, nem quer dizer também tudo isso reunido; mas significa “estado”, isto é, o *como* em que o ente, e, em verdade, na *totalidade* é”⁸⁴. Buscando um sentido próximo à compreensão clássica do termo, ele se aproxima do conceito kantiano de mundo enquanto considera que este se afasta do conceito ôntico ao entendê-lo como uma categoria do sujeito transcendental. Por outro lado, ele também considera que Kant permanece no “ideal transcendental”, e portanto, preso a uma perspectiva idealista.

O mundo assim entendido se afasta daquela interpretação aplicada na obra de 1927, enquanto trama de significados, e passa a ter a seguinte compreensão: “Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode

⁸² HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 149.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 153.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 154.

modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral”⁸⁵. Assim, ele passa a compreender o mundo a partir do quarto significado exposto lá na análise dos conceitos realizada em *Ser e Tempo*⁸⁶. Nessa compreensão, o mundo acontece antes da rede de significações. Ele é a própria condição de possibilidade dessa rede acontecer.

O mundo é o lugar onde ocorre a transcendência do *Dasein*. Nele, o *Dasein* ultrapassa e realiza suas possibilidades. Mas isso não enquanto um lugar onde o *Dasein* está, mas como horizonte de compreensão de si e dos outros entes. No entanto, esse transcender no mundo, quando é transcendido, não deve se vincular fixando novamente outro mundo, pois assim retorna-se ao contexto do qual está se buscando um afastamento. Ao mesmo tempo, é essa vinculação ao mundo que possibilita a transcendência a outro horizonte de compreensão. É nesse sentido que o mundo deve ser agora entendido para a interrogação sobre a essência do fundamento. Antes, porém, no transcender, “como” acontece a ultrapassagem?

O *Dasein* ultrapassa o mundo em virtude-de-si-mesmo. Isso significa que ele segue a sua vontade. Essa vontade, assim como outros comportamentos do *Dasein* estão atrelados à transcendência. O *Dasein*, por meio de sua vontade, se comporta no mundo. Essa vontade é a liberdade. A liberdade aqui não no sentido de liberdade finita e condicionada, mas “*a liberdade é a razão do fundamento (o fundamento do fundamento)*”⁸⁷.

É no instante da ultrapassagem que o *Dasein* transcende o mundo. Ele se comporta no mundo exercendo a sua vontade. Ele age em-virtude-de-si-mesmo; no entanto, toda liberdade de ação envolve um comprometimento, seja no seu sentido tradicional, seja aqui nessa perspectiva do pensamento de Heidegger. Assim, o “transcendente manter-em-face de-si o em-virtude-de acontece o ser-aí no homem, de tal maneira que, na essência de sua existência, pode ser responsável por si, isto é, pode ser um (si) mesmo livre”⁸⁸. O *Dasein* livre transcende o mundo. Com isso, ele também está “fundando” mundo e, assim, a liberdade aparece como causalidade. Ela, ao mesmo tempo em que ultrapassa, também “funda”. Esse “fundar” não é, aqui, entendido no sentido metafísico, mas em sentido ontológico. Sendo assim, a causalidade não é tomada como na idéia do “princípio da razão suficiente” estabelecida por Leibniz, mas como:

É só porque a liberdade constitui transcendência que ela pode se manifestar no ser-aí existente, como um tipo privilegiado de causalidade. A interpretação da

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 112.

⁸⁶ Análise dos quatro conceitos de mundo em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 112.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 187.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 176.

liberdade como “causalidade” já se move, porém, antes de tudo, dentro de uma determinada compreensão de fundamento. A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma “espécie” particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento*⁸⁹.

Sendo assim, nessa perspectiva, transcendendo, o *Dasein* volta a “fundar”. No entanto, essa nova fundação não se dá contraposta ao que foi transcendido, mas ambas acontecem juntas e ao mesmo tempo. Ou seja, não há uma separação entre aquilo que é ultrapassado e aquilo em direção a que acontece a ultrapassagem, pois no momento em que se ultrapassa algo, outro algo já vem ao encontro. Nesse sentido acontece a “fundamentação” de outro mundo e isso a partir do anterior e a “liberdade é a razão do fundamento (ela é) o fundamento do fundamento”⁹⁰. Nesse fundar destacam-se três modos: “1) o fundar como erigir; 2) o fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*); 3) o fundar como fundamentar”⁹¹. No primeiro ocorre o projetar-se do *Dasein* a uma possibilidade; no segundo, o assentamento dessa possibilidade; já no terceiro modo do fundar ocorre o “fundamentar”, ou seja, a possibilidade eleita é assentada pelo *Dasein* que agora se fundamenta em um fundamento cujo fundo é livre, aberto a outras transcendências. No entanto, apesar de serem apresentados seguindo uma seqüência numérica; primeiro, segundo e terceiro, isso não significa que tal acontecimento siga uma ordem que deva passar por etapas, mas esses três modos acontecem “simultaneamente”.

Ora, nessa ocorrência simultânea, a liberdade é o que unifica esses modos do fundar. A liberdade tomada como elemento unificador dos modos do fundar permite a suspensão de um mundo de compreensão ao mesmo tempo em que assenta outro, legitimando-o. Assim compreendido, o fundamento é “sem-fundo”, “a liberdade é o *abismo*” e a essência do fundamento é interpretada como não essência e, portanto, situada no âmbito de uma negatividade, como *Ab-grund*. “O ser-aí na sua transcendência, é fundamento, *Grund*, só como *Ab-grund*, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo”⁹². Esse “não” é como o não da diferença ontológica, uma negatividade que marca a diferença entre ser e ente sem separá-los, mantendo-os copertinentes na diferença. Assim também acontece na questão do fundamento pensada como *Ab-grund*, cujo *ab-* não significa somente uma forma de negação, mas tem o sentido de ressaltar o caráter abissal que a compreensão quer explicitar do termo *Grund* como um fundar em uma fundamentação sem um fundo, um fundar no abismo. Desse modo, fundamento e não fundamento acontecem juntos no mesmo evento, porém

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 177.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. P. 187.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. P. 177 e p. 178.

⁹² GIANNI, Vattimo. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 68.

mantendo suas diferenças. Do mesmo modo acontece com o Nada tematizado na preleção *O que é metafísica?* Ele não tem o sentido de vazio, mas o de algo em que brotam possibilidades do ser se manifestar. Ele consiste no “não” ente, no não entificar. Assim também como o fundamento pensado no âmbito do *Ab-grund* constitui a possibilidade de “fundar”. Desse modo, o fundamento deixa de ser pensado como princípio único e passa a ter uma essência como projetar-se.

Nesse acontecimento, ao transcender, o *Dasein* eleva um sentido “subtraindo” outros possíveis “conforme os dois modos de fundar, a transcendência é ao mesmo tempo aquilo que excede e que priva”⁹³. Todavia, essa privação pode ser compreendida como parte do processo, pois é devido a ela que permanece a perspectiva do projetar-se. A objetivação de um sentido pode impulsionar a transcendência a outra compreensão, pois é quando um pensamento fixa um sentido que surge a condição da ultrapassagem. Contudo, se o “fundar se torna fundamental” fixa uma possibilidade, perdendo-se o caráter de transcender solicitado por esse contexto compreensivo e a verdade no sentido ôntico é a que prevalece. O que importa, aqui nessa perspectiva, não é o privilegio desse ou daquele horizonte de compreensão, mas manter-se no jogo aberto a outros possíveis. É manter-se no objetivado ciente de que este é uma possibilidade que está sendo atualizada em detrimento de outras e que, portanto, pode ser transcendida.

O proposto, no início desta análise, é a busca de uma compreensão do caráter de fundação da relação entre o *Dasein* e o ente que constitui a noção de verdade como descobrimento do ente. Esse caminho que segue, agora, o pensamento de Heidegger possibilita interpretar a essência da verdade em uma outra ambiência ainda mais originária do que a que se viu até aqui. Sendo assim, a partir de 1930, Heidegger inicia a interpretação da essência da verdade “fundada” em uma outra perspectiva diversa daquela de *Ser e Tempo*. Não significa que o pensamento do autor tenha mudado o trajeto até então seguido; o caminho continua, porém agora, sob o horizonte da verdade do ser. Assim:

“A viragem”, diz Heidegger, “não é uma modificação do ponto de vista de *O ser e o Tempo*, mas apenas, nela, o pensamento que se procurava chegar à região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* é experimentado”. Ao penetrar neste domínio da verdade do ser, Heidegger atinge a dimensão no seio da qual se desenvolvia já o pensamento publicado em *O Ser e o Tempo*. (...) A linguagem torna-se mais despojada. Heidegger não forja, em particular, novas palavras para exprimir o seu pensamento, procedimento que era típico da época de *O Ser e o Tempo*, antes se contenta com a utilização das palavras da

⁹³ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 179.

linguagem corrente, procurando recuperar-lhes o sentido original, utilizando para isso os recursos da etimologia.⁹⁴

Na busca por um sentido mais originário para a essência da verdade, Heidegger propõe um retorno ao início da filosofia para colher desse chão que fez brotar a concepção metafísica de verdade, outra perspectiva mais originária que a tradicional. A tarefa de retornar à origem é assumida, na perspectiva fenomenológica hermenêutica proposta por Heidegger, com o escopo de alcançar um pensamento antes de ele se tornar metafísico. No entanto, não significa que o autor almeje captar um pensamento puro. Ele pretende questionar a forma de compreensão existente no fundamento do pensar metafísico com o intuito de captar um modo de pensar anterior ao tradicional. E isso somente é possível através do próprio pensar metafísico. De certa forma, quando Heidegger busca colher esse pensar despido da roupagem metafísica, é porque esse outro já se apresentou a ele. Portanto, ele não é como uma invenção do pensador, mas uma forma de recuperar o que já foi pensado na origem e por lá ficou abandonado. O fato de se estar inserido na tradição metafísica já é um indício de que antes da sua constituição, algo já existia. Pois de acordo com a própria dinâmica metafísica, se alguma coisa existe é porque algo a fundou.

No entanto, colher um novo horizonte de compreensão em um contexto já disseminado por outra forma de entendimento não é uma tarefa fácil de se realizar. Foi exatamente esta a grande dificuldade do caminhar do pensamento heideggeriano em *Ser e Tempo*. O dizer de um novo pensar que pretende despir-se do aparato metafísico, mas que, ao mesmo tempo, depende dele para ser dito esbarra em *Ser e Tempo* na questão da linguagem. Para Heidegger:

Seguir e acompanhar de maneira suficiente a realização deste modo diferente de pensar, que abandona a subjetividade, fica entrementes dificultado pelo fato de, na publicação de *Sein und Zeit*, ter faltado a terceira seção da primeira parte [...]. É aqui que o todo faz uma viragem [*Kehre*]. A seção problemática ficou de fora porque o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica. [...] Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Sein und Zeit*, mas, nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sítio da dimensão a partir da qual *Sein und Zeit* foi experimentado e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser⁹⁵.

Contudo, a partir de 1927, entra em debate a questão da transcendência como uma forma de alcançar outro horizonte de compreensão no qual seria possível captar a essência da

⁹⁴ BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa-America. 1993. p. 50.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *Marcas do Caminho*. p. 340 e p. 341.

verdade. A transcendência do pensamento, como ultrapassagem, possibilita um retorno à origem do pensar que ultrapassa o próprio pensamento.

O retorno sugerido por essa perspectiva significa virar seguindo dentro do próprio pensamento metafísico captando o que nele ficou esquecido. Essa virada Heidegger nomeia de *Kehre*. A virada não é uma perspectiva que surge de repente no pensamento heideggeriano como uma etapa exclusiva para a questão da verdade, mas enquanto constitutiva do próprio pensar, ela traz consigo a essência da verdade que a partir desse transcender na virada passa a ser tomada no sentido clássico do termo *Aletheia*.

Essa virada pode ser entendida como um desvio que, no trajeto de um caminho, desvia de algum obstáculo e em seguida retoma o caminho. É um desvio que acontece dentro do próprio caminho. Isso não significa sair da metafísica, mas ela é a base para o desvio se realizar. Assim, o termo *Kehre* possibilita a compreensão da diferença entre ser e ente, “diferença ontológica”, uma diferença que se mantém na copertença entre ser e ente, permitindo entrever o ser em seu “acontecimento apropriante” e à essência da verdade do ser, enquanto desvelamento e velamento.

Seguindo a proposta de virar e retomar aquilo que já foi pensado anteriormente na origem, Heidegger, então, retoma a abordagem sobre a essência da verdade a partir do seu conceito tradicional como conformidade ou adequação. A verdade em seu sentido corrente de adequação permite o acesso a esse outro que lhe serve de base. No sentido ontológico, a verdade se dá antes da relação sujeito e objeto, é a verdade no sentido mais originário entendido a partir do termo grego *Aletheia*: desvelamento e velamento. Ela é abertura, abre espaço para o ser se manifestar na sua essência, o jogo entre o mostrar e se esconder. Enquanto na interpretação feita anteriormente, do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a verdade permanece em uma perspectiva subjetivista porque interpreta o *Dasein* como o fundamento do ente subsistente, em 1930, na Conferência *Sobre a essência da verdade*, Heidegger faz uma interpretação desse conceito tomado em seu caráter de concordância, do enunciado ao objeto a que ele se refere, já no âmbito de um outro contexto de compreensão e sob a luz da virada.

No sentido corrente da verdade, o enunciado apenas apresenta o objeto; ele não é igual ao objeto. Ele não existe em si separado do objeto ao qual ele faz referência. Ele é um comportamento (*Verhalten*) do *Dasein*. Portanto, é uma relação que o *Dasein* estabelece com o objeto e esta em um ambiente ante-predicativo, ou seja, o comportamento ocorre antes do enunciar. Tal comportamento se configura como abertura do *Dasein*. É nessa abertura que as coisas se dão, isto é, é nela que as coisas se mostram, que a essência da verdade aparece. O

enunciado não diz a essência da coisa; ele apenas diz um modo de ser da coisa, preservando a sua totalidade. Por isso, não existe, como é concebido no pensamento platônico, uma “essência em si” de cada coisa, ou, em outras palavras, uma cadeira não é uma cadeira devido à ideia de cadeira (a cadeiridade), mas sim pela sua utilidade como cadeira. Nesse sentido, não é pensar o *Dasein* de um lado e a cadeira de outro, mas *Dasein* e cadeira em um só evento. É nesta relação mútua que a cadeira se mostra no seu uso como cadeira.

Segundo Heidegger, as coisas se dão na abertura do ser. Esta permite que o homem perceba a essência da verdade, ou seja, é estando no aberto e em referência com as coisas que o *Dasein* desvela o ser. Nesse sentido, o *Dasein*, na abertura do enunciado, ultrapassa o dito da proposição e transcende o sentido da verdade mais originária. O *Dasein* transcende, ele se torna livre, se liberta dos pré-conceitos metafísicos e deixa a coisa se manifestar enquanto tal. Somente o *Dasein* tem a liberdade de deixar-ser, de permitir que o ente se manifeste. Assim, a liberdade aparece como essência da verdade, ela é o deixar-ser o ente. E essa manifestação do ente possibilita a concordância do enunciado; portanto, não é o homem que dá significado às coisas, mas a própria coisa que se mostra em seu modo de ser na abertura para o *Dasein*, como ressalta Heidegger na seguinte passagem:

A liberdade em face do que se manifesta no interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é. A liberdade revela-se então, como o que deixa-ser o ente. [...] A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem a uma indiferença, mas o contrário delas. Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente – a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu início, como *tà aléthea*, o desvelado.⁹⁶

A liberdade compreendida como deixar-ser permite que na relação o ente se apresente no seu sendo. Essa questão da liberdade como “*transcendência como liberdade para o fundamento*”⁹⁷ possibilita a Heidegger dar o passo a frente no caminhar de seu pensamento que “*funda*”, na virada, uma outra essência da verdade.

A partir desse horizonte de compreensão, a essência da verdade como descobrimento do ente pelo *Dasein* na abertura passa a ter uma interpretação baseada na palavra *Aletheia*: desvelamento que mantém um velamento. A proposição é uma forma da verdade se apresentar, mas não é a única. Nessa perspectiva, o *Dasein* é livre para ultrapassar a

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 200.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 188.

proposição e buscar outro sentido para a verdade. Portanto, ele habita na abertura. Uma abertura que não se fecha do descobrimento da proposição. Toda vez que o *Dasein* “funda” uma compreensão, ele assume uma possibilidade e deixa outras disponíveis na abertura. Desse modo, o ser do ente se manifesta nessa posição assumida pelo *Dasein*, mas também se oculta ao não se mostrar totalmente. Ele é desvelado, porém não na sua totalidade; esta permanece velada. A essência (*Wesen*)⁹⁸ da verdade como *Aletheia* permite que o ser se apresente e, ao mesmo tempo, se esconda.

Ora, se a essência da verdade é o desvelamento que mantém um velamento, então, este que se preserva velado é interpretado, aqui nessa perspectiva, como a não-essência (*Un-Wesen*). Pensar a essência da verdade na sua “totalidade” é pensar que lhe é constitutiva a não-essência (*Un-Wesen*), isto é, pertence à essência da verdade o jogo de se mostrar e se esconder, preservando o seu caráter de inatingível. A não-verdade não corresponde a uma falsa representação do enunciado. Ela não tem o sentido contrário do termo verdade, como mentira. Ela faz parte da constituição da própria verdade do ser que na abertura, no acontecer do desvelamento do ser, algo permanece encoberto, velado. É a *Lethe*. Segundo Heidegger, “Enquanto ek-siste, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade propriamente dita. A não-essência propriamente dita da verdade é um mistério”⁹⁹. Portanto, este que permanece velado é um mistério (*das Geheimnis*). Isso porque permanece no sentido de algo que ficou esquecido e, por isso, não conhecido. Sendo assim, já aparece aqui, em um primeiro momento, a relação da essência da verdade com a questão do mistério. No entanto, antes de se buscar uma maior compreensão dessa relação, resta ainda tratar de uma outra perspectiva que também constitui a essência da verdade como *Aletheia*: a contra-essência (*Gegen-Wesen*), ou ainda, a errância.

Longe de significar um erro, apesar da tradução de *Gegen-Wesen* por “errância” induzir ao entendimento do termo no sentido de “erro” como uma categoria moral, não é esse o sentido que se pretende aqui nesta interpretação. A errância deve ser compreendida como esquecimento. O esquecimento de que a verdade não possui o sentido único de adequação. Esse esquecimento é do manter-se velado da essência da verdade, do seu caráter de mistério

⁹⁸ “Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência, assim como *Unwesen* (não-essência) significa desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico. De acordo com a sua compreensão do método fenomenológico, eles passam a ter força verbal. *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen* (treiben), frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação ‘fenomenológica’. *Wesen* e *Unwesen* exprimem, assim, de maneira decidida, um traço básico do pensamento heideggeriano. Apontam sobretudo também para a superação da tradição essencialista” (NT Enio Paulo Giachine e Ernildo Stein). HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. *Marcas do Caminho*. p. 137.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. *Marcas do caminho*. p. 206.

preservado pela *lethe* presente no termo *aletheia*. A errância não deve ser interpretada como um desinteresse do homem, ou ainda uma desatenção sua. Contrariamente, é por seu interesse e atenção que ele busca uma compreensão, mesmo que definidora e calcada em uma só apresentação do ente para aquilo que não se mostra enquanto tal. Assim, da sua tentativa de explicar o que lhe ultrapassa, ele cai na errância, aprisionando esse outro que lhe escapa em um conceito, “esquecendo” de sua constituição como algo que permanece insolúvel. Nessa perspectiva, o “errar” pertence à essência do *Dasein*, ele é constitutivo da própria essência da metafísica que privilegia o desvelado. Desse modo,

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. [...] a errância pertence à constituição íntima do ser-aí à qual o homem histórico está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. O encobrimento do ente na totalidade, e mesmo velado, impera no desvelamento do respectivo ente que, como esquecimento do encobrimento, se transforma em errância. [...] A errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência inicial da verdade.¹⁰⁰

A errância constitui a essência da verdade. Ela possibilita a metafísica enquanto esquece a essência da verdade como *aletheia* e privilegia a verdade no sentido de adequação porque o enunciado, ao se adequar à coisa no sentido tradicional, passa a ser a verdade absoluta. Por isso, a errância não deve ser tomada em um sentido negativo, pois é devido a ela, ao seu caráter de deixado para trás, que se pode retornar à origem para colher o que por lá ficou perdido. É esse pensar característico do pensamento metafísico que possibilita uma outra perspectiva interpretada por Heidegger cuja essência da verdade é desvelamento e velamento em uma unidade.

Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se competencem. São uma e mesma coisa. Esta maneira de se voltar e se afastar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, sai de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar*.¹⁰¹

É mergulhando neste esquecimento e compreendendo-o como o resgate de algo que não foi desenvolvido pela tradição, mas que tem a possibilidade de ser retomado, que o questionamento sobre a essência da verdade no sentido proposto por Heidegger, como desvelamento e velamento, pretende seguir.

Assim, munido desta compreensão de verdade situada no contexto do termo *aletheia* que Heidegger retorna ao pensamento platônico para colher, nas bases que alicerçam a

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. *Marcas do caminho*. p. 208 e p. 209.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. *Marcas do caminho*. p. 208.

concepção tradicional de verdade, a possibilidade de uma verdade mais originária. Para isso, ele propõe uma releitura da *Alegoria da Caverna* de Platão.

2.3 O retorno à caverna de Platão

“Ultrapassados” os limites da metafísica, o caminho que o pensamento de Heidegger pretende agora, é retornar ao início da filosofia para buscar lá a possibilidade de uma outra interpretação desse pensar diversa da tomada pela tradição. Ora, se a tradição, a partir da interpretação da ideia platônica, concebe a verdade, em um primeiro momento, como retitude e depois como adequação, então, é lá, nos fundamentos dessa filosofia que deve ser buscado o outro sentido de verdade como desvelamento e velamento. O que se propõe não é a criação de um novo conceito para a essência da verdade, mas o encontro com o que lá nos primórdios do pensamento platônico já se fazia presente. Assim, essa perspectiva busca recolher do pensamento de Platão o que ficou sem desenvolvimento no pensamento metafísico.

“Virar e voltar” aos fundamentos do pensamento e isso através do próprio pensamento não é uma tarefa fácil; não é simplesmente fazer uma leitura no sentido de contar uma história da filosofia, mas o que se busca nessa empreitada é colher no já dito o não dito de um pensador. É nesse sentido que Heidegger propõe a releitura da filosofia de Platão em uma passagem do texto *Platão: Sofista* (1924-25), citada por Ernildo Stein no texto *Heidegger e Platão*:

Se quisermos penetrar no verdadeiro trabalho filosófico de Platão, então temos que ter a garantia de que, desde o começo, escolhemos o acesso adequado, isto é, precisamente de que nós vamos topar com aquilo que aí não está explicitado. Para isso, nós precisamos de um *fiio condutor*. Até hoje, é habitual interpretar a filosofia platônica da seguinte maneira: progride-se de Sócrates e dos pré-socráticos em direção de Platão. Queremos encetar o caminho inverso, de Aristóteles de volta a Platão. Este caminho não é estranho. Ele segue o antigo princípio da Hermenêutica de que, na interpretação, se deve ir do claro para o escuro. Fazemos a pressuposição de que Aristóteles compreendeu Platão. Mesmo quem conhece Aristóteles de modo primário, verá, desde o nível do trabalho de que não é ousado pensar que Aristóteles compreendeu Platão e de como devemos falar em geral sobre a questão da compreensão: os que vêm depois compreendem melhor os que antecederam e melhor do que eles se compreenderam a si mesmos. Justamente nisso reside a dimensão elementar da pesquisa criadora: que ela não se compreenda a si mesma no essencial.

Portanto, se quisermos penetrar na filosofia platônica, vamos fazê-lo conduzidos pela filosofia de Aristóteles (Heidegger, 1992, p.11)¹⁰².

Assim, diferentemente da tradição filosófica que analisa o pensamento partindo dos pré-socráticos em diante, Heidegger propõe um caminho inverso. Ele parte de conceitos já estabelecidos pela tradição filosófica em retorno às bases que fundamentaram tais conceitos. No horizonte da questão da verdade, ele parte desse conceito cujo lugar é o juízo, que é delegado a Aristóteles e segue em direção à filosofia platônica.

Da compreensão de verdade até aqui desenvolvida por Heidegger e que revelou uma essência de verdade mais originária no sentido do termo grego *aletheia*, o pensador segue para uma interpretação da *Alegoria da Caverna* de Platão, buscando encontrar lá, essa outra possibilidade do acontecer da verdade situado no horizonte de seu pensamento. Assim, o retorno a esse pensar compreende um questionamento do momento em que ocorre a passagem da verdade como abertura à verdade como adequação. Essa releitura do pensamento de Platão para colher o “fundamento” da verdade aparece nos textos: *A essência da verdade: uma aproximação da alegoria da caverna e do Teeteto de Platão (De l'essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon)* e *A doutrina platônica da verdade*, de 1931/32, compilado em 1940 e publicado pela primeira vez em 1942. Em ambos os textos, Heidegger faz uma interpretação da *Alegoria da Caverna* em que mais que questionar o conceito de verdade que se constitui a partir da interpretação dada à alegoria platônica, busca explicitar o lugar no qual a verdade do ser pode ser percebida não apenas como adequação. Segundo Heidegger, “Já somente o fato de Platão falar da ἀλήθεια na sua alegoria nos dá a indicação decisiva do lugar onde nós temos que procurar e onde nós devemos nos afrontar se quisermos nos aproximar da essência da verdade”¹⁰³.

Eis a necessidade de retornar ao início da filosofia para a compreensão de um outro sentido de verdade que não o metafísico. Na *Alegoria da Caverna* está em obra a luta entre a verdade que se mostra como retitude e a outra *aletheia*, abertura que permite o acontecimento da primeira. Uma somente é possível em referência à outra. Nessa perspectiva, o que se pretende não é fazer juízo de valor de uma ou de outra, mas a compreensão de que ambas brotam do mesmo fundo que possibilita a interpretação de outras perspectivas.

Segundo Heidegger, a releitura do texto de Platão é necessária para que se desfaçam os enganos concebidos pela tradição no sentido em que privilegiou uma forma de pensar a

¹⁰² STEIN, Ernildo. Heidegger e Platão. *Veritas*. V. 49. Porto Alegre: PUCRS. 2004. p. 25.

¹⁰³ *Déjà ce seul fait que Platon parle de l'ἀλήθεια dans une allégorie nous donne l'indication décisive de l'endroit où nous avons à la chercher et où nous devons l'affronter si nous voulons approcher l'essence de la vérité*”. HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. Paris: Éditions Gallimard, 2001. p. 35.

verdade passando a entendê-la como única e verdadeira e, com isso, deixou de lado outros possíveis sentidos. Dessa forma, ele justifica a sua aproximação do texto platônico:

Para poder seguir esta *transição* da verdade como desvelamento e velamento à verdade como retitude (na sua singular imbricação), nós vamos nos voltar para um texto de Platão onde este último trata da ἀλήθεια – sem, portanto, se colocar no julgamento da definição nem de analisar conceitualmente, mas sob a forma de uma história (*Geschichte*)¹⁰⁴.

Com isso, sua interpretação segue o curso do próprio pensamento platônico que aborda questões filosóficas a partir da narrativa de histórias que tem como fio condutor um determinado tema. Desse modo, Heidegger não constitui sua análise de forma diferente de Platão, pois ele também segue dentro da própria narrativa da alegoria usando como viés a questão da essência da verdade.

Esta interpretação não apenas faz referência à alegoria, mas a analisa na íntegra seguindo os passos do próprio autor que em suas obras que tratam do texto platônico apresenta a alegoria integralmente. A versão deste texto usado nesta pesquisa pertence *A teoria platônica da verdade* da obra *Marcas do Caminho* (pp. 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224 e 225). Além da narrativa completa da alegoria, este texto também inclui as passagens em que Heidegger acrescenta algumas observações. Estas observações, que ultrapassam o texto original da alegoria, vêm apresentadas entre parênteses.

Heidegger, ao se aproximar da alegoria, o faz tomando-a como um sinal, um “*Symbole (Sinn-Bild)*” que pode acenar para a compreensão da essência mais originária da verdade. O símbolo, hermeneuticamente interpretado, não se esgota em uma única exposição, pois a cada novo apresentar ele acena à outra possibilidade de compreensão. Para o pensador, “a ‘doutrina’ de um pensador é o não-dito em seu dizer, ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isto”¹⁰⁵. Portanto, o dizer de um pensador não se esgota em suas palavras, sejam faladas ou escritas, e permanece sempre aquele fundo que não se deixa apreender em uma objetivação e que, portanto, ainda disponibiliza outras perspectivas para o pensar.

Longe de afastar-se do caminho até aqui percorrido e que segue os passos de Heidegger e agora também os de Platão, este estudo adota a recomendação do pensador alemão e, assim, a alegoria é aqui apresentada diretamente. Ela não passa pela compilação de

¹⁰⁴ “Pour pouvoir suivre cette transition de la vérité comme ouvert sans retrait à La vérité comme rectitude (em leur singulière imbrication), nous allons nous tourner vers un texte de Platon ou ce dernier traite de ἀλήθεια – sans pourtant se mettre en peine de la définir ni de l’analyser conceptuellement, mais sous la forme d’un récit (*Geschichte*)”. HEIDEGGER, Martin. *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. p. 34.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *A teoria platônica da verdade. Marcas do Caminho*. p. 215.

nenhum “comentador”, pois se assim não o for, segundo Heidegger, não se conseguirá chegar aos elementos que moveram tal análise:

Se pode resumir o conteúdo da alegoria, como ela é tomada na maioria dos tempos, em algumas proposições cômodas, acompanhadas de uma explicação breve e também moral – sem ser tocado pelo essencial nem mesmo seguir o sinal para o qual nos dirigimos diante da questão decisiva. Este procedimento usual e acessível não é nenhuma ajuda. Se nós queremos lhe evitar, a primeira coisa será de nos colocar inteiramente no texto. Somente assim, que nós poderemos ser alcançados pela força com a qual Platão dá forma a seu pensamento, o que não é, em absoluto, secundário nem uma redundância estética na compreensão de uma filosofia. [...] Eu li, de início, cada vez o texto grego e em seguida dei a tradução, que somente pode ser um recurso¹⁰⁶.

Sendo assim, o texto da alegoria que vem anexado a esta dissertação é uma tradução da tradução que Heidegger fez diretamente do texto grego.

Habitualmente, a alegoria platônica é tomada em três momentos. No primeiro é apresentada a situação dos prisioneiros no interior da caverna; no segundo, há alusão a como se dará a libertação de um dos prisioneiros e ao que esta pode acarretar e, finalmente no terceiro, têm-se a libertação do prisioneiro e o seu retorno à caverna para libertar os outros que lá estão acorrentados. Já a interpretação heideggeriana divide a alegoria em quatro estágios. O primeiro correspondente ao primeiro momento da interpretação corrente; portanto, à situação dos prisioneiros no fundo da caverna. Nele, é tratada a questão dos homens que, acorrentados diante de uma parede, somente podem ver as sombras projetadas sobre a mesma. Nesse ambiente, as sombras são concebidas como verdadeiras por aqueles que nunca tiveram outro tipo de visão. Para eles, as sombras representam o “real”. Nesse sentido, a sombra é o *alethes*, (τὸ ἀληθές) o desvelado. Mesmo estando no fundo da caverna, livre de qualquer concepção e somente situado frente às sombras, mesmo lá, o homem não é dono de si; ele é “orientado pelas coisas que se encontram *diant*e dele: τὸ ἀληθές”¹⁰⁷. Esse primeiro estágio pode ser alusivo à precariedade do homem. Assim como aqueles que estão lá fundo da caverna, o homem também é preso a uma situação que não é de sua escolha. No entanto, uma vez locado nessa circunstância, ele pode se libertar e transcender a tal situação.

¹⁰⁶ “On peut résumer le contenu de l’allégorie, comme cela arrive la plupart du temps, en quelques propositions commodes, accompagnées d’une explication tout aussi brève ainsi que d’une moralité, - sans être touché par l’essentiel ni même suivre [22] le signe pour qu’il nous mène devant la question décisive. Ce procede usuel et à bon marché n’est d’aucun secours. Si nous voulons l’éviter, la première chose sera de nous en remettre entièrement au texte. Ce n’est laquelle Platon donne forme à sa pensée, Ce qui n’est nullement secondaire ni une superfluité esthétique dans la compréhension d’une philosophie. [...] Je lis d’abord chaque fois le texte grec et donne ensuite la traduction, qui ne peut être qu’une expedient.” HEIDEGGER, Martin. *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. p. 39 e p. 40.

¹⁰⁷ “Orienté sur quelque chose qui se trouve devant lui: τὸ ἀληθές”. HEIDEGGER, Martin. *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. p. 43.

Transcendendo, ele é dono de suas escolhas. Ele exerce a sua vontade. Assim, ele se torna livre mesmo a partir de seu cárcere constitutivo. É uma liberdade na decadência. No estágio seguinte ocorre uma libertação; contudo, ela não é uma libertação no sentido da “transcendência” que possibilita a essência da verdade como desvelamento e velamento.

No segundo estágio, desatado de suas amarras, o homem pode se voltar e olhar ao seu redor. Com isso, ele se aproxima ainda mais do ente, pois o que antes lhe era desvelado como sombra, agora é “mais desvelado” τὰ ἀληθέστατα, pois ele está diante das coisas mesmas e não mais de seus reflexos. Portanto, ele agora está perante o ente; contudo, ele não percebe esse ente como sendo mais “real” que as sombras de outrora, mesmo estando estas diante dele. Para o prisioneiro, a sombra, devido a sua familiaridade, é o mais “real”. Como ele não está adaptado à luz do fogo que lhe serve de guia para a visão, ele ainda concebe a sombra como sendo a “realidade” e a liberdade não lhe faz sentido porque o retira de seu estado habitual sem que isso seja de sua escolha. Assim, a liberdade narrada nesse nível da alegoria é concebida como uma falha. Ela é uma liberdade que se dá por um ato de violência (βίαια).

Ora, na perspectiva de Heidegger, a liberdade é entendida como constitutiva da essência da verdade porque ela é o deixar-ser o ente em seu ser, em sua verdade como desvelamento/velamento. No entanto, a liberdade narrada no segundo estágio constitui uma falência porque ela não deixa o ente ser em seu ser, mas somente a partir do olhar do homem. Ela não é uma liberdade que transcende o sentido fixado do ente, pois ela reforça o sentido de ente como sendo o verdadeiro e não o liberta para o seu sentido de desvelado do ser que mantém o velamento. Sendo assim, a liberdade que acontece nesse nível se contrapõe à essência da verdade como liberdade proposta na interpretação heideggeriana. Para o pensador, a palavra violência possui “um complexo temático bem definido: aquilo que investe o âmbito da *produção* e *manipulação* do ente. A isso, se contrapõe o *deixar ser* o ente no seu ser. Tal ‘*deixar ser*’ se configura, em Heidegger, como *liberdade* e esta, por sua vez, como *essência da verdade* [...] ela [a violência] constitui a essência da técnica”¹⁰⁸. A violência interpretada como essência da técnica põe o ente em relação com outro ente, *Dasein*, e não com o ser. Sendo assim, no segundo estágio, é por meio de um ato de violência que o homem é arrancado de sua morada e colocado diante do ente. Essa ação pela força e não pela vontade

¹⁰⁸ “Ad un complesso tematico bem definito: quello che investe l’ambito della produzione e della manipolazione dell’ente. Ad esso si contrappone il lasciar essere l’ente nel suo essere. Tale ‘lasciar essere’ si configura, in Heidegger, come liberta e questa, a sua volta, come essenza della verità[...] ela costituisce l’essenza della tecnica”. VISENTIN, M. Appunti sull’interpretazione heideggeriana del mito platonico della caverna. *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Ética, estetica, politica, religione*. Milano: Guerini, 2003, p. 243.

serve ao fracasso da liberdade que visa o caminho para a “formação” do homem. Contudo, a tentativa de libertação não conquistada “é um evento *necessário*, algo que *deve acontecer*, que faz parte do processo e não pode ser omitido ou deixado. A ‘falha’ da libertação inicialmente tentada somente com o romper das correntes deve, depois, ser considerada parte integrante e não insignificante do processo”.¹⁰⁹

Todavia, já no terceiro estágio ocorre, de fato, a liberdade. Isso porque ela se dá por vontade própria do prisioneiro de ir ao encontro da luz. Esse ir ao encontro da luz não é mais a luz artificial do fogo, mas a luz que vem de fora da caverna, a luz do sol. Nesse estágio, ele segue em direção ao “mais desvelado”. Mais desvelado ainda que as coisas vistas dentro da caverna, pois estas estão sob a luz não mais artificial do fogo, mas sob o “jugo” da luz solar. Dentro da caverna as coisas são mediadas, “enunciadas” pela claridade do fogo. É ele quem possibilita ao homem o acesso às coisas. Contudo, fora da caverna, a visão do homem passa a ser possibilitada por um luminar que não é artificial. Ele passa a ver as coisas iluminadas pelas ideias. A ideia é a guia para o seu olhar.

Se antes, olhar à luz do fogo já não era uma tarefa fácil porque exigia uma adaptação daquele que sempre viveu na escuridão, agora, diante da luz do sol, fora da caverna, a adaptação é ainda mais difícil e exige muito mais “empenho e paciência”. A libertação ocorrida nesse estágio enquanto direcionada para a “formação” do homem acontece de fato. Uma vez que ele ao se libertar vai de encontro àquilo que se mostra em seu aspecto, a ideia, ele ultrapassa a coisa e caminha em direção ao “mais desvelado”, à ideia.

Retrocedendo um pouco na leitura da alegoria, antes de entrar na sua exposição propriamente, Sócrates explica a Glaucon que a mesma trata da constituição da (παιδεία) *paideia*, a formação ou educação do homem. Assim, explica ele: “depois disto, portanto, cria para ti a partir da experiência (apresentação a seguir) uma visão (da essência) da ‘formação’ tanto quanto da falta de formação, o que (por certo copertinente) diz respeito ao nosso ser humano em seu fundamento”¹¹⁰. Tomando esse terceiro estágio no âmbito da interpretação corrente, pode-se compreender que fora da caverna já não mais está a possibilidade da verdade como desvelamento e velamento porque o ente se mostra totalmente em seu aspecto como ente e a verdade passa a ser a verdade do ente. Ou seja, o ente absorve o ser e dele se esquece. O homem passa a olhar diretamente para a ideia que correntemente é

¹⁰⁹ “È un evento necessario, qualcosa che deve avvenire, che fa parte del processo e non può essere omissa o tralasciato. Il fallimento della liberazione inizialmente tentata con il solo spezzare le catene deve, quindi, essere considerato parte integrante e non trascurabile del processo. VISENTIN, M. Appunti sull’interpretazione heideggeriana del mito platonico della caverna. *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Ética, estética, política, religione*. p. 242.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. P. 229.

tomada como algo em si. Nesse sentido, a “formação” (conhecimento) do homem é assentada na concepção de verdade que concebe ao ente o sentido de ser, completando-se quando este eleva seus olhos à luz da Ideia Suprema. No entanto, nesse último nível ocorre o retorno ao interior da caverna. Ora, se o terceiro estágio estabelece a essência da “formação” do homem e no quarto ocorre a “volta” para o interior da caverna, então, observamos o acontecer da não-formação como parte da essência da formação.

Voltar ao interior da caverna é uma tarefa arriscada para o prisioneiro, pois com isso ele corre o risco de ser morto por aqueles que não querem ser libertados de sua “condição”. Acostumado a enxergar sob a luz das ideias, o homem, ao retornar ao âmbito das sombras precisa novamente adaptar o seu olhar. Essa adaptação, agora, exige bem mais perseverança e paciência. Essa adaptação que o homem faz a cada ida e vinda para dentro e fora da caverna constitui a sua “formação”. Tomada em seu sentido grego, a *Paideia*, “a formação” é aqui entendida como o horizonte de compreensão do homem, a formação de seu pensamento.

O que ilumina a “formação” da verdade do homem, nessa interpretação platônica da alegoria, é a ideia. À luz dela, as coisas se apresentam. Ela “é o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se apresenta. A ἰδέα É o puro brilhar no sentido da expressão ‘o sol brilha’”¹¹¹. Assim entendida, a ideia em seu caráter de luminosidade, ela possibilita ver o ente. Sendo ela o aspecto de toda e cada coisa, cede visibilidade a tudo e também a si mesma. A partir daí, a ideia possibilitadora de tudo e de si é a ideia das ideias, a ideia do bem. Ela é a ideia suprema, “a ideia de todas as ideias consiste em possibilitar o aparecer de tudo que vigora em toda sua visibilidade”¹¹². Na alegoria ela aparece sob a figura do sol. Sendo a possibilitadora de todas as demais ideias e de si, ela também está presente dentro da caverna, mesmo lá na total escuridão está a ideia do sol. No interior da caverna ela se mostra na forma de ausência, pois, se assim não o fosse, o que seria a escuridão sem a luminosidade da ideia suprema. Essa alusão ao sol demonstra o seu caráter de não se deixar ver facilmente, uma vez que o sol enquanto astro que irradia luminosidade e calor somente se deixa ver através de seus reflexos. Assim também ocorre com a Ideia do Bem que não pode ser apreendida diretamente pela visão, mas só através de suas representações.

Ideia do Bem é a tradução literal do que Platão chama: “ἡ τοῦ ἀλαθοῦ ἰδέα”¹¹³ No entanto, essa tradução é considerada um “modo completamente equivocado” de tradução. O *agaton* assim traduzido induz a uma interpretação do bem no sentido do “bem moral”. Na sua

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. P. 237.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 239 e p. 240.

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 227.

significação grega τὸ ἀλαθου “significa aquilo que se presta para alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa”¹¹⁴ Assim entendida em seu sentido grego, consegue-se compreender a sua capacidade de tornar visível os entes, de possibilitar o seu desvelamento. Mas isso não significa colocá-lo, como faz a tradição, em uma posição de superioridade como algo que está acima de todas as outras coisas e que, portanto, é o “princípio supremo”. Se ela for tomada a partir de sua compreensão grega, esse caráter de supremacia pode ser interpretado somente como a ideia que presta sentido às demais e não porque é a “mais pura e bela”.

Sendo a alegoria da caverna a elucidação da “formação” do homem, e esta se dando quando ele segue em direção à luz da ideia, a cada avanço para o que é mais nítido, exige do prisioneiro um olhar “reto”. “...a transição de uma situação para outra consiste em tornar o olhar mais reto”¹¹⁵. Essa retidão funda a essência da verdade como retitude, pois coloca o homem comportando-se diante do ente com um olhar reto para o seu conhecimento. Tal concepção de focar o olhar sempre retilíneo para o ente, e por isso, não voltando mais os olhos para trás, para a origem, transforma de vez a essência da verdade enquanto *aletheia* em verdade como retitude.

Apesar de a alegoria findar acenando para a verdade como retitude, não se pode negar que lá dentro da caverna a *aletheia* se faz presente enquanto no primeiro estágio ela ainda trata do desvelado que é arrancado do velamento. No horizonte do pensamento de Heidegger, a alegoria é entendida como ambígua porque possibilita entrever a possibilidade da verdade tradicional bem como da verdade ainda no sentido grego de *aletheia*. A cada momento da interpretação, realça-se mais e mais o seu caráter de dúplice compreensão:

Na doutrina platônica há uma ambigüidade necessária. E é precisamente essa que testemunha a mudança da essência da verdade, anteriormente anunciada e que agora deverá ser novamente pronunciada. A ambigüidade revela-se com toda a agudeza no fato de que, apesar de ser ἀλήθεια que vem sendo tratada e pronunciada, o que se tem em mente e o que se coloca como padrão de medida é a ὀρθότης; e isto tudo dentro do mesmo raciocínio¹¹⁶.

A interpretação tradicional da teoria platônica tomou a ideia como sendo o ser das coisas. No entanto, segundo a interpretação heideggeriana de Platão, a ideia é aquilo que torna possível a percepção da coisa. Ela é o “aspecto” e não a coisa mesma. Correntemente, a essência da coisa passa a ser a ideia. Essência aqui no sentido do termo grego *ousia*. Essência como algo que permanece sempre presente. Essa é a compreensão dada pela tradição à teoria

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 239

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 242.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. *Marcas do Caminho*. p. 243.

das ideias platônicas. Contudo, no pensamento de Heidegger, a ideia é compreendida como aspecto (*Anblick*) e não como essência enquanto sempre presença. Segundo Heidegger:

Quando ele [Platão] encontrou as Ideias, não era nada que teria engenhosamente elaborado em alguma especulação perdida nas nuvens, mas era o que cada um vê e entende quando ele entra em relação com o que é. [...] o que é visto em um tal ver é a ἰδέα, εἶδος. “Ideia” é assim o *aspecto* (*Anblick*) do que se oferece *como ente de alguma coisa*. Esses aspectos são isto no qual a coisa particular se *apresenta* no tanto que esta ou aquela é presente e se desenvolve na presença. Presença se diz para os Gregos παρουσία, ou resumido, οὐσία¹¹⁷.

Segundo ele, essa fixação da ideia como sendo a essência das coisas que prevalece na metafísica não é resultado de um planejamento do próprio Platão, mas simplesmente como a tradição entende a alegoria enquanto “formação” do homem.

A compreensão da verdade deixa de ser pensada em uma perspectiva ontológica e se fixa ao âmbito lógico tomando o sentido de adequação. Segundo Alain Boutot: “a verdade não é mais uma determinação ‘ontológica’, mas bem mais ‘lógica’, ela não se encontra no ser mesmo, mas somente na proposição ou no julgamento que nós enunciamos das coisas¹¹⁸”. A verdade passa a ser apreendida através de conceitos lógicos nos quais se busca compreender o todo de algo. Esse sentido lógico também se estende ao horizonte de mistério que a verdade enquanto *aletheia* possibilita entrever. Assim, da mesma forma em que a ideia platônica passa a ser o ser das coisas, a ideia do Bem como a ideia suprema, possibilitadora e causa de todas as outras, passa a ser a “causa primeira”. Ela serve de parâmetro para se compreender a questão do mistério em sua objetivação pelo pensamento metafísico. Desse modo, a releitura da *Alegoria da Caverna* de Platão esbarra em uma questão que é de suma importância para esta pesquisa, a saber, o horizonte de mistério que a essência da verdade como *aletheia* permite entrever e como esta possibilita interpretar o pensamento heideggeriano no contexto de uma religiosidade.

¹¹⁷ “Lorsqu’il a trouvé les Idées, ce n’était rien qu’il aurait ingénieusement élaboré dans quelque spéculation perdue dans les nuées, mais c’était ce que tout un chacun voit et saisit quand Il entre en rapport avec ce qui est.[...] Ce qui est vu dans un tel voir est l’ἰδέα, l’εἶδος. ‘Idée’ est ainsi l’aspect (*Anblick*) de ce qui s’offre comme étant quelque chose. Ces aspects sont ce en quoi la chose particulière se présente en tant que ceci et cela: est présente et se déploie dans la présence. Présence se dit chez les Grecs παρουσία, ou en abrégé οὐσία.” HEIDEGGER, Martin. *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. p. 70-71.

¹¹⁸ “La vérité n’est pas une détermination ‘ontologique’, mais bien plutôt ‘logique’, elle ne se trouve pas dans l’être lui-même, mais seulement dans les propositions ou dans les jugements que nous énonçons sur les choses”. BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon Le Problème du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 185.

CAPÍTULO 3: A VERDADE COMO ABERTURA PARA O MISTÉRIO

3.1 A interpretação da Ideia do Bem como disponibilidade para pensar a questão da diferença ontológica

Retornando à filosofia de Platão conduzido pelo pensamento de Heidegger, o que se pretende agora analisar é a possibilidade, a partir desse pensar, de uma outra perspectiva que permita interpretar a questão da religiosidade em uma outra dimensão compreensiva. Uma vez que a filosofia platônica pode ser considerada como fundamento para a concepção tradicional de religião se constituir, pois a “Ideia do Bem suscitou, por parte dos comentadores, numerosas exegeses. Assim é que ‘à época cristã, nos diz Heidegger, se interpretou o ἀγαθόν de Platão no sentido do *summum bonum*, isto é, enquanto *Deus ‘creator’*”¹¹⁹.

Assim, se antes a releitura da filosofia platônica era pela busca de um sentido mais originário para a essência da verdade, agora, o retorno ao pensamento de Platão busca a compreensão da Ideia do Bem em um outro sentido diverso do tomado pelo pensamento metafísico e, com isso, adentrar na discussão sobre a questão de uma dimensão religiosa entrevista no pensamento heideggeriano. Ora, se da interpretação tradicional da filosofia platônica foi desenvolvida a compreensão da verdade no sentido de retitude, o retorno a esse pensamento, interpretando-o em um horizonte de compreensão diverso do metafísico, pode possibilitar também pensar a verdade em uma outra perspectiva. Essa outra perspectiva de conceber a essência da verdade pode ser compreendida em um sentido mais originário, pois busca se aproximar mais do significado do termo clássico *aletheia*. Assim, o caminho a se percorrer, agora, partindo de tal perspectiva mais originária da essência da verdade, é a sua compreensão enquanto abertura que permite entrever um horizonte de mistério. E, a partir da percepção desse horizonte de mistério buscar a interpretação de uma dimensão de religiosidade no contexto do pensamento heideggeriano.

¹¹⁹ “L’Idée du Bien a suscité de la part des commentateurs de nombreuses exegeses. C’est ainsi qu’ ‘à l’époque chrétienne, nous dit Heidegger, on a interprété l’ ἀγαθόν de Platon au sens du *summum bonum*, c’est-à-dire en tant que *Deus creator*” .BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon Le Problème du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 157.

Seguindo a interpretação que Heidegger faz da alegoria da caverna, busca-se na análise da questão da Ideia do Bem, em que está em jogo tanto a essência da verdade enquanto *aletheia* como também a verdade em seu sentido tradicional de adequação, recolher outra possibilidade de compreensão para a ideia das ideias. Tradicionalmente entendida, a verdade enquanto retitude reina absoluta e constitui uma religiosidade calcada na teoria de uma ideia Suprema, na Ideia do Bem¹²⁰. Contudo, nesse contexto em que a verdade deixa de ser pensada no horizonte metafísico e passa a ser percebida como abertura ao desvelamento e velamento do ser, pode-se também pensar a perspectiva religiosa em outra ambiência que não somente a corrente. Para isso, é necessário, antes, buscar na análise da Ideia do Bem elementos que tragam a compreensão de um sentido para o *agaton* platônico que possa levar a uma interpretação de religiosidade agora brotada da verdade que se abre ao mistério do ser. No entanto, não se pretende, aqui, desenvolver um modo de pensar fundador de uma religião, pois isso colocaria a baixo toda a compreensão que até agora se buscou percorrer juntamente com o pensamento heideggeriano e faria recair aos moldes do pensar metafísico. Contrariamente a isso, esse outro modo do pensar que concebe o ser a partir de sua diferença com o ente busca captar um sentido de religiosidade que permita perceber os acenos divinos não tomando-os enquanto ente, mas vislumbrando esses acenos que se mostram através dos entes e, isso, em uma ambiência mais originária.

Na releitura da alegoria da caverna, tanto no primeiro quanto no segundo estágios, o ser não se apresenta totalmente, pois em tal espaço, os homens que lá se encontram aprisionados não estão diante do ser, mas diante do ente que se mostra, seja na sua apresentação enquanto sombra e menos ainda, na sua apresentação enquanto os próprios objetos dos quais são projetadas as sombras. O ser, nessa interpretação, não se mostra enquanto tal. Tradicionalmente interpretadas, as sombras são vistas como o ente que se mostra diante daquele que a vê e não na sua essência enquanto reflexo de algo que não se apresenta integralmente. Nesse sentido, tudo que se apresenta diante dos prisioneiros no interior da caverna é percebido por eles como sendo verdadeiro, isto é, o ente é o que eles têm de mais verdadeiro. Estes homens não percebem, no ambiente do cárcere, que tudo o que se coloca

¹²⁰ No sentido corrente, o Bem “é o que confere verdade aos objetos cognoscíveis, que confere ao homem o poder de conhecê-los, que confere luz e beleza às coisas, etc.; em uma palavra é fonte de todo o ser, no homem e fora do homem (*Rep.*, VI, 508 e 509 b). Platão compara o B. ao Sol, que dá aos objetos não só a possibilidade de serem vistos como também a de serem gerados, de crescerem e de nutrirem-se; e, assim como o Sol que, mesmo sendo a causa dessas coisas, não é nenhuma delas, também o B. como fonte de verdade, do belo, da cognoscibilidade, etc. e, em geral, do ser, não é nenhuma destas coisas e está além delas (*ibid.*, 509 b)”. A partir desta concepção da Ideia do Bem toma o sentido de Ideia Suprema e, por conseguinte, funda a ideia de um Ser Supremo. ABBAGNANO. Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.107.

diante de seus olhos é uma forma de apresentação de algo que não se deixa mostrar totalmente, algo que sempre se apresentará na forma de um ente e preservará em recolhimento o ser enquanto tal. Sendo assim, tanto na visão da sombra quanto do objeto, eles estão sempre diante do ente e não do ser.

No terceiro estágio da interpretação da alegoria platônica é narrado, como foi dito anteriormente, a libertação de um dos prisioneiros para fora da caverna. Esse homem liberto das amarras tem a possibilidade de perceber a verdade do ser enquanto *aletheia*, ou seja, de perceber que este que se mostra é uma entificação, um desvelamento do ser que permanece velado. Isso porque, ao seguir em direção à luz fora da caverna, por vontade própria, ele tem a chance de perceber que a luz é a possibilitadora de tudo o que ele viu antes no interior da caverna e do que vê agora fora dela. Portanto, é o luminar da luz que traz aos olhos todas as coisas e que traz à realidade uma face do ser visualizado enquanto ente e não ele mesmo na sua totalidade. É a luz que no fundo escuro da caverna faz brilhar os entes, mesmo que lá ainda seja uma luz artificial do fogo. Ainda assim, pode-se perceber que ela é a possibilitadora, pois é no fundo escuro que ela aparece e faz brilhar os demais entes.

É no escuro que está a possibilidade do claro e também porque brilha a luz é que se pode perceber a existência da escuridão. Portanto, claridade e escuridão são percebidas quando em relação um ao outro. Assim compreendida, a luz abre e possibilita que o ser se desvele e, ao mesmo tempo, permite que ele se vele, recolhendo-se no escuro que envolve o claro.

A luz narrada no exterior da caverna, que na alegoria é comparada à figura do sol, é a Ideia do Bem nomeada por Platão o ἀγαθόν. É a ideia que possibilita as outras. Portanto, “O Bem é a potencialização, a δύναμις, a possibilidade do ser e do não-encobrimento na sua essência.”¹²¹. No entanto, diferentemente dessa interpretação, o pensamento metafísico compreende a Ideia do Bem no sentido de uma Ideia Suprema que está acima de tudo e que, por isso, ela é a causa de todas as outras. É essa ideia que traz à vida toda a realidade. Em três passagens da República, citadas por Alain Boutot, Platão fala da Ideia do Bem como sendo um ente e “nas três passagens, o Bem é pensado como um ente (όν); é um ente privilegiado,

¹²¹ “*Le Bien est la potentialisation, la δύναμις, la possibilité de l'être et de l'ouvert sans retrait [Unverborgenheit] dans leur essence*”. HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. Paris: Gallimard, 2001. p.132.

certo, mas é um ente ainda assim.”¹²² E, mais à frente, ele trata da questão da essência do Bem como algo que não pode ser visível por quem quer que seja:

Se um homem, diz Platão, não pode definir a Ideia do Bem (διορίσασθαι τῷ λογῶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), a distinguindo de todas as outras, ... (não se poderia dizer), que um tal homem conhece o Bem em si, nem nenhum outro bem, mas que se ele tomar algum fantasma do Bem é por opinião, não pelo conhecimento que ele faz, e que sua existência atual somente é um sonho e um torpor do qual ele não desperta neste mundo (*République VII, 534 b 8 – d 1*)¹²³.

São estas questões tratadas pelo filósofo grego que ressaltam a possibilidade do entendimento do Bem como um ente cuja essência não é visível nesse mundo que o pensamento heideggeriano analisa, situando-as em outro horizonte compreensivo. Assim, seguindo a dinâmica de seu próprio pensar, Heidegger penetra nessa compreensão tradicional buscando construir um sentido para a Ideia do Bem enquanto participadora das demais, e este sentido somente será possível a partir de um mundo de compreensão diverso do metafísico. Desse modo, o pensamento platônico concebe que a Ideia do Bem não é visível nesse mundo, mas em um outro supra-sensível. O pensamento heideggeriano também busca compreender a Ideia do Bem a partir de um outro mundo. Contudo, esse mundo se configura em um contexto de compreensão diverso do pensamento metafísico. Apesar desse mundo estar além do metafísico, não se dá fora da metafísica, mas acontece a partir dela.

Nesse outro contexto compreensivo, o Bem não é visto como um ente externo aos demais, mas ele faz parte da essência dos outros entes. Sendo assim, “O Bem é uma ideia e enquanto tal participa da entidade. A transcendência do Bem não poderia ser, por conseqüência, legitimamente interpretada como uma tentativa de Platão para o pensar além do ente em direção ao ser ele mesmo enquanto que o outro do ente”¹²⁴. Assim interpretada, a Ideia do Bem como participadora permite conceber que o pensamento de Platão não fica somente na ambiência do ente, mas permite entrever algo outro que não somente o ente. Isso porque o Bem é pensado como aquele que traz luz aos entes e a si mesmo, e isso da forma participativa. Ele se doa ao ente para que este venha à luz transcendendo a si mesmo. Com

¹²² “*Dans ces trois passages, Le Bien est pense comme un étant (ὄν); c’est un étant privilégié, certes, mais c’est un étant tout de même*”. BOUTOT, Alain. . *Heidegger et Platon Le Problème du nihilisme*. p. 160.

¹²³ “*Si un homme, dit Platon, ne peut pas définir l’idée du Bien (διορίσασθαι τῷ λογῶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), en la distinguant de toutes les autres, ... (on NE pourra pas dire), qu’un tel homme connaît le Bien en soi, ni aucun autre bien, mais que, s’il saisit quelque fantôme de bien, c’est par l’opinion, non par la science qu’il le fait, et que sa vie actuelle n’est qu’un revê et un assoupissement dont il ne se réveille pas en ce monde (République VII, 534 b 8 – d 1)*”. BOUTOT, Alain. . *Heidegger et Platon Le Problème du nihilisme*. p. 160.

¹²⁴ “*Le Bien est une idée, et en tant que tel partipe à l’étantité. La transcendance Du Bien ne saurait être par conséquent légitimement interprétée comme une tentative de Platon pour penser au-delà de l’étant vers l’être lui-même en tant que l’autre de l’étant*”. BOUTOT, Alain. . *Heidegger et Platon Le Problème du nihilisme*. p. 160

isso, ele participa do acontecimento do ente, mas não enquanto o seu criador e sim, como acontecendo juntamente com ele. Portanto, o Bem participa permitindo que o ser venha à luz transcendendo. Ele se retira, mas se mantém no acontecimento enquanto possibilitador do mesmo. Essa concepção deixa aberta a possibilidade de um pensar que aponta para a diferença existente entre ser e ente, mesmo que tomando essa diferença em pólos opostos. Ainda assim, permite captar a existência de uma diferença.

Sendo assim, a Ideia do Bem, nessa interpretação, não é compreendida como algo externo que transcende no sentido de separar-se das demais em um outro mundo, mas compartilha do sentido que cada ente constitui. Essa sua participação nas demais ideias possibilita pensar esta ideia no âmbito do ser em geral (*überhaupt*). Essa ambiência aparece interpretada no primeiro capítulo desta dissertação e ressalta a diferença que Heidegger faz entre “ser geral” e “ser em geral” a respeito de todas as coisas ao buscar a compreensão da diferença ontológica. Desse modo, pode-se pensar a Ideia do Bem como no sentido do ser em geral porque ela possibilita todas as coisas sem que, para isso, ocorra em um acontecimento separado das demais, mas participando juntamente na mesma ocorrência. Ela também se dá dessa forma. Ela não é algo pronto e que a partir dela as outras ideias surgem, ao contrário, nessa interpretação, ela também brota junto às outras.

Enquanto a Alegoria da Caverna, segundo concebe o pensamento metafísico, narra a história da “formação” do homem que segue o caminho subindo em direção à luz da Ideia do Bem e a visualiza diretamente como sendo a Ideia Suprema e causa primeira de todas as outras, ela também relata a “não-formação” do homem quando apresenta a sua descida em retorno ao interior da caverna. Ora, se a “formação” do conhecimento verdadeiro acontece com a sua ascensão à luz da Ideia do Bem, agora, ao voltar ao ambiente escuro no fundo da caverna, o homem se afasta do conhecimento verdadeiro e retorna ao des-conhecimento. Essa perspectiva tradicional interpreta esse des-conhecer como a “morte do filósofo”, pois ele se vira contra a luz da verdade e retoma a escuridão, deixando de enxergar a verdade que se mostra em sua absoluta retidão e o filósofo deixa de ser o conhecedor da verdade. Contudo, é essa inversão no caminho que permanece o mesmo e que outrora serviu à ascensão do conhecimento da verdade como adequação que permite, agora, interpretar o pensamento em um horizonte diverso do que a tradição desenvolveu como conhecimento verdadeiro e, com isso, colher uma perspectiva de verdade não fixada no ente que se apresenta diante do olhar reto, mas em um horizonte mais originário que o fundo escuro da caverna pode ainda possibilitar. Nesse sentido, a “não-formação” permite ao homem se abrir ao diferente e compreendê-lo enquanto tal.

Todavia, a posição assumida pelo pensamento metafísico de pensar o ente que se apresenta como sendo o ser na sua totalidade deixa a questão da diferença existente entre ambos esquecida no interior da caverna e o mistério do ser é mascarado ao ser desvendado na forma da apresentação de um ente. É a retomada dessa diferença ontológica que torna possível a interpretação de uma essência da verdade mais originária, e a partir desta, entrever uma ambiência que permita interpretar uma religiosidade no pensamento de Heidegger. Ela, a diferença ontológica, ao disponibilizar a compreensão da verdade como abertura para o desvelamento e velamento do ser, ressalta a possibilidade de estar aberto a um ambiente que permita o advento dos deuses.

O pensamento heideggeriano compreende o ser a partir de sua diferença com o ente. Nesse sentido, ele preserva essa diferença. Assim, quando ele dá o passo atrás voltando ao caminho já percorrido pela tradição metafísica para colher possibilidades, que no caminhar reto à luz é deixado à margem do trajeto, ele o faz buscando pela questão da diferença ontológica. No entanto, apesar do caminho ser o mesmo da tradição, o contexto interpretativo é outro. Ele pensa a diferença em outra ambiência. Sua compreensão da diferença não é concebida separadamente como entende o pensamento metafísico que toma a questão do diferente como algo oposto, em uma relação que se dá como um diante do outro. Nela, as partes que se diferem não são percebidas em posições contrapostas. Uma se dá juntamente no acontecer da outra sem que elas se tornem iguais. É uma união que preserva a diferença. É a partir dessa perspectiva que Heidegger desenvolve a questão da diferença entre ser e ente até então esquecida pela metafísica.

Sendo assim, compreender este pensar como sendo o pensamento que acolhe a questão da diferença ontológica é o caminho para a interpretação da essência da verdade do ser em um sentido mais originário. Enquanto a essência da verdade entendida tradicionalmente confirma o ente como sendo o ser verdadeiro tomando apenas um sentido da *aletheia* e esquecendo que na essência desta está a *lethe*, a interpretação mais originária mantém a questão da diferença quando disponibiliza o desvelamento do ente e, ao mesmo tempo, acolhe a retração do ser conservando-o sempre no âmbito do mistério. Portanto, ser e ente se dão na mesma abertura sem se tornarem iguais. Nesse sentido, assim como o pensamento metafísico não desenvolve a diferença existente entre ser e ente, também não desenvolve a questão da diferença entre a essência da verdade como adequação e essa outra interpretada por Heidegger como desvelamento e velamento do ser. Esquece, assim, que uma só acontece pela possibilidade da outra. Elas se dão em referência recíproca.

A diferença aqui pretendida não pensa o ser e o ente ou a adequação e a *aletheia* no sentido tradicional, colocando um diante do outro, como já se disse, mas acontecendo em uma unidade. Eles são díspares na mesma união. Essa diferença toma o sentido de de-cisão¹²⁵. Um sentido que pode ser compreendido como não separação em que eles são diferentes, mas se identificam no mesmo acontecer. Uma identidade no sentido de um comum-*pertencer* (*Zusammengehörigkeit*), ou seja, eles se identificam não enquanto mesmos, mas no comum pertencer à mesma ocorrência. Um “*comum pertencer como comum-pertencer*”¹²⁶. Esse sentido concebido ao comum-*pertencer* é tomado já no âmbito da virada no pensamento heideggeriano.

No entanto, o pensamento metafísico se consolida esquecendo esse diferir. Esquece até que é essa diferença ontológica que lhe possibilita ser o que ele é. Nesse sentido, a virada ao impensado busca um caminho para fora da metafísica e, ao mesmo tempo, segue dentro dela. Porque é ela que cede passagem para esse outro horizonte de compreensão,

O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano¹²⁷.

Assim entendido, o esquecimento constitui a essência do velamento da diferença ontológica enquanto iguala ser e ente e concebe o pensamento metafísico. Então, apesar do pensamento metafísico não desenvolver a questão da diferença ontológica, esse esquecimento faz parte da própria essência da metafísica que é fundada na perspectiva do ente. Assim, mesmo que tal interpretação ressalte a questão do esquecimento da diferença ontológica por conta do pensamento metafísico, isso não significa um erro desse pensar, pois o esquecimento lhe é constitutivo.

¹²⁵ Assim explica Ernildo Stein, em nota explicativa, a tradução do termo alemão *Austrag* por de-cisão: “Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na di-ferença (entre ser e ente) com as palavras ‘sobrevento’ e ‘advento’. Sobrevento (*Überkommnis*), como acontecimento inesperado, é o *ecasaiphnes* (de repente) que manifesta o advento (*Ankunft*). O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que o oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo ‘*Austrag*’ por *de-cisão* que designa a insuprimível *di-ferença* entre ser e ente”. HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a Filosofia? Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Vozes. 2006. p. 69.

¹²⁶ O pensamento heideggeriano ao apresentar alguns termos grafados em estilos diferentes busca evidenciar a mudança compreensiva que pretende conferir a estes. Assim, ressalta o tradutor do texto, Ernildo Stein, em nota explicativa: “Através do deslocamento do acento principal de um para outro elemento da palavra composta, Heidegger procura destacar os dois sentidos que nele quer ler. *Comum pertencer* (*Zusammengehörigkeit*) mostra o possível sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem: identidade, resultado de um processo, de uma mediação conduzindo a uma síntese. *Comum-pertencer* (*Zusammengehörigkeit*) aponta para um âmbito (o mesmo) do qual fazem parte homem e ser; é a identidade heideggeriana que resulta do passo de volta”. HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 42.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 60.

Mesmo sendo um pensamento que permanece na perspectiva do ente, segundo Heidegger, a metafísica não deixa de pensar o ser, isso porque em sua perspectiva hermenêutica, a compreensão do ente pressupõe uma pré-compreensão do ser. Do mesmo modo, pensar a verdade em seu sentido metafísico, em seu caráter de ente, já é ter uma pré-compreensão da verdade em seu sentido mais originário como abertura ao ser. Portanto, a dinâmica dessa perspectiva está em através do que se mostra poder captar os acenos do que se esconde, mantendo sempre, com isso, o caráter de mistério constitutivo daquele que nunca se apresentará totalmente.

Nessa perspectiva, o pensamento metafísico pode ser concebido como o pensamento do ente que ressoa o ser quando se deixa interpretar a partir de uma outra perspectiva de compreensão. Isso porque um somente acontece na referência do outro. Sendo assim, o esquecer é constitutivo do próprio pensamento metafísico, que em seu acontecimento, apresentando-se enquanto um ente, ele ao mesmo tempo se retrai quando esquece que é um ente entre outros a se apresentar. Assim interpretado, o pensamento mantém o jogo do se mostrar e se esconder que constitui a compreensão heideggeriana e a história da metafísica é pensada como o esquecimento da retração do ser. Esquecimento da essência da verdade do ser que, no interior da caverna platônica, fica perdida.

Nesse contexto interpretativo, pode-se conceber como o início do esquecimento do ser a tomada da Ideia do Bem de Platão como sendo o ser. Isso porque “a determinação platônica do ser enquanto ἀγαθόν marca, desse ponto de vista, o acontecimento do que Heidegger chama de niilismo, isto é, o acontecimento da história do esquecimento do ser”¹²⁸. Ser este concebido a partir do pensamento metafísico como o ente Supremo, o criador e fundamento de todas as coisas, nomeado Deus. Sendo assim, a partir do pensamento platônico, a idéia de um Deus único e onipresente se constitui e a tradição apreende e explica esse ser que, na perspectiva de Heidegger, não se deixa apreender em um conceito porque, em sua essência, permanece sempre em recolhimento.

Desse modo, chega-se ao entendimento de que a partir da filosofia platônica, a essência da verdade como adequação se estabelece e a partir dela o pensamento de uma religiosidade fundada na perspectiva de um ente Supremo, nomeado Deus, é concebido. Heidegger, ao voltar e interpretar esse pensamento, colhe nele tanto a possibilidade de pensar a verdade do ser cuja essência não se mostra totalmente porque mantém a dinâmica da

¹²⁸ “La détermination platonicienne de l’être en tant qu’ἀγαθόν marque de ce point de vue l’avènement de ce que Heidegger appelle Le nihilisme, c’est-à-dire l’avènement de l’histoire de l’oubli de l’être”. BOUTOT, Alain. *Heidegger e Platon: Le problème du nihilisme*. p. 173.

abertura do desvelamento do ente e do velamento do ser, quanto a possibilidade de interpretar o ἀγαθόν platônico como um ente que compartilha do acontecer dos demais e que, portanto, não está em um outro plano acima dos demais, mas ambos habitam juntos a mesma abertura. E a partir dessa outra perspectiva do pensamento, pode-se aproximar de uma dimensão de religiosidade ocorrida em outra ambiência. Com isso, o caminho a seguir agora não é outro senão o mesmo pelo qual até então a tradição seguiu e segue. Contudo, o caminhar não segue mais em linha reta buscando pela Ideia do Bem ao final do percurso, mas segue em frente virando de um lado a outro do caminho para recolher o que nas bordas fica perdido quando se segue somente com o olhar fixo ao que está à frente.

3.2 O horizonte de mistério como espaço dos deuses.

Buscar uma compreensão do horizonte de mistério não significa traçar uma definição do que é o mistério, mas buscar captar este ambiente sem que para isso seja retirado dele a sua característica de algo que não pode ser solucionado, que não pode ser descoberto totalmente. Sendo assim, tentar acessar esse mistério que a essência da verdade como abertura permite entrever é seguir o caminho de uma interpretação que se dá através da compreensão do que constitui a questão do mistério. Portanto, é uma compreensão que acontece a partir dos elementos que envolvem o horizonte de mistério sem tentar tomá-lo diretamente. Esse caminho seguido pelo pensamento heideggeriano adentra na questão buscando pelo sentido do ser e de sua verdade.

Para Heidegger, o objeto do pensamento é o ser, mas este pensado no âmbito da diferença ontológica. Ou seja, a questão do ser passa a ser interpretada no horizonte de sua verdade cuja essência é assentada no sentido pré-socrático do termo grego *aletheia*, no desvelamento que vela. Nesse sentido, a virada no pensamento segue dando o passo atrás buscando, através do que já foi pensado pela tradição metafísica, aquilo que ainda não foi pensado, ou melhor, não foi ainda erigido como questão. O já pensado é o acesso a este outro que é deixado às margens do caminhar metafísico. Segundo Heidegger, “nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância”¹²⁹. Portanto, o que se pretende ao retornar no

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 58.

caminho é captar um horizonte de compreensão que permita coabitar uma ambiência mais originária e, a partir desta, interpretar o ser em sua verdade como abertura ao mistério.

Esse retorno ao não pensado nos coloca diante da diferença, ou seja, a virada no pensamento para buscar pelo impensado nos ressalta a questão da diferença ontológica. Essa busca pretende colher o ser em sua verdade como desvelamento e velamento e não enquanto somente entificada. Assim, a diferença nos permite perceber que o ser não é o ente e vice-versa, mas o ser dispõe o ente, ele apresenta o ente e se oculta.

O ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente. Contudo, o ser não passa para o outro lado para junto do ente, deixando seu lugar, como se o ente pudesse, subsistindo primeiro sem o ser, ser apenas então abordado por ele. Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelado a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente¹³⁰.

Portanto, na abertura do ser o ente é desvelado. O ser possibilita o ente sem que para isso ele se torne o ente e se exclua de seu acontecimento. Eles eclodem no mesmo espaço que se abre para que ambos aconteçam. Ser e ente se dão mutuamente, eles acontecem em uma só e mesma relação. Um somente é na referência do outro. O ser possibilita o ente e o ente é possibilitado pelo ser. Um dar-se que também é esconder-ser como uma apropriação que expropria. A esse dar-se de ente e ser Heidegger chama de *Ereignis*, “ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação”¹³¹. Nesse sentido, compreender o ser não mais tomado como sendo o ente no sentido da proposição “o ser é” configura pensá-lo no âmbito de seu acontecimento, de sua verdade como desvelamento e velamento. Nesse acontecimento, o ser se expropria de si ao se doar ao ente e, ao mesmo tempo, se apropria do ente para se mostrar enquanto diferente.

O pensamento metafísico permite interpretar sua estrutura como contendo uma dupla via constitutiva em que de um lado ele busca o ser na generalidade e, de outro, busca o ser como a causa primeira. A primeira via pode ser compreendida como ontológica; já a segunda, como teológica. Assim, “a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude desse todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teologia.”¹³² Pensar a metafísica como onto-teo-logia é entendê-la como: enquanto ontologia, ela

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p.69.

¹³¹ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 50.

¹³² HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p.62.

busca pensar o ser do ente como o mais geral e fundo comum a todas as coisas e enquanto teologia, ela o toma como o ser mais elevado e, a partir dele, todas as coisas advêm. Tanto em uma perspectiva quanto em outra, elas buscam um fundamento, uma razão para o ser do ente. A questão é que o pensamento metafísico concebe o fundamento a partir do ente e não do ser. Ele toma o fundamento fundado no ente que é o homem e, ao buscar pelo ser do ente, ele permanece no horizonte do ente. Contudo, a ontologia compreendida no pensamento heideggeriano toma a perspectiva do fundamento no sentido do *Ab-grund* como o fundamento no abismo sem fundo. Já a teologia pensa o fundamento no sentido da causa primeira.

A teologia aqui não é entendida como uma ciência que estuda uma determinada doutrina religiosa e sim, no sentido grego do termo como “na Antiguidade o dizer mítico-poético dos deuses, sem referência a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesial”¹³³. Desse modo, ao tratar dos assuntos divinos, a teologia é entendida pela metafísica no sentido de “ciência de Deus”. A partir disso, a teologia é tomada pelo pensamento tradicional como uma ciência que se ocupa dos assuntos de Deus e isso sob o olhar de uma determinada religião. Tradicionalmente interpretada, a metafísica como onto-teo-logia busca pelo ser geral como fundo comum a todas as coisas e, ao mesmo tempo, toma esse fundo como fundamento fundador de tudo. E ainda, esse fundamento toma a dimensão de supremo, pois é compreendido, pela metafísica, como o ser do qual todas as coisas advêm, como o Deus criador. Essa perspectiva que pensa Deus como causa primeira é a forma como Ele entra na filosofia. Segundo Boutot:

Deus entra na filosofia, nos diz ele, pela conciliação que nós pensamos como o preâmbulo que introduz a essência da diferença do ser e do ente. A diferença constitui o plano geral conforme o qual a essência da metafísica se edificou. A conciliação nos revela o ser como o fundo que porta e que apresenta; e este fundo tem, ele mesmo, a necessidade de uma fundação em razão apropriada, a partir do que funda ele mesmo em razão: isto é, que ele tem a necessidade de uma causa para a coisa mais original. Esta é a causa enquanto *causa sui*. Tal é o nome que convém a Deus na filosofia¹³⁴.

Assim, a filosofia enquanto metafísica concebe Deus em sua característica como causa primeira. Ela, a filosofia, enquanto buscadora da verdade, desenvolve seu questionamento buscando um fundamento para o mundo. Contudo, sob a luz da essência da verdade como

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p.62.

¹³⁴ “*Dieu entre dans la philosophie, nous dit-il, par la conciliation que nous avons pensée comme le préambule introduisant à l’essence de la différence de l’être et de l’étant. La différence constitue le plan general suivant lequel l’essence de la métaphysique s’est édifiée. La conciliation nous revele l’être comme le fond qui apporte et qui présente; et ce fond a lui-même besoin d’une fondation en raison appropriée, à partir de ce qu’il fonde lui-même en raison: c’est-à-dire qu’il a besoin d’une causation par la chose la plus originelle. Celle-ci est la cause en tant que causa sui. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie*”.. BOUTOT, Alain. *Heidegger e Platon: Le problème du nihilisme*. p. 176.

abertura que preserva o horizonte de mistério do ser, esse fundamento último, que na metafísica está fundado na Ideia Suprema do Bem platônico, busca um fundar no sentido do abismo. Essa fundamentação no vazio surge do mistério que se dá na abertura sagrada do ser que permite o ressoar dos divinos. A partir dessa perspectiva, pode-se pensar uma dimensão de religiosidade em outra ambiência de compreensão. Essa outra perspectiva também não mais pode estar situada no contexto de uma compreensão metafísica da filosofia enquanto ciência buscadora da verdade absoluta. Nesse sentido, se o pensamento de uma religiosidade agora habita outra ambiência, a questão sobre como entra Deus na filosofia requer que a filosofia também seja compreendida em outro contexto de pensamento.

Quando Heidegger levanta a questão: “O que é isto – A filosofia?”, está em busca da compreensão de um sentido antes desta tomar o caminho seguido pelo pensamento metafísico. Sua busca é pelo sentido mais originário do termo. No entanto, segundo ele, ao se levantar a questão do modo a buscar, dizer o que ela é já configura um distanciamento do contexto primordial que ele pretende captar, pois o “é” usado na formulação da pergunta aponta para um sentido e a ele se prende e, com isso, não deixa que o questionar mantenha-se dinâmico como é a proposta de seu pensamento. Todavia, é esse sentido fixado pelo pensamento metafísico que permite o caminhar à procura de outro horizonte de compreensão. Portanto, perguntar pela filosofia significa entrar na própria dinâmica do pensamento. É mergulhar para dentro da própria filosofia e com ela seguir filosofando.

A meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, “filosofar”. O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia e não fora e em torno dela¹³⁵.

Para Heidegger, ao se levantar o questionamento na busca pelo sentido da filosofia, deve-se ter o cuidado em não obter uma resposta imediata, pois essa rapidez ao responder o questionamento conduz a uma compreensão da filosofia assentada sob a “afirmação de que ela [a filosofia] é uma tarefa da razão”. No entanto, o que ele pretende em sua interpretação é seguir o termo *φιλοσοφία* como um caminho. Um caminho que busca um pensar originário. Nesse trajeto, a filosofia não se dá como uma ciência em que o questionar ocorre fora do agente que questiona como em uma relação contraposta, mas ambos se dão no mesmo caminho em busca da questão. Esse questionar filosófico se aproxima de uma dimensão de religiosidade porque permite colher os acenos dos deuses. Essa forma de questionar que não se encerra na primeira resposta vinda à luz se mantém na abertura do acontecimento que a

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 15.

cada responder outro questionar vem à abertura do ser. Portanto, segundo Heidegger, o pensamento filosófico deve manter-se vivo. Nesse sentido, a filosofia não deve ser interpretada como criadora de conceitos e teorias fundadas em uma perspectiva de verdade em sentido absoluto, mas como um pensamento que se volta à vida e com ela segue aproximando-se do ser e de sua verdade.

A riqueza da filosofia está no surpreender-se, no espanto expresso como no sentido do termo grego *θαυμά*. Esse espanto acontece diante daquilo que já está dado na dinâmica da própria vida. Ou seja, diante do que é mais comum ocorre um estranhamento. É um sentimento de estranheza que surge de repente tornando-o o mais íntimo, no mais estrangeiro. É esse estranhamento que possibilita ao pensamento filosófico manter-se aberto na busca pelo ser. Pois é essa sensação de estranheza que abre ao novo questionar. Tentar paralisar esse movimento é empobrecer a filosofia. Contudo, sabe-se que é inevitável a queda na conceituação. Por isso, é preciso estar atento e não esquecer que a definição concebida é uma resposta entre outras que o ser possibilita desvelar a cada novo questionamento que se abre. Nesse pensar vívido da filosofia está a oportunidade de se escutar os sinais dos divinos e, assim, conceber um pensamento que permite aproximar um horizonte de religiosidade à filosofia. Segundo Heidegger, a filosofia é o próprio já filosofar. Portanto, se está dentro do próprio acontecimento e não diante dele. Nesse sentido, o pensamento filosófico se mantém no jogo do ser e, por isso, aberto ao mistério.

Essa perspectiva que permite ao pensamento filosófico manter-se aberto ao questionamento pode também ser interpretada na alegoria platônica, pois “cada estágio do caminho da *paideía* representa um modo do desvelamento do ente. Mas porque o desvelamento, no entanto, é tomado como evidente, o que vem à tona em primeiro plano é o caminho progressivo de um estágio a outro e a adequação do olhar à *Idea*”¹³⁶. Contudo, se esse caminho narrado pela alegoria for interpretado em tal horizonte de compreensão, pode-se conceber que a sua representação em estágios disponibiliza um modo de pensar que toma cada um deles como um desvelamento do ser que não se encerra nele, pois percorrido um estágio outro se desvela e, com isso, a filosofia permanece no âmbito do questionamento como abertura.

A partir dessa perspectiva de abertura, a possibilidade de conceber a filosofia platônica em outra ambiência se faz presente. Se da filosofia platônica a metafísica se constitui e isso enquanto onto-teo-logia, então, pode-se considerar o pensamento do filósofo grego também

¹³⁶ ERBER, Pedro E. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: PUC. 2003. p.87.

constituído em bases tanto ontológicas quanto teológicas. Apesar de Platão não ter falado diretamente de ontologia em sua filosofia, a sua busca pelo ser das coisas o coloca neste horizonte de compreensão. Isso porque sua filosofia questiona o ser em geral ao pensar a Ideia do Bem como comum a todas as coisas e ao concebê-la também como a causa primeira da qual todas as outras são criadas. Por isso, “A filosofia platônica não é somente uma ontologia, mas é também, segundo Heidegger, uma ‘teologia’¹³⁷”.

Assim, quando Heidegger pergunta “como entra Deus na filosofia?”, ele o faz já apontando para a compreensão onto-teo-lógica da metafísica. O pensamento metafísico tradicionalmente interpretado esquece a questão da diferença ontológica e concebe o ser fechado no conceito de Deus. No âmbito dessa perspectiva hermenêutica em que a diferença é retomada no contexto da de-cisão onde ser e ente são vistos como diferentes, mas co-pertinentes ao mesmo acontecimento, Deus entra, então, na filosofia a partir dessa de-cisão e não mais como ente supremo. Isso porque, se antes o Deus da metafísica era calcado em um horizonte de uma diferença desenvolvida entre um ente Supremo e os demais, ou seja, uma diferença de gradação entre iguais e não diferença entre ser e ente, a partir dessa interpretação da essência da verdade em que é preservada a diferença entre ser e ente, tal perspectiva deixa de ser concebida sob o contexto de um Deus nomeado e entificado como um ser Supremo e passa a ser compreendida em uma ambiência de mistério que permite perceber os acenos dos deuses. Desse modo,

A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui* não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. (...) Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele, do que a onto-teo-logia quereria reconhecer¹³⁸.

Nesse sentido, o pensamento que toma como eixo a diferença ontológica no sentido da de-cisão concebe a verdade interpretada como desvelamento e velamento e percebe que o velado a *lethe* da *aletheia* é como o mistério que não pode ser aprisionado em um conceito. É na ambiência da ausência que o ser ressoa. Essa característica de mistério do ser aponta para o sagrado. Sagrado, aqui, não mais no âmbito do Deus metafísico, mas como disposição afetiva.

¹³⁷ “*La philosophie est non seulement une ontologie, mais c’est aussi, selon Heidegger, une ‘théologie’*”. BOUTOT, Alain, *Heidegger e Platon: Le problème du nihilisme*. p.178.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 75.

Uma dimensão de sagrado presentida através do horizonte de mistério do ser que a verdade como abertura permite entrever. Para Heidegger,

O sagrado, o único que constitui o espaço essencial da deidade, o único igualmente que outorga a dimensão para os deuses e o deus, só poderá vir a se manifestar se antes disto e por meio de uma longa preparação o próprio ser tiver se iluminado, tiver sido experimentado em sua verdade. É só assim, a partir do ser, que começa a inversão da situação de apatridade, na qual andam errantes não só os homens, mas também a própria essência do homem¹³⁹.

Desse modo, o retorno à essência da verdade mais originária possibilita também o retorno dos deuses. Isso porque abandona o Deus da metafísica e abre a possibilidade de pensar uma outra perspectiva para que a divindade possa se manifestar. Portanto, esse abandono não significa deixar de pensar o horizonte de religiosidade, mas pensá-lo em outra ambiência. Sendo assim, pode-se compreender que a partir da perspectiva heideggeriana, a verdade tradicional representa a carência de Deus, do Deus metafísico, porque o toma fechado em um conceito. Contudo, a verdade colhida na sua origem proporciona pensar Deus antes de sua objetivação, preservando o seu caráter de mistério. Assim, para Heidegger, pensar Deus a partir de sua falta significa ultrapassar o Deus metafísico em busca de sua divindade. No entanto, essa ultrapassagem não é compreendida como se o homem vencesse Deus, mas como se ele ultrapassasse o seu sentido tradicional deixando de tomá-lo como um ente fixado no tempo e passasse a compreendê-lo enquanto mistério. Todavia, colocar-se nesse horizonte não é tarefa fácil, pois exige um esforço do pensamento em manter-se na perspectiva da abertura.

O fato de o pensamento, agora, não mais se fixar a uma única possibilidade de resposta não significa que ele caminhe errante e sem destino; porém, ao não alcançar o ser na totalidade, o coloca em um caminho circundante que permanece sempre fazendo o exercício do pensar. Esse pensamento, a cada novo desvelamento, se aproxima do ser sem nunca alcançá-lo totalmente. É uma aproximação que se efetiva mais e mais sem tocá-lo integralmente. Assim, fazer a experiência do pensar não significa atingir uma meta, mas colocar-se na dinâmica do próprio pensamento e, a partir disso, colher a diferença entre ser e ente como pura diferença que se dá em uma unidade. Essa possibilidade de interpretar uma filosofia aberta ao questionamento Heidegger colhe na própria narrativa da alegoria da caverna de Platão que deixa de ser interpretada somente no caminho do olhar retilíneo que adéqua o pensamento.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Vozes. 2008. p. 352.

Desse modo, a filosofia enquanto questionamento que não se esgota na perspectiva de uma única resposta sempre “está a caminho do ser do ente”¹⁴⁰, está à espreita do ser e isso através do ente que vem ao encontro. Assim compreendida, ela, a filosofia, a cada novo desvelamento se vela e, com isso, retorna ao questionamento. É nessa outra ambiência que Deus passa a entrar na filosofia sem se mostrar totalmente, mas sendo percebido através de seus acenos. Com isso, aproxima-se da dimensão de religiosidade buscada no pensamento de Heidegger, pois a compreensão de Deus passa a ser concebida não em um conceito ou através da resposta que o homem cunha na fuga de sua mortalidade, mas como um acontecimento que na abertura da verdade do ser é percebido através dos acenos divinos. Nesse sentido, como pensar esse divino que se mantém sempre no horizonte de mistério? De que forma Heidegger busca elucidar o seu acontecimento? Essa aproximação que não apreende é apontada por ele na análise sobre a obra de arte. É ela que possibilita entrever o acontecer da verdade do ser como clareira (*Lichtung*) que o faz brilhar mantendo o mistério que a circunda.

3.3 A obra de arte como abertura para a verdade do ser

O pensar agora não mais se encontra no contexto da verdade metafísica, mas sim de uma verdade cuja essência é pensada como desvelamento e velamento do ser. Todavia, Heidegger aprofundará ainda mais essa interpretação, tomando-a em um sentido mais originário como clareira (*Lichtung*) na qual eclode o ser. Sendo assim,

O pôr em evidência por Heidegger de uma forma mais originária da verdade que a simples verdade lógica da proposição não tem simplesmente como objectivo, para falar propriamente, assegurar um fundamento ao conceito corrente de verdade mas, antes de tudo, de encaminhar o pensamento para a essência do próprio ser. O ser é, no seu fundo, desvelamento, abertura, eclosão na presença: a verdade do ser é a verdade originária, o ser ou a essência da verdade¹⁴¹.

Esse horizonte compreensivo pensa a verdade não mais buscando pela sua essência, mas como abertura ao ser. Nesse sentido, a figura da clareira remete a essa abertura, isso porque para o claro acontecer tem que existir o escuro. É no meio dessa escuridão que surge, não mais que de repente, a clareira do aberto do ser. Partindo dessa compreensão de verdade como clareira, Heidegger buscará relacionar verdade e obra de arte. Esse relacionar da verdade com a obra de arte demonstrará que a arte permite a apreensão do acontecer da verdade como a clareira do ser. Assim, “na obra, se nela acontece uma abertura do ente, no

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. p. 23.

¹⁴¹ BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 57.

que é e no modo como é, está em obra um acontecer da verdade [...] a arte é o pôr-se-em-obra-da verdade”¹⁴². Nessa interpretação, a obra de arte não é apenas vista como um objeto à frente, como algo que tem uma utilidade. Sua apreciação ultrapassa seu caráter de utensílio. A obra de arte traz à luz um outro mundo que não somente o de utensílio; ela permite o acesso para além de si. Sendo assim, a obra de arte é o próprio acontecer da verdade como abertura que torna possível a percepção do ser em sua verdade. Ela abre mundo.

A possibilidade disposta pela obra de arte é o manifestar-se de um ente que não está na rede de referência. Essa rede compõe o ser utensílio da obra de arte que, enquanto instrumento à mão, é aquilo que em um primeiro momento surge aos olhos, o caráter de coisa da obra, coisa aqui entendida como um instrumento que tem uma utilidade. Para além dessas referências, a obra de arte traz à luz um outro mundo que não somente este do utilizável. Desse modo, no sentido de coisa que permite o acesso para além de si, a obra de arte é como a verdade enquanto abertura que torna possível a percepção do ser em sua verdade. Isso é, a percepção de que a clareira acontece como uma possibilidade de tornar possível o captar do mistério do ser. Mistério aqui compreendido na figura da escuridão que rodeia a clareira. A abertura que brilha e abre clareira é como uma região. Todavia, não se deve tomar por região o sentido de lugar demarcado, mas região enquanto abrigo ao acontecer da verdade, do não-encobrimento que encobre. Uma das formas dessa região tomar sentido é na obra de arte, isso porque ela abriga o acontecimento do ser.

A coisa não pode ser percebida como ela própria enquanto coisa pura; ela é sempre apreendida através de um mundo de referências que dá sentido ao ser coisa. Assim, não se tem como captar a coisa puramente, mas sempre por meio da sua referência, no seu ser utensílio. Heidegger quer pensar a coisa fora do seu sentido utilitarista; ele quer a coisa no sentido mais originário e este mais originário remete ao sentido de reunir. A reunião aqui clamada é do céu, da terra, dos divinos e dos mortais, *Geviert*. É reunião, mas também é a luta entre esses quatro. Tal reunião não anula o que cada um é, mas é ela que possibilita que cada um seja o que é.

Heidegger pretende colher a simplicidade da coisa e não o seu ser utensílio. Ele pretende demonstrar o acontecimento da verdade através da obra de arte enquanto coisa, “todas as obras têm o caráter de coisa”¹⁴³. Assim, a obra de arte enquanto coisa possibilita que se perceba o acontecer da verdade do ser. Para isso, é preciso, antes, compreender o que o pensador está querendo dizer quando traz a coisa para essa interpretação. Para além de seu

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70. 1977. p. 27-28.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. p. 11.

sentido utilizável, a coisa¹⁴⁴ aqui tem uma interpretação mais originária. Esse sentido é compreendido como reunião. Neste reunir estão céu, terra, divinos e mortais. Essa quadratura tem o permanente jogo dos quatro. Assim, não está buscando dizer o que é a coisa, mas o como ela se dá em seu acontecimento. Desse modo, a quadratura apesar de limitar um sentido enquanto apresenta-se sob a ideia de quadratura, permite o aproximar da clareira do ser, pois mantém em sua essência a reunião do céu e da terra, dos divinos e mortais. Contudo, um modo de pensar a coisa não acontece sem o outro. É a compreensão da coisa como utilizável que oferece a possibilidade de se pensá-la em uma ambiência mais originária. Portanto, a sua própria essência doa sentido, mas também retém sentido quando fixa o seu ser no utilizável. Nela, a essência, ocorre o permanente jogo entre a quadratura. A obra de arte traz a relação entre eles onde cada um é na referência com o outro. A obra de arte promove, assim, uma melhor apreensão do acontecer da verdade.

Quando Heidegger interpreta uma obra do pintor Van Gogh (1853-1890) que traz a representação de um par de botas de uma camponesa, ele pretende não fazer uma leitura estética¹⁴⁵ da obra, mas mostrar o que ela deixa manifestar além do seu “ser utensílio”. Mais do que evidenciar a imagem de uma bota e sua utilidade enquanto o cobrir dos pés, ou ainda, a utilidade do quadro como peça de arte, ele quer indicar o fundo oculto que aparece ao se romper com o ser utensílio da obra, aquilo que possibilita essa referência enquanto instrumento. É nesse sentido de ir além do utilizável que a obra de arte proporciona a apreensão do acontecer da verdade.

Do mesmo modo em que na verdade está presente o jogo constitutivo do ser, não-encobrimento e encobrimento, na obra de arte ocorre o permanente jogo entre mundo e terra. O jogo entre claro e escuro usado como regra básica na criação artística serve para explicitar o ocorrer dessa verdade como abertura. Claro e escuro se dão em uma unidade, apesar de serem radicalmente diferentes. O claro faz brilhar o escuro e este faz brilhar o claro, isto é, quando um se apresenta, o outro se retira. Portanto, para que um apareça é preciso que o outro esteja

¹⁴⁴ “A antiga palavra alemã *Thing* que usualmente significa coisa, indica o reunir-se, ‘e precisamente o reunir-se para tratar de uma questão em discussão, de um caso controverso’. (...) Apenas a partir desta alteração do significado original de coisa, como aquilo que reúne, se deu o esvaziamento do sentido do ser coisa, que realiza de maneira plena na época moderna”. ARAUJO, Paulo A. *Metafísica e Religião*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2008, no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 08 p. 80 (Inédito).

¹⁴⁵ Heidegger explica no início da obra *A origem da obra de arte*, que não é sua pretensão fazer uma leitura estética da obra que se propõe analisar. Segundo ele, como comenta Alain Boutot: “a estética julga a obra de arte, não nela mesma, mas tendo em atenção o efeito que é suscetível de produzir sobre a sensibilidade e sobre a afetividade daquele que a considera. [...] Encarando a obra de arte do ponto de vista do efeito produzido sobre a sensibilidade, os conceitos desenvolvidos pela estética para pensar a obra de arte são principalmente insuficientes”. BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. p. 110-111.

em sua referência. Sendo assim, apesar de contrários, claro e escuro somente o são na unidade do mesmo acontecer. A obra não é algo fixo, ela não é somente utensílio, matéria e forma, porque ela produz movimento. Ela move um sentido. Nela, o mundo se abre porque tem a terra, no caso do quadro, a tinta. É constitutivo do mundo se abrir e da terra se fechar. O mundo dá à terra a possibilidade de se mostrar, já a terra dá ao mundo a possibilidade do subtrair-se. Ou seja, se apropriando e expropriando um do outro. A obra de arte acolhe essa luta formando uma unidade na qual cada um é na referência do outro, isto é, uma unidade que mantém a diferença. O céu é enquanto relacionado à terra e vice-versa, e os homens são mortais na relação com os deuses e vice-versa.

O mundo pensado no horizonte da quadratura não é concebido como um conjunto de entes e nem mesmo como rede de significados, como é interpretado em *Ser e Tempo*. Esse mundo enquanto quadratura traz na sua constituição a relação entre céu e terra, divinos e mortais como em um reflexo produzido por espelhos em que um somente ocorre na presença do outro.

Nesse sentido, a obra de arte é um ente. No entanto, não é isso que a caracteriza aqui nessa interpretação como obra de arte, mas a sua condição de, ao mesmo tempo em que se abre para mostrar o ente, ela também permite o manifestar do ser. Isso porque ao descobrir o ente, ela encobre o ser. O ente quando descoberto se torna utensílio e, por isso, remete a uma cadeia de referências, pois se torna um “para que”. Ele é “para isso”, “para aquilo” e isso porque está inserido em uma rede de significações. Contudo, a obra de arte abre a possibilidade de vir à luz um ente que não está inserido nessa rede de sentidos. E é ao fazê-lo que um mundo se mostra. Desse modo, quando ela rompe com a utilidade, lhe falta mundo. É no faltar mundo que o mesmo se revela. A obra de arte faz isso quando interrompe a cadeia de significados ao apresentar um ente que não está na manualidade de sentidos e, assim, ela anuncia mundo. Ela deixa aparecer a mundanidade. Nos estudos sobre a obra de arte, Heidegger retoma o sentido de instrumento enquanto modo de ser das coisas. Assim,

A obra de arte caracteriza-se para Heidegger pelo facto de ser “irredutível” ao mundo, caráter que os instrumentos não têm: o facto de o instrumento, pelo menos enquanto funciona bem, não atrair a atenção sobre si é sinal de que ele se resolve todo no uso, no contexto do mundo, ao qual pertence, pois, radicalmente. Pelo contrário, a obra de arte caracteriza-se, mesmo na experiência estética mais comum, pelo fato de se impor como digna de atenção enquanto tal. Que a obra de arte não se reduz, como o instrumento, ao mundo a que pertence é algo que está confirmado pela experiência que continuamente temos de fruição de obras de arte, mesmo do passado mais remoto. Se a obra

fosse um instrumento, a sua compreensão estaria ligada à possibilidade de reconstruir o mundo em que nasceu.¹⁴⁶

Na obra de arte, o que primeiro se mostra não é a sua característica de utensílio, mas o seu caráter de coisa. No entanto, essa coisa não é percebida enquanto tal no sentido tradicional de um objeto que está diante de e por isso remetida a um conjunto de referências, mas como reunião do acontecimento da clareira do ser, ou seja, ela reúne o acontecer da verdade permitindo perceber o ocorrer da quadratura sem fixar um sentido único. A questão é que ao se chamar coisa já subentende imediatamente como algo que é limitado por um conceito metafísico e que, por isso, há de se fazer um esforço em manter o pensamento disponível para a questão do jogo constitutivo do ser e não deixar cair no esquecimento a diferença entre ser e ente. A obra de arte, ao mesmo tempo em que é um ente, porque é um objeto, é também o próprio dar-se do ser porque permite acessar outros sentidos que não somente o de objeto artístico diante de seu criador e espectador. Enquanto disponível a outras interpretações, a obra de arte é o acontecer da verdade. Contudo, essa possibilidade de ser entendida como abertura não pode se fechar a uma única interpretação como se faz tradicionalmente através da reflexão teórico artística sobre o belo, mas no sentido em que os gregos entendiam a arte: “a arte, diz Heidegger, não era (para os gregos) o objeto de uma experiência vivida e ‘cultural’, mas a colocação em obra do estado desvelado do ser, a partir do reino do ser ele mesmo”¹⁴⁷. Portanto, essa apreciação da obra deve ocorrer em um sentido mais originário do pensamento grego, atendendo ao chamado que a obra de arte opera no observador.

É próprio do utensílio desaparecer em meio aos outros entes. Utiliza-se o instrumento sem percebê-lo enquanto tal, pois faz parte de seu ser, enquanto utensílio, desaparecer no uso. Ele é percebido somente através da sua serventia. Assim também, o ser coisa das coisas desaparece no uso porque é tomado através da utilidade que essa coisa possui. Todavia, na obra de arte isso não acontece totalmente. Isso porque a obra rompe com o sentido de utilidade da coisa. Ela ultrapassa o seu caráter de utensílio quando deixa de ser tomada somente em sua representação enquanto objeto de arte. A retirada desse objeto da sua utilização abre mundo porque rompe com a rede de significações em que ele está imerso. Nesse rompimento falta sentido, ou seja, a obra de arte perde o seu sentido de objeto que serve a uma utilidade e se abre a outros possíveis. Desse modo, o romper da cadeia de significados remete ao mistério do ser quando, ao ausentar-se do sentido de utilidade, ela

¹⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 114 e p. 115.

¹⁴⁷ “L’art, dit Heidegger, n’était pas (pour les Grecs) l’objet d’une expérience vécue et ‘culterelle’, mais la mise en oeuvre de l’était dévoilé de l’être, à partir du règne de l’être lui-même”. BOUTOT, Alain. *Heidegger e Platon: Le problème du nihilisme*. p. 234.

passa a habitar o horizonte da verdade como clareira. Para Heidegger, uma forma desse mistério ser experimentado é na obra de arte. Ela é o ente em que tal dinâmica é mais perceptível. A intenção de Heidegger é mostrar o fundo escuro que aparece ao se romper com o ser-utensílio da coisa, o fundo de mistério.

A divindade no horizonte de sentido do pensamento heideggeriano habita a clareira quando se recolhe no mistério. Assim, nessa abertura o que permanece são os seus acenos.

Porque o mundo se abre, as coisas adquirem a sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza. Está reunida no mundo a vastidão a partir da qual a clemência protetora dos deuses é concebida ou recusada. É também um modo do mundo fazer mundo a fatalidade da falta do deus¹⁴⁸.

Assim, o ser se retira e os divinos se deixam entrever na ambiência da recolha. Portanto, Deus é percebido na ausência. É na sua falta que é percebida a sua presença. No âmbito do pensamento metafísico, Deus é concebido a partir de sua presença objetivada em um conceito. Esse fechamento afasta o sentido de divindade como acontecimento na abertura do ser. Contudo, é nesta falta de Deus que os deuses ressoam, pois se retorna ao ambiente do pensar que concebe Deus fora da conceituação e o vislumbra imerso no mistério que envolve a abertura do acontecimento do ser.

Tanto na verdade como na obra de arte estão em luta o desvelamento e o velamento, na obra de arte estão em combate a terra e o mundo. E o romper desse utensílio da coisa mostra o fundo escuro da terra. A obra de arte é o recolhimento dessa luta. Do mesmo modo, tanto o homem quanto o ser acontecem mutuamente. Eles estão em referência, um possibilitando o outro. O ser se apropria do ente para se apresentar e este se apropria do ser para ser apresentado. Nesse apropriar-se, um deixa de ser si mesmo para se doar ao outro. Ou seja, ao se apropriar ele também se expropria quando se despe de si. Contudo, essa relação de apropriação e expropriação não acontece separadamente como atividades contrapostas, mas em um só acontecimento. É um doar-se de um doador que se joga na doação. É nesse sentido que, ao fazer a obra, o artista aparece. Ou seja, o artista faz a obra e a obra por sua vez, faz o artista. Um se apropria do outro se expropriando de si para poder ser, e isso em um mesmo acontecimento.

Uma obra nunca apresentará um sentido único, último, pois se assim o fosse, ela não teria mais nada a dizer. Ela é um ente que vem ao mundo, abrindo uma região, o mundo, mas também a matéria usada se mostra como tal na sua essência. Como em um quadro, a tinta não é apenas um pigmento utilizado pelo artista como instrumento do fazer artístico, mas a obra

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. p. 43.

de arte permite a essência da tinta de se mostrar enquanto algo que tonaliza o mundo na sua utilidade como tinta. E a tinta, por sua vez, permite que o fazer do artista apareça. Assim, o abrir mundo significa já a produção da terra e esse produzir da terra é o que na clareira permanece encoberto. É próprio do movimento do mundo o abrir-se e trazer à luz a terra. O mundo traz para a terra a possibilidade do mostrar-se e a terra traz para o mundo a possibilidade do retrair-se, se apropriando e expropriando um do outro em uma unidade. No entanto, a tendência da terra é o fechar-se, isso porque, ao ser possibilitada pelo mundo, ela se desvela. Esse acontecimento é esquecido pelo pensamento metafísico que a toma somente enquanto ente. No mundo da técnica, essa representação é esquecida, mas esse esquecimento é próprio da técnica.

A metafísica, desde seu início, busca dar conta daquilo que é o fundamento das coisas e mesmo com todo o pensamento que se constitui sob esse contexto, não consegue dar conta do que permanece e permanecerá encoberto. A técnica é o máximo da metafísica, que por sua vez é o máximo do esquecimento que esquece do ser. A técnica (*Gestell*) é a maneira com que o ente se apresenta. É o desvelamento do ente na totalidade, e isso, já lá no fundo da caverna de Platão, pois na interpretação tradicional da alegoria, o ser é apreendido na totalidade do ente que se apresenta diante do prisioneiro. Portanto, essa técnica não é algo que acontece como um fenômeno da atualidade, mas vem desde o início da constituição da metafísica. As coisas, tanto lá quanto hoje se mostram na técnica, na possibilidade do utensílio do ente que se apresenta. Assim, quando Heidegger fala da técnica, ele não está tratando de assuntos sobre evolução tecnológica, mas enquanto o ápice da metafísica. Ou seja, no máximo do desvelamento. É o permanecer no âmbito da doutrina platônica das ideias e esquecer que pertence ao desvelamento também o velamento.

No entanto, esse esquecimento é histórico, pois a história da metafísica é a história do esquecimento do ser. O esquecimento do ser é constitutivo do pensar metafísico e isso constitui também a própria história do ser que está sempre em retração. História aqui não enquanto historiografia, como história contada, mas no sentido do dar-se do ser que a cada abertura proporciona que um acontecer histórico venha à luz. Portanto, o próprio esquecimento já pode ser considerado um recolhimento do ser. E é exatamente este que permite pensar o ser nessa outra ambiência porque ao se apresentar como uma forma de pensar, o pensamento metafísico possibilita outros. Nesse sentido, um permite o outro.

Da essência da coisa como reunião que mantém cada um dos quatro elementos da quadratura de forma que eles se unam mesmo sendo diferentes, céu e terra, divinos e mortais, cada um o é na simplicidade dos outros três. Desse modo, a terra é em relação com o céu e o

céu somente é porque está em relação com a terra. Também os homens são mortais e, por isso, estão em relação com os divinos. Quando o pensamento heideggeriano interpreta o homem enquanto relacionado com os divinos, ele está deixando aberta a possibilidade de interpretar o seu pensamento no contexto de uma dimensão religiosa. A divindade percebida no pensamento de Heidegger aparece no contexto do mistério. Sendo o homem mortal, ele pode se aproximar dos divinos. E isso quando ele assume a sua mortalidade, pois o mortal pressupõe o imortal e vice e versa. Ele assume a sua finitude e se abre ao mistério compreendendo-o como o inatingível. Assim, seja poeta, filósofo ou simplesmente homem, ele pode compreender que a essência da verdade não é somente a sua atualização no sentido do adequar de um enunciado ao que ele anuncia, mas sim, o constante movimento do desvelar e velar na clareira do ser. E com isso, pode perceber que ele é limitado por sua condição humana, mas que deve assumir essa limitação e, a partir disso, compreender que Deus se mostra a ele na carência de um conceito e através de acenos.

Na interpretação que Heidegger faz da obra de arte como obrar da verdade do ser, ele apresenta a poesia (*Dichtung*) enquanto dizer poético como ocupando um papel de destaque frente os demais tipos de arte. Isso porque o seu dizer, ao mesmo tempo em que abre para o ente vir à luz, resguarda algo que permanece em recolha. A poesia no sentido da *Dichtung* toma um sentido partindo da estrutura do “verbo alemão *dichten*, de que deriva a palavra *Dichtung*, é pois, antes de mais, criação, instituição de algo novo”¹⁴⁹. Nesse sentido, a poesia enquanto *Dichtung* representa a essência de toda forma de manifestação artística. A essência da arte é a *Dichtung* porque ela apresenta o sentido do trazer algo novo. Esse novo se apresenta não entificado, mas é na ausência que ele aparece. Ele faz um apelo a um chamado mudo. E o poeta é aquele que pode auscultar os acenos dos divinos e, com isso, tem a possibilidade de transmiti-los aos homens. No entanto, ao transportar esse eco divino para a linguagem, ele aprisiona um sentido.

A linguagem, ao mesmo tempo em que abre para que o ente venha à luz, também apresenta um encobrimento. E é este encobrimento que mantém o resguardo do ser. Portanto, no dizer os divinos escapam, mas no dizer poético essa escapada deixa pegadas. O privilégio da poesia está em seu sentido originário, pois é na sua “essência a saga do dizer que projeta”. O poeta está em uma posição de poder escutar diretamente o aceno dos deuses, mas a todo o momento ele teme não dar conta de sua missão, pois para transmitir os acenos aos homens e mesmo para seu próprio entendimento ele os transforma em algo comum, e ao fazê-lo, os

¹⁴⁹ GIANNI, Vattimo, *Introdução a Heidegger*. p.119.

deuses escapam. Desse modo, os deuses se revelam aos mortais por acenos indizíveis, portanto, misteriosos. Ao mesmo tempo, está a retração. Isso porque, ao se anunciarem, eles se retiram. O poeta está em uma posição de poder escutar estes acenos e transmiti-los aos homens. Contudo, ao fazê-lo os deuses escapam porque a palavra ao mesmo tempo em que dá vida, ela também mata. Ela traz à vida um sentido, mas ao fazê-lo, fixa somente este que é proferido e perde o que está em seu fundo. Nesse sentido, a palavra poética dá mais conta do ser do que outro tipo de palavra, porque ela assume a sua precariedade. A palavra poética deixa aberto o sentido do poema. Na poesia o dito é um aceno.

Nesse contexto compreensivo, é na carência enquanto falta que Deus pode ser experimentado. É nas palavras do poeta que ele pode ser percebido. Sua obra poética tanto está no fazer do poeta como na resposta à escuta dos deuses. O poeta percebe a presença de Deus na sua ausência, ou seja, ele escuta seu eco no silêncio. É no silêncio gritante que ele se aproxima de Deus, que ele atende ao seu chamado.

É nessa ambiência que Heidegger chega à poesia de Hölderlin. A aproximação que ele faz do poeta alemão não acontece de forma utilitária no sentido de buscar a sua poesia para fazer a experiência do ser, mas ele o faz mergulhando dentro do fazer poético. Isto é, ele salta para dentro da poesia buscando fazer a experiência do pensamento que é a própria poesia de Hölderlin. Portanto, ele não pretende analisar a poesia como um objeto diante dele, mas ele emerge da poesia como exigência de seu próprio pensar. Desse modo, não é sua pretensão teorizar a poesia de Hölderlin, nem mesmo descrevê-la, mas fazer a experiência desse pensamento é buscar nele sinais daquilo que grita no poetar do poeta. Para Heidegger, Hölderlin é o “o poeta dos poetas”. Ele, em sua poesia, consegue dizer os acenos dos deuses enquanto deuses da ausência. Assim, ao mesmo tempo em que dá conta da ausência de Deus, ele instaura a presença de novos deuses. Sua poesia ressoa essa diferença entre o Deus da ausência e o Deus da presença “Ele é o poeta dos deuses desaparecidos e, por conseguinte, dos novos deuses”¹⁵⁰.

Da mesma forma em que a poesia faz gritar os ecos dos deuses, o pensar faz brilhar seus acenos. O pensamento se dirige àquilo que se doa, no entanto, este que se doa se recolhe no pensado. Assim, o pensamento está sempre perseguindo o que lhe escapa, mas esse perseguir não significa que algum dia ele já foi alcançado ou que o será futuramente, pois lhe é constitutivo permanecer escondido. O que importa é manter o pensamento habituado a essa diferença entre o não-encoberto e o encoberto; ente e ser. Assim, o homem pensa e fala e,

¹⁵⁰ BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. p. 122.

nessa condição, ele caminha para o ser. Nenhuma palavra pode dizer o ser na sua totalidade, mas no seu dito, ela nos leva ao ser. No momento do dizer ocorre a abertura para o ser se dar, mas esse dizer traz o ser em recolha.

Assim como essa perspectiva segue o exercício contínuo de dizer o indizível, também a própria filosofia platônica é aqui interpretada como um pensamento que busca, através de sua narrativa muitas vezes apresentada alegoricamente, dizer algo que não se deixa aprisionar em palavras. Afinal, se o dizer do pensador esgotasse o questionamento, não haveria a possibilidade de Heidegger retornar à sua filosofia para recolher o que não foi desenvolvido.

Apresentar uma alegoria, um símbolo não é pois nada de outro que fazer sinal fazendo ver (fazer sinal através do que se apresenta à intuição imediata). [...] É pois sob o efeito de uma necessidade íntima que Platão, cada vez que quer dizer alguma coisa última e essencial em filosofia, fala alegoricamente e nos apresenta um símbolo. Não que ele se encontre ainda na obscuridade da coisa em causa; ao contrário, era seguramente claro que ela escapava a toda descrição ou demonstração.¹⁵¹

Portanto, esse dizer alegórico não significa uma falta de conhecimento, mas uma forma de tentar dizer aquilo que escapa na fala. É devido a essa escapada que se pode buscar outra interpretação do que foi dito, pois o fundo que permanece calado é também abertura para outro dizer.

Assim, dizer que a obra de arte é o retrato da verdade do ser não significa que o artista no seu conceber artístico, no momento da criação, concebe conscientemente uma reprodução da verdade, mas que esta surge na obra quando deixa de ser tomada no seu caráter de instrumento artístico e passa a ser interpretada como clareira aberta ao acontecimento do ser. A obra de arte, nesse sentido, acolhe e custodia a verdade do ser.

É certo que a obra de arte é uma coisa confeçoada [*angefertigt*], porém ela diz ainda algo de outro que não aquilo que a mera coisa é - ἄλλο ἄγορεύει. A obra, com um outro, dá a conhecer publicamente um outro, revela algo de outro – é alegoria. Na obra de arte, há ainda algo de outro que é posto em conjunto com a coisa confeçoada. ‘Pôr em conjunto’ diz-se em grego συμβάλλειν. A obra é símbolo¹⁵².

A obra de arte é símbolo porque acena ou simboliza para aquilo que não pode ser apreendido totalmente. Ela possibilita o acesso à coisa, tanto no caráter de utensílio quanto como mantedora da dinâmica do ser.

¹⁵¹ “ *Présenter une allégorie, un symbole n’est donc rien d’autre que faire signe en faisant voir (faire signe à travers ce qu’on présente à l’intuition immédiate) [...] C’est donc sous l’effet d’une nécessité intime que Platon, chaque fois qu’il veut dire quelque chose d’ultime et d’essentiel en philosophie, parle allégoriquement et nous présente un symbole. Non qu’il se serait encore trouvé dans l’obscurité par rapport à la chose en cause; il lui était au contraire suréminemment clair qu’elle échappait à toute description ou démonstration.* HEIDEGGER, Martin. . *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon.* p. 35.

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte.* p. 11.

Da leitura da alegoria de Platão, Heidegger busca, na Ideia do Bem, o caminho para colher a questão da diferença ontológica e, partindo da concepção da diferença como de-cisão, ele se aproxima de uma interpretação de verdade em um sentido mais originário. A verdade toma tons de clareira na qual o acontecimento do ser acontece. No clarear dessa abertura, o ser é desvelado no apresentar do ente e no recolher-se ao seu caráter de mistério. É nessa perspectiva de mistério que se deve buscar a compreensão para a essência da divindade que pode ser interpretada nesse pensamento. Segundo Heidegger:

O pensar que pensa a partir da questão da verdade do ser pergunta de modo mais originário do que pode questionar a metafísica. É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra “Deus”¹⁵³.

Assim, é o pensar no âmbito mais originário que concebe a verdade como clareira que possibilita perceber o espaço sagrado que faz brilhar os divinos. Esse espaço se configura como sagrado porque recolhe o acontecimento da verdade como não-encobrimento e encobrimento do ser, mantendo, com isso, o ecoar do mistério.

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *Marcas do caminho*. p. 364.

CONCLUSÃO

A dissertação chega à compreensão de que para buscar a essência da verdade no pensamento de Heidegger, é necessário fazê-lo juntamente com a interpretação desse pensar e não abordá-la como uma questão isolada. Isso porque, nesse pensamento, uma coisa não se dá separada da outra. Esse modo de pensar se apresenta enquanto acontecendo. Ele diverge da perspectiva metafísica que se fundamenta na fixação de um sentido único a partir do ente que se apresenta. Com isso, entende-se que apesar da diferença existente entre os horizontes compreensivos, o pensamento de Heidegger não abandona a tradição metafísica, pois é na perspectiva da diferença que se pode colher outro sentido. Portanto, é a própria metafísica que disponibiliza o pensar em uma outra ambiência, pois uma perspectiva somente se dá quando está em referência a outra.

A partir dessa primeira constatação, conclui-se que ingressar nesse caminho significa seguir por meio de sua questão central: a questão do ser. Na interpretação de um sentido para o ser, é percebido que o pensamento heideggeriano segue uma perspectiva hermenêutica e, por isso, o sentido do ser não é algo que deva ser compreendido no contexto do enunciado “o ser é”. Diferentemente, nesse horizonte de compreensão o ser não pode ser fixado em uma proposição. Ele é compreendido enquanto acontecendo. Assim, a pergunta pelo sentido do ser já configura entrar na ambiência do ser, pois ao erigir a questão buscando um sentido, já se entra na ocorrência do evento do questionado. Desse modo, o ser não é mais entendido no âmbito metafísico como o ente que se apresenta. Esse que se mostra é o ente e não o ser. Ser e ente são diferentes, mas estão juntos em um só e mesmo acontecimento. Eles acontecem juntos sem que para isso se tornem iguais. Cada um se mantém enquanto si mesmo e em unidade com o outro. Por isso, o pensado que busca pelo sentido do ser já está situado no âmbito da busca pela sua verdade.

Assim, a dissertação se aproxima da questão da verdade buscando uma interpretação mais originária para o termo grego *aletheia*. Essa compreensão retorna aos primórdios do pensamento grego para recolher o sentido mais originário do termo. Esse retorno se dá a partir da verdade entendida tradicionalmente como adequação. Essa perspectiva metafísica é pensada somente no âmbito daquilo que se apresenta diante do sujeito. Na retomada do sentido clássico da verdade, percebe-se que na formação da *aletheia*

estão presentes tanto o sentido do desvelar como o do velar e que a tradição se constituiu desenvolvendo somente o sentido de desvelamento do termo, deixando o velado esquecido na origem do pensamento. Com isso, a verdade é acordada somente no contexto do que se desvela.

Em um primeiro momento dessa dissertação, conclui-se que a essência da verdade compreende o sentido de descoberta e, no aberto desse descobrimento, o *Dasein* descobre o ente enquanto nesse mesmo acontecimento o ser é resguardado em seu encobrimento. Contudo, a verdade enquanto aberta ao descobrimento e encobrimento do ser pelo *Dasein* permanece em solo metafísico porque coloca o *Dasein* como o fundamento desse acontecimento da verdade. Com a virada no pensamento, há uma maior aproximação de Heidegger de um sentido mais originário para a essência da verdade. Isso porque ele passa a interpretá-la não mais como uma descoberta do *Dasein*, como em uma perspectiva subjetivista, mas como abertura na qual *Dasein* e ser acontecem juntos e não em lados opostos como na relação sujeito e objeto. Sendo assim, na abertura em que o *Dasein* e ser se dão juntamente não acontece uma relação de fundamentação em que um é o fundado e o outro é o fundante, mas ambos se fundam mutuamente. É uma fundamentação que se funda no abismo do mistério do ser.

Nessa interpretação da essência da verdade como abertura na qual brotam ser e ente, velado e desvelado, a essência da verdade passa a ser interpretada como constituída por essência, não-essência e contra-essência; desvelamento, velamento e esquecimento. Portanto, nesse momento, conclui-se que a verdade se configura como sendo uma abertura em que acontecem tanto o desvelamento como também o velamento do ser e ainda, como uma terceira característica constitutiva, o esquecimento dessa dinâmica. No entanto, esse esquecimento não é concebido como um erro, mas como parte do processo de formação do pensamento metafísico e, também, dessa possibilidade de compreensão mais originária, porque para esta se dar, ela precisa estar em referência à tradição.

Sendo assim, a partir da retomada do sentido clássico da *aletheia*, a interpretação colhe, na leitura heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão, o momento em que esse sentido mais originário se fixa em um único significado. Essa volta à filosofia platônica é aqui tomada como caminho para se chegar à verdade mais originária. Isso porque essa filosofia é concebida como sendo a base que edifica a metafísica e o retorno a essa base possibilita captar o sentido que havia antes de ele se tornar tradicionalmente objetivado.

Esse conceito de verdade que aparece edificado a partir da interpretação tradicional da alegoria está fundado na perspectiva do olhar reto às coisas mesmas. Isso é possibilitado pela

luz das ideias. Assim, cada coisa tem uma ideia correspondente e acima destas está uma ideia que condiciona todas as outras, a Ideia do Bem e, por isso, ela é superior às demais. Nesse âmbito, a verdade é concebida como retitude, porque acontece como em uma relação direta em que a mente funda a coisa. No entanto, com a interpretação que Heidegger faz do texto platônico, pode-se concluir que na alegoria está presente tanto o sentido tradicional como também o mais originário; afinal, nessa compreensão, ambos acontecem enquanto possibilidade desse evento alegórico.

Nessa interpretação, a Ideia do Bem não é tomada como uma ideia superior e fundadora das demais, mas ela toma o sentido de participação. Ela participa do acontecimento das outras ideias. Esse aspecto de participação da Ideia do Bem aparece, então, como possibilitadora do acontecimento da verdade do ser. Nessa interpretação da essência da verdade como abertura na qual brotam ser e ente, velado e desvelado, a Ideia do Bem é entendida como possibilitadora do acontecimento e, ao mesmo tempo em que ela participa desse evento, ela o transcende. Esse transcender não significa se distanciar do acontecimento se posicionando em uma ambiência externa e mais elevada, mas é um afastamento dentro do próprio acontecimento. Assim, a Ideia do Bem não é compreendida como separada, em outro mundo. Ela permanece na abertura sob o caráter de recolhimento. Nessa retirada ao recolhimento, ela se aproxima do sentido da *lethe* que constitui a *aletheia* e que a compreensão metafísica deixa perdida ao interpretar a alegoria platônica. Todavia, interpretada no âmbito do pensamento heideggeriano, a Ideia do Bem resguarda o caráter de mistério que constitui a essência da verdade como abertura.

Assim, pode-se concluir que a partir da perspectiva de mistério percebida na essência da verdade como abertura ao desvelamento e velamento do ser, chega-se à interpretação de uma dimensão de religiosidade pensada no âmbito do pensamento de Heidegger. Portanto, essa dimensão de religiosidade é entrevista a partir do jogo do mostrar e se esconder constitutivo do ser e não fundamentada na figura de um Ser único, fundamento e causa primeira de tudo. Essa religiosidade aqui vislumbrada, no horizonte de mistério do ser, pode ser acessada pelo pensamento filosófico que habita uma perspectiva hermenêutica. Portanto, trata-se de uma filosofia que não se fecha nas respostas dos seus questionamentos, mas de uma filosofia que se mantém aberta participando do movimento que a constitui. Desse modo, o pensamento filosófico pode habitar uma dimensão de religiosidade, pois ele se mantém na abertura à espera da eclosão do ser.

Por fim, chega-se à conclusão do questionamento sobre a relação entre a verdade como abertura e a obra de arte. Nesse ponto acontece um aprofundamento na interpretação

sobre a essência da verdade e esta deixa de ser pensada pela perspectiva da essência e passa a ser compreendida como clareira. A figura da clareira reflete o que a verdade como não-encobrimento e encobrimento do ser quer evidenciar sem que nesse mostrar-se o sentido seja fixado. Portanto, a clareira possibilita a compreensão da verdade como abertura. Essa verdade pode ser percebida na obra de arte porque na “obra está em obra a verdade”. A obra de arte possibilita entrever o ser em sua verdade porque ela não se entrega totalmente na simples apreciação estética. Ela abre mundo quando dispõe um sentido que não está à mostra em sua apresentação enquanto objeto artístico. Esse sentido pode ser contemplado no contexto da ausência. Ou seja, ele não está à mostra, mas mesmo assim pode ser pressentido.

Na obra de arte estão em relação céu e terra, divinos e mortais; o que se mostra e o que se mantém em recolha. Isso porque ela preserva a diferença entre ser e ente assumindo-a no mesmo acontecimento. Na obra, céu e terra, divinos e mortais acontecem juntos apesar de serem diferentes, porque eles se co-pertencem. O céu faz vir ao mundo a terra e esta faz vir ao mundo o céu. Assim também os divinos se dão porque estão na relação com os mortais e estes, com os divinos. É nesse sentido que a obra de arte dispõe captar a verdade do ser como clareira. Ela é como a coisa que manifesta a reunião da quadratura.

Desse modo, conclui-se que assim como o pensamento filosófico pode acessar essa outra ambiência de religiosidade, a obra de arte também permite esse acesso e a poesia (*Dichtung*) aparece em destaque na interpretação do autor porque ela ultrapassa o seu dito. O dizer poético não se esgota nas palavras do poeta, pois estas ressoam os acenos dos divinos. Portanto, o poeta, assim como o pensador ou filósofo, ou ainda simplesmente o homem que assume a sua mortalidade podem entrever a dimensão de religiosidade interpretada na perspectiva da verdade do ser como abertura.

Por fim, concluir essa dissertação que interpreta a verdade do ser como abertura implica manter-se no aberto da questão. Esse caminho que reflete a verdade a partir do pensamento heideggeriano e de sua interpretação sobre a *Alegoria da Caverna* de Platão abre a possibilidade de interpretar a essência da não-verdade e isso ainda no horizonte da filosofia platônica a partir do texto *Teeteto*. Segundo aponta Heidegger,

A questão colocada ao Teeteto, a questão da ἐπιστήμη, “é” a questão da ἀλήθεια e esta que é a questão do ser (εἶναι). No entanto, a questão de Sócrates/Platão toma precisamente uma forma tal que a questão do ser e da verdade *se tornam* uma questão em direção a ἐπιστήμη,- sem que isso possa portanto ser compreendido como uma “teoria do conhecimento”. Mais exatamente, o pensamento grego inicial se perde, o princípio se retira nele mesmo. Pois o ponto decisivo é o *abandono do ser* (na medida em que esse abandono somente tem lugar verdadeiramente a partir desse momento): o que é *digno de questão*, não mais, ou melhor, não é e não foi jamais a ἀλήθεια, mas

a forma de se apropriar e de a possuir, - por onde, feito essa questão da apropriação, o que ela é se encontra progressivamente toda determinada em outra maneira: no lugar da ἀληθές, ἀψευδές (152 c 5)
154

A partir da essência da verdade assim compreendida nesta dissertação, fica claro que o ocorrer de possibilidades de compreensão da verdade permite também compreender a ocorrência de possibilidades para o pensamento. A passagem de uma possibilidade tradicional, metafísica, para outra, mais originária, buscada por Heidegger, é entrevista aqui através do próprio proceder do pensamento heideggeriano. Sendo assim, a partir da interpretação do *Teeteto* e de uma conjugação com a compreensão da *Alegoria da Caverna* de Platão poder-se-ia aprofundar ainda mais o modo como se dá o salto de uma perspectiva para outra. E essa dimensão da apropriação do conhecimento e sua relação com a filosofia (os modos como ela apropriou a questão do ser) levariam à dimensão do acontecimento mais originário desta apropriação do conhecimento e sua referência a verdade do ser enquanto abertura. Essa perspectiva não trabalhada aqui abre outros caminhos através dos quais se poderia entrever, por outros acessos, a questão da dimensão religiosa no pensamento de Heidegger.

¹⁵⁴ “La question posée à Théétète, la question de l’ἐπιστήμη, ‘est’ la question de l’ἀλήθεια et celle-ci est la question de l’être (εἶναι). Mais la question de Socrate/Platon prend précisément une tournure telle que la question de l’être et de la vérité devient une question en direction de ἐπιστήμη,- sans que celle-ci puisse pour autant être comprise comme une ‘théorie de la connaissance’. Plus exactement, la pensée grecque initiale se perd, le commencement se retire en lui-même. Car le point décisif est l’abandon de l’être (dans quelle mesure cet abandon n’a jamais été l’ἀλήθεια, mais la façon de se l’approprier et de la posséder, - par ou, du fait de cette question de l’appropriation, ce qu’elle est se trouve progressivement détermine d’une tout autre manière: au lieu de l’ἀληθές, ἀψευδές (152 c 5). HEIDEGGER, Martin. *De l’essence de la vérité: approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. Paris: Éditions Gallimard, 2001. p. 365.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- _____. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____. Conferências e Escritos filosóficos. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973
- _____. *De l'essence de la vérité: Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. 1. ed. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Contributi Alla Filosofia (Dall'Evento)*. Milão: Adelphi Edizioni, 2007.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- _____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *La dottrina platonica della verità*. Milano: Adelphi, 2002.
- _____. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- _____. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- _____. *O que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. *Ser e Verdade: 1. A questão fundamental da filosofia 2. Da essência da verdade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

2. Outras Obras

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARAUJO, Paulo A. *Introdução a Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2007 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 01. (Inédito).
- _____. *Metafísica e Religião*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2008 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 08. (Inédito).
- _____. *Mundo, Existência e Verdade em Heidegger (1927-1930)*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 1º semestre de 2009 no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Texto-aula 03. (Inédito).
- BOUTOT, A. Heidegger et la question du platonisme. *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006, p. 147-170.
- _____. *Heidegger et Platon: Le problem du nihilism*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- _____. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa América, 1991.
- CAPELLE, P. M. Heidegger entre Philosophie et Theologie. Une triple topique. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 67, pp. 59-77. 1993
- CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- _____. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Nat. hum.*, dez. 2002, vol.4, no.2, p.315-339. ISSN 1517-2430.

- ERBER, Pedro E.. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: PUC. 2003.
- FERRATER M., José. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- GREISCH, J. De L'ontologie fondamentale à la métaphysique du Dasein. Le tournant philosophique dès années 1928-1932. *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006, p.417-448.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ISIODRO PEREIRA, S.J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A. L., 1998.
- MORUJÃO, C. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.2000.
- NASSER, E. O tempo em Platão: Os meandros da leitura Heideggeriana. *Hypnos*.Ano 11/nº17. São Paulo: PUCSP. 2006. P.112-126.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Diálogos Teeteto – Crátilo*. Vol. IX. Belém: Universidade Federal do Pará. 1973.
- _____. *Platão*. São Paulo: Nova Cultural. 2000.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, R. *Um mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SANTOS, Mario J. *Os pré-socráticos*. Universidade federal de Juiz de Fora. 2001.
- STEIN, E. Heidegger e Platão. *Veritas*. v.49. Porto Alegre: PUCRS. 2004, p.23-30.
- _____. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes. 1993.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- VISENTIN, M. Appunti sull'interpretazione heideggeriana del mito platonico della caverna. *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Ética, estetica, politica, religione*. Milano: Guerini, 2003, p.239-260.
- VOLPI, F. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar* 34, 2002. p.73-92.
- ZANELLO, Valeska. A Linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*. Vol. 18, nº. 35/36. 2004. pp. 279-310.