



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO
DE MESQUITA FILHO**

Faculdade de Filosofia e Ciências – Campus Marília
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DIOGO SENE

KEHRE: VERDADE E LINGUAGEM EM HEIDEGGER

Marília
2015

Sene, Diogo.
S475k Kehre : verdade e linguagem em Heidegger / Diogo Sene. –
Marília, 2015.
76 f. ; 30 cm.

Orientador: Jonas Gonçalves Coelho.
Agência financiadora: CAPES.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de
Filosofia e Ciências, 2015.
Bibliografia: f. 70-76.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Verdade. 3. Linguagem.
4. Metafísica. I. Título.

CDD 193

DIOGO SENE

KEHRE: VERDADE E LINGUAGEM EM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Linha de pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Dr. Jonas Gonçalves Coelho

Agência financiadora: CAPES

MARÍLIA
2015

DIOGO SENE

KEHRE: VERDADE E LINGUAGEM EM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho.

Data de Defesa: 16/12/2015

BANCA EXAMINADORA:

Titular 1 (orientador): Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho (UNESP/Bauru-SP).

Titular 2: Prof. Dr. Paulo César Rodrigues (UNESP/Marília-SP).

Titular 3: Prof. Dr. Eli Vagner Francisco Rodrigues.(UNESP/Bauru-SP).

Suplente interno: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo (UNESP/Marília-SP).

Suplente externo: Prof. Dr. Alexandre Ferreira de Oliveira (UNIFESP/São Paulo-SP).

Para meus Familiares

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de uma confluência de vários fatores, as amizades, os duros percalços, a vida unespiana, a vida com minha amada esposa Eloá e muitos outros. Portanto, me desculpo de antemão por não conseguir expressar nesse pequeno espaço toda minha gratidão a todos que foram indispensáveis na constituição deste.

Agradeço à Edna, secretária do Departamento de Filosofia, pela enorme competência. Aos funcionários da Seção de Pós Graduação, principalmente ao Willian e a Ana, por todo o suporte e diversas tratativas para me manter no programa.

Agradeço aos professores do Programa: Ricardo Monteagudo, pelo fundamental apoio no estágio e a enorme disponibilidade em participar da qualificação sem ser um estudioso de Heidegger, Ana Portich, pelas broncas merecidas e por se dispor a me ajudar no momento mais difícil que foi a perda da Clélia, ao Jonas Gonçalves, alguém que levarei para o resto da vida como exemplo de profissionalismo e respeito, que me ajudou quando já havia perdido as esperanças e se propôs a trabalhar com um aluno que não encontrava apoio em instância nenhuma da universidade, meu MUITO OBRIGADO! Tão importante quanto o Jonas é a Clélia Martins, que já não se encontra conosco, porém, estará comigo para sempre, todas as conversas, as viagens juntos para Ribeirão Preto, a confiança de entrar junto comigo num projeto desde o primeiro ano da Graduação num tema que nem era sua especialidade, mas que nunca se recusou a ajudar, onde estiver a senhora é meu maior exemplo do que é ser um professor, sem dúvidas! Agradeço ao professor Paulo por se dispor a participar da banca final e ao professor André Duarte pelas valorosas indicações na qualificação, também ao professor Eli pela enorme disposição em participar da defesa.

Dedico também aos meus familiares, dona Cida mãe para todas as horas, minha irmã Cristiane que sempre correu para me ajudar, meu cunhado Pedro, meu pai Jesus que deu o que não tinha para que eu estivesse na Unesp, também em memória ao meu irmão, ao qual sinto falta diariamente.

Especialmente a minha esposa Eloá Marcassi que está comigo em todos os momentos, sejam bons ou ruins, espero que nossa vida se mantenha unida pelo resto de nossos dias, te amo!

Lembro também de todos os amigos que na vida difícil de Marília, nunca me desampararam, João Gustavo (Né não!), Yuri Cunha, Gabriel Serrano, Eduardo Parra, Rodolfo Mattos, Gaetano Esposito, Augusto, André, Luiz, Amandinha, e outros que não me recordo no momento, mas, que também agradeço.

Por fim, agradeço ao financiamento da CAPES sem o qual a realização deste trabalho não seria possível.

*Quem, se eu gritasse, entre as legiões dos Anjos
me ouviria? E mesmo que um deles me tomasse
inesperadamente em seu coração, aniquilar-me-ia
sua existência demasiado forte. Pois que é o Belo
senão o grau do Terrível que ainda suportamos
e que admiramos porque, impassível, desdenha
destruir-nos? Todo Anjo é terrível.*

(Rainer Maria Rilke, Elegias de Duino).

SENE, D. **Kehre: Verdade e linguagem em Heidegger**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2015.

RESUMO

Esta dissertação propõe um modo particular de leitura da obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Partindo desse princípio, iremos nos defrontar com um problema que permeia a literatura acerca desse pensador, a saber, a questão da Kehre ou virada de pensamento, que ocorreu ao longo de sua vida filosófica, para isso, utilizaremos como fio-condutor os conceitos de linguagem e verdade, recorrentes nas suas obras. Ademais, perscrutamos os limites que tais ideias implicam dentro de alguns textos do filósofo, com vistas a vislumbrar o valor que essas ideias possuem na reflexão da virada de pensamento e como depende delas a ocorrência da Kehre.

Palavras-chave: Heidegger. Kehre. Verdade. Linguagem. Metafísica.

SENE, D. **Kehre : truth and language in Heidegger**. Dissertation. Faculty of Philosophy and Sciences, State University of São Paulo, Marília, 2015.

ABSTRACT

Our work proposes a particular way of work of the German philosopher Martin Heidegger reading (1889-1976). Based on this principle, we may face a problem that pervades the literature on this thinker, namely the question of the Kehre or turn of thought, which occurred throughout his philosophical life, for that we will use as wire conductor concepts of language and truth, recurrent in his works . In addition, we watch for the limits that these ideas imply in some philosophical texts, in order to glimpse the value that these ideas have in reflecting the turn of thought and depends on them as the occurrence of Kehre.

Key-words: Heidegger. Kehre. Truth. Language. Metaphysics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - LINGUAGEM E VERDADE EM <i>SER E TEMPO</i>.....	12
APRESENTAÇÃO.....	13
1.1 DO SER À LINGUAGEM.....	13
1.2 PARÁGRAFO 44: SOBRE A VERDADE.....	27
CAPÍTULO 2 - A <i>KEHRE</i>: ARGUMENTOS DA VIRADA.....	35
APRESENTAÇÃO.....	36
2.1 A VIRADA PELOS ESPECIALISTAS.....	36
CAPÍTULO 3 - LINGUAGEM E VERDADE NAS OBRAS APÓS A <i>KEHRE</i>.....	51
APRESENTAÇÃO.....	52
3.1 VERDADE E ARTE.....	52
3.1.1 LINGUAGEM: POESIA E CASA DO SER.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	70

INTRODUÇÃO

Heidegger se interessa pela reflexão metafísica a partir da leitura do texto *Sobre o Múltiplo Significado Do Ente Em Aristóteles* de Franz Brentano, ao qual possuía como epígrafe uma citação de Aristóteles proveniente da *Metafísica*¹. A partir dessa obra, conhece e se interessa pela meditação do Ser, desde então, tal ponderação é determinante nas suas proposições filosóficas, indicando que a discussão sistematizada por Aristóteles é basilar na literatura heideggeriana².

A importância da metafísica no filósofo alemão ultrapassa a consideração desta como mais uma simples área temática da especulação filosófica, pelo contrário, o saber do Ser é o único horizonte possível para a filosofia. Portanto, o fundamental da pergunta “o que é o Ser?” a todo instante orienta o pensamento de Heidegger, seja acerca dos temas mais comuns na história da filosofia, tais como, verdade e linguagem, seja nas incursões pela técnica contemporânea. Como Borheim declara: “o ser é como que o orientador, a bússola do pensamento”³. Não se pode jamais abandonar tal perspectiva, se quisermos realizar uma pesquisa séria sobre sua filosofia.

A questão primordial, que é a meditação do Ser, coloca-se já na introdução de *Ser e tempo* (1927), principal obra do pensador da Floresta Negra, e posteriormente, guia todos os conceitos surgidos nessa reflexão. Porém, após uma década muito conturbada na vida do filósofo que inclui a filiação ao partido nazista, breve passagem na função de reitor da Universidade de Freiburg, leituras aprofundadas de Nietzsche e Hölderlin, e os desenlaces históricos próprios da Segunda Guerra Mundial, a forma como Heidegger trata do Ser se altera. Isto é, suas preocupações metafísicas são acessadas de maneira distinta daquela adotada ainda na década de 1920 com *Ser e Tempo*. Isso não quer dizer que o Ser perdeu espaço na sua filosofia, mas sim, que depois do vivenciado por ele, tornou-se impossível perscrutar o Ser somente pela analítica do *Dasein*.

¹ Essa constatação é feita por Safranski em sua biografia sobre Heidegger, ver “*Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*”, página 51-52. A tese de Brentano tem relação direta com a citação de Aristóteles, a saber, “o ente é dito de múltiplos modos”, visto que, aquele procura nos modos de dizer o ser uma possibilidade de atingir Deus, logo a frase do estagirita é a base dessa especulação de tom divino. (ARISTÓTELES: 2001, Γ cap. 2, 1003^a – 33)

² Sobre o impacto da reflexão acerca dos modos do ser, advindas de Aristóteles, o próprio Heidegger promulga que na frase da epígrafe de Brentano: “esconde-se a pergunta determinante no caminho de meu pensar: qual é a determinação simples e unívoca do ser que predomina dentre todas as outras multiplicidades de significações? Essa pergunta invoca a seguinte: que significa então ser?”. (Tradução nossa)(RICHARDSON: 1963, p. XI).

³ BORHEIM: 2001, p. 198.

A virada no pensamento do filósofo, principalmente no concernente à especulação do sentido do Ser, é objeto de constante estudo dos vários especialistas em Heidegger. Esse processo de reformulação dos caminhos metafísicos os comentadores chamam de *Kehre*, uma viravolta no questionamento filosófico do alemão⁴. Mas, o que leva os estudiosos a confirmarem a existência da *Kehre* são as obras posteriores a *Ser e tempo*, que abordam o Ser pelo viés poético, técnico ou artístico. Contudo, a distinção entre um primeiro e após a virada, um segundo Heidegger não é tão simples como aparenta. Fora o fato do próprio autor nunca ter reconhecido essa mudança como algo importante de ser explorado e, por conseguinte, abordando pouco esse momento de sua filosofia, os próprios especialistas conflitam profundamente a respeito das causas desse processo.

Tendo em vista toda a problemática oriunda dessa mudança na filosofia heideggeriana, nosso objetivo na presente dissertação é propor um esclarecimento sobre *Kehre* e as suas consequências em certos conceitos do pensador. Para isso tornou-se necessário delimitar quais conceitos poderiam refletir com profundidade a viravolta. Optamos por meditar acerca das ideias de verdade e linguagem, uma vez que, ambas são recorrentes na teoria e presentes tanto em sua obra de primeira fase quanto no denominado segundo Heidegger, algo que nos daria base suficiente para interpretar a envergadura da mudança de pensamento. Além do mais, diversos comentadores renomados defendem a adveniência da *Kehre* como desdobramentos de um desses conceitos.

O perigo se encontra em perder-se na amplidão de sentidos que noções como verdade, linguagem e *Kehre*, adquirem durante o pensamento do autor. Portanto, foi preciso traçar um caminho e renunciar as vias laterais. Preferimos deixar-se guiar por alguns questionamentos que ligados evoluíram solidariamente rumo a uma postura que alcançasse nosso objetivo na dissertação e mostrasse a importância que estas ideias ocupam na meditação heideggeriana sobre o Ser. O que são linguagem e verdade na analítica existencial proposta em *Ser e tempo*? Até que momento a procura pelo sentido do Ser impacta no desenvolvimento dessas ideias? O que representa a *Kehre* na meditação do autor? Como os estudiosos classificam essa virada? E por fim, como se denotam verdade e linguagem, nas obras do segundo Heidegger? As mudanças nesses conceitos podem ser vistas como uma forma de maior aproximação da meditação sobre o Ser?

⁴ O conceito de *Kehre*, que pela tradução configura-se como viravolta, virada radical ou inflexão de pensamento. Será abordado por nós, majoritariamente em sua constituição original germânica, porém, algumas vezes, para que o termo não se torne repetitivo adotaremos as traduções mais usuais. No entanto, sempre o conceito fará referência ao momento de passagem do filósofo das questões mais relacionadas à ontologia fundamental do *Dasein* para um instante em que o pensador aborda o problema do Ser por outros meios, como a linguagem, arte, técnica e linguagem.

Desse modo, nosso percurso no primeiro capítulo perscruta a obra *Ser e tempo*, visando atingir uma noção geral de linguagem e verdade. Nessa busca, fica claro como a linguagem tem lugar menor ante à análise existenciária, e que depende estritamente do *Dasein* para ser posta em relevo na meditação, ainda mais, obtém-se que a verdade também é pouco autorizada na obra de 1927, porque, o *Dasein* precisa abrir-se de modo originário para que o ente em sua totalidade se desvele, isto é, o ser do ente só é visível quando o *Dasein* se coloca no abertura, e deixa o ente em seu ser verdadeiro desvelar-se.

Adiante, no segundo capítulo, buscamos abordar o momento da inversão de pensamento do filósofo, a *Kehre*. Esta, vista por meio de três propostas distintas para as suas causas e consequências, os comentadores Marco Aurélio Werle, Benedito Nunes e Ernildo Stein são os autores das propostas. No fim do capítulo é visto que as ideias de verdade e linguagem permeiam toda versão acerca da *Kehre* feita por esses estudiosos. Portanto, essas duas precisam estar numa reflexão do momento pós-virada, visto que, somente captando as nuances desses conceitos, entendemos completamente as implicações da inversão de pensamento.

No terceiro e último capítulo, analisamos os conceitos que são nosso fio-condutor nas obras de maturidade de Heidegger, textos como *A Origem da obra de arte* (1936) e *Carta Sobre o Humanismo* (1944), são os meios da interrogação, para que possamos nas considerações finais expor as consequências que a virada representa na filosofia do pensador da Floresta Negra, e como ela atinge conceitos estruturantes na meditação do autor, como é o caso das noções de verdade e linguagem.

CAPÍTULO 1 – VERDADE E LINGUAGEM EM *SER E TEMPO*

“Creio no mundo como num malmequer, Porque o vejo. Mas não penso nele, Porque pensar é não compreender”. (Alberto Caeiro, O Guardador de rebanhos)

APRESENTAÇÃO

Para alcançar a problemática guia do trabalho faremos uma leitura da obra máxima de Heidegger, ela será o reflexo da chamada primeira fase do filósofo. Portanto, iniciamos com uma introdução acerca dos temas e métodos adotados em *Ser e Tempo*, para em seguida, circunscrever os conceitos de verdade e linguagem nessa obra, e suas implicações filosóficas básicas no pensamento do autor.

1.1 DO SER À LINGUAGEM

O livro considerado por muitos como o mais importante do século XX, não só pelo conteúdo filosófico, como também pelo seu impacto no mundo da pesquisa em ciências humanas, isto é, todas as possibilidades e correntes de pensamento que foram germinadas e cresceram durante e a partir de sua leitura,

Como fica claro logo nas primeiras páginas do texto, o filósofo busca uma nova maneira de retomar a questão do Ser, a célebre dúvida sobre o Ser que incomoda a filosofia desde os tempos mais remotos da Grécia Antiga, agora deve assumir uma nova maneira de descobrir suas possibilidades e limites⁵. Para ele, a questão metafísica por excelência estava naquele século esquecida, em grande parte por decorrência do avanço obtido nas ciências naturais, mas igualmente pelas críticas profundas aferidas por Kant nos *Prolegómenos A Toda Metafísica Futura*⁶ e que ainda ressoavam pela história da filosofia. Em verdade, alguns preconceitos foram inseridos ao longo da história do pensamento de tal modo, a exemplo o de Kant de recusar a metafísica, que a pergunta sobre o Ser tornou-se banal. Isto é, desde os gregos ergueram-se certos princípios de reflexão aos quais se constituíram preconceitos e obscureceram a “verdadeira” meditação metafísica. O pensador enumera pelo

⁵Otto Pöggeler caracteriza a obra como o retorno ao que fundamenta a metafísica ocidental, esse fundante é o Ser. Vejamos: “*Ser e Tempo* é a tentativa de recuperar pensativamente o que ficou impensado, o fundamento esquecido da metafísica, sobre o qual, obviamente, se baseia todo o seu pensado”. (PÖGGELER: 2001, p. 50)

⁶Nas proposições de Kant, configura-se como impossível a metafísica. Pelos seus conceitos de sujeito do conhecimento, seria já partir de um erro falar sobre a metafísica. Por isso, Kant toma como sua missão: “A minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível”. (KANT: 1988, p. 12).

menos três desses motivos clássicos para trivializar o questionamento, a saber, a universalidade do Ser, sua impossibilidade de definição, e por fim, o autoentendimento do Ser.

Segundo Heidegger, a caracterização do Ser como o que há de mais geral implicou, durante a história da filosofia, que as proposições sobre o Ser fossem deixadas de lado justamente por ele ser o conceito mais universal e, por isso mais “claro”, porém, quem acredita nessa clareza da universalidade do Ser cai em erro, uma vez que a própria história mostra que o Ser é ainda mais obscuro justamente por ser geral ao extremo. Outro preconceito com a metafísica seria que o ser é indefinível, ou seja, por ser diferente de qualquer ente, o Ser, não pode ser definido ou delimitado pela racionalidade, porque a lógica tradicional não consegue “alcançá-lo”. Para o alemão, isso implica não em num calar-se sobre o Ser, justamente o contrário, a resposta a pergunta pelo ser deve ser formulada da maneira correta, fugindo dos dogmas impostos pela tradição. Quanto ao erro de afirmar o Ser como auto-cognoscível, pois que, em todo pensamento ou diálogo estamos usando a expressão “é”, Heidegger argumenta: “Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento”⁷, isto é, no uso cotidiano da expressão Ser como aquilo que é, só se deixa ainda mais nítido a incerteza que paira sobre o problema do Ser.

Esses preconceitos com a pergunta pelo Ser, além de afastarem o problema da reflexão filosófica, ainda conduziram os filósofos que tentaram meditar sobre o Ser ao erro lógico e conceitual. Isso de tal modo, que Heidegger propõe a formulação de um modo novo e correto para refazer a pergunta pelo Ser, um método para realmente alcançar o fundamento desse questionamento.

Para o filósofo é expressa a necessidade de fazer a pergunta sobre o sentido do Ser, isto é imprescindível. Para isso, faz-se necessário o desenvolvimento do conceito de Ser, como afirma na seguinte passagem:

À luz do conceito e dos modos de explícito entendimento que lhe são próprios é que se poderá estabelecer o que significa um entendimento-do-ser obscurecido ou ainda não elucidado e quais as espécies possíveis e necessárias de obscurecimento ou de empecilho para uma explícita clarificação do sentido-do-ser.⁸

Para saber que é o conceito de Ser, precisamos recorrer à caracterização da noção de ente, pois que, o Ser enquanto aquilo que é, alicerça a existência do ente. Segundo o autor, o

⁷ HEIDEGGER: 2012, p. 39.

⁸ Idem, p. 43.

Ser “determina o ente”⁹, isto é, permite que tenhamos uma pré-noção do que é o ente, mas o próprio ser não é ente, não se pode cometer esse erro histórico de reduzir um ente a outro mais abrangente. Ademais, O alemão afirma: “o ser do ente não “é” ele mesmo um ente”¹⁰.

Nesse momento aparece um dos diferenciais cruciais de Heidegger perante outros filósofos que buscaram pelo Ser, a noção de diferença ontológica¹¹ (*ontologischDifferenz*). Algumas filosofias metafísicas transformam o ser num ente, ou seja, cometem o engano de reduzir o “geral” mais absoluto a um particular, sendo esse ideia ou indivíduo. Podemos dizer que os filósofos oriundos desse equívoco, cometem um erro histórico ao tomar o questionamento metafísico como uma busca pelo ente Ser, inclusive, as vezes chegam ao absurdo ponto de colocar esse ente como transfinito e atemporal – é o caso específico da escolástica medieval. Em razão de tal diferença, que não pode ser esquecida no trabalho filosófico, o pensador da Floresta assevera: “não se pode determinar o “ser” atribuindo-se-lheente”¹².

A função de cópula do “é” em qualquer afirmação sobre o ente coloca o ser na perspectiva desse ente, ou melhor, o Ser desse ente se mostra ao fazermos o percurso da pergunta sobre o que ele de fato é. O se mostrar do Ser acontece por meio do ente, por isso, é preciso investigar o ente em sua totalidade, para apreender o sentido do Ser, daí se conclui, é necessário de uma correta análise do ente, para o vislumbamento do Ser. O que então seria o ente em sua completude? Para responder corretamente a pergunta, citamo-lo: “ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos”¹³. Se existem tantos entes e, em tal multiplicidade de formas, devemos procurar em algum específico o sentido do ser, isto é, “Qual o ente de que a abertura deve partir?”¹⁴

Por meio da possibilidade de existência dum ente possuidor de precedência na reflexão do ser, é preciso a determinação do ente privilegiado. Ademais, o meio de acesso a esse ente exemplar, também, é ponto importante na elaboração do pensamento relativo ao Ser. Heidegger elenca alguns comportamentos de um ente específico, indicando assim o caminho que irá seguir para atingir o ente privilegiado, inclusive o revela, vejamos: “Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos do perguntar e assim são

⁹ Idem, Ibidem.

¹⁰ Idem, Ibidem.

¹¹ Para se aprofundar na discussão acerca da Diferença Ontológica, indicamos o excelente artigo “Crítica e Diferença em Heidegger” da professora Constança Marcondes César. (CÉSAR: 1990, pp 49-55).

¹² Idem, p. 37.

¹³ Idem, p. 45.

¹⁴ Idem, Ibidem.

eles mesmos *modi-de-ser* de um determinando ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos”¹⁵. A pergunta pelo Ser passa, como foi indicado, por um refletir o ente homem enquanto esse questiona, desse modo, o acesso ao Ser depende do grau de transparência com que conseguimos alcançar tal ente exemplar, mas, que ente é o homem ao perguntar? O alemão afirma: “esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*”¹⁶. Assim a questão do Ser exige inclinar-se sobre esse ente particular, a saber, o *Dasein*¹⁷, buscando seu modo-de-ser.

Tal unidade entre Ser e *Dasein* confirma a precedência desse ente, numa investigação metafísica realmente efetiva, porém, por meio da distinção ente ôntico e ontológico e de seus respectivos desdobramentos, nos será permitido confirmar esse papel basilar do *Dasein* com veemência. Examinemos.

Em um primeiro plano, já foi exposto como a totalidade do ente é o caminho para se atingir o sentido do Ser, isso ocorre porque o todo do ente deixa ser certos domínios-de-coisa. Alguns exemplos de domínio são: “História, natureza, espaço, vida, *Dasein*, linguagem”¹⁸. Encetando destes as mais diversas formas de pesquisa sobre o ente, e ainda dando ao investigador os conceitos fundamentais que servirão de guia para a abertura dos respectivos domínios-de-coisa. Tal procedimento é feito “horridamente” pela ciência moderna, que tem seu foco sobre o ente enquanto natureza disponível¹⁹. Nada obstante, todo esse comportamento da ciência, orienta-se pelo ente em sua abertura, significando que o apreender a constituição fundamental do ente quanto a seu Ser, é o mais originário e precioso. Devendo, portanto, a pesquisa sobre o Ser se concentrar em algo anterior às ciências modernas.

Essa ruptura entre ciências positivas e reflexão fundamental do Ser, implica os modos de perguntar que são, por sua vez, ontológico e ôntico. O perguntar ôntico é referido apenas

¹⁵ Idem, p. 47.

¹⁶ Idem, Ibidem.

¹⁷ *Dasein*: Termo que nasce a partir da junção do verbo ser (*Sein*) com o prefixo aí (*Da*), por isso, em algumas traduções torna-se Ser-aí, presença e até existência. Denota o sentido da ligação que o homem, enquanto possuidor do *Dasein* estabelece com o Ser. Desse modo, Oswaldo Giacobina Junior descreve o *Dasein*: “designa o modo de ser de um ente em específico, a saber, o ser humano enquanto existência lançada no mundo, sem finalidade intrínseca e sujeita a facticidade, mas aberta à doação de sentido por parte do ser”. (Junior: 2010, pag. 54). Condiz também a definição de Michael Inwood, segundo ele: “Heidegger usa (das) *Dasein* para 1. O ser dos humanos, e 2. O ente ou pessoa que possui este ser”. (Inwood: 2002, pag. 29).

¹⁸ Idem, p. 51.

¹⁹ Nessa passagem Heidegger se refere ao desvelar na forma do critério de utilidade, realizado pela ciência moderna, cabe consultar o texto “O que é a Técnica?” de 1956. Neste o mundo contemporâneo da técnica e do conhecimento científico é refletido para alcançar seu modo-de-ser fundamental, conceitos como: armação, produção, apetrecho, permeiam toda a obra. (HEIDEGGER: 2007, pp. 375 – 384)

ao mostrar-se do ente, o mais comum na era contemporânea da técnica, já o ontológico sempre faz referência à busca do sentido geral do Ser, por isso, Heidegger afirma: “O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas”²⁰. Contudo, a superioridade do ontológico só é válida caso o raciocínio não seja dedutivo, isto é, se a ontologia realmente almejar um entendimento do sentido do Ser, do contrário, pode ser complexa e até muito bem estruturada em suas deduções lógicas e categoria, entretanto, sempre acabará infrutífera.

A ciência enquanto pesquisa ôntica é fruto de um comportamento do ente homem, esse ente é o *Dasein*, mas ela não é o primordial modo-de-ser desse ente, tanto que o *Dasein* pode se portar de modo “ontológico”, descobriremos como em seguida.

Quando se conjuga que o *Dasein* tem precedência no exame do sentido do Ser, quer se dizer:

o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein.*²¹ (Posto em itálico pelo autor)

Sobrepõe-se o *Dasein* perante outros entes, pois que, como ente fundamental no seu vivenciar está em constante confronto com o Ser, de acordo com seu comportamento perante os demais entes pode ser de um modo ou de outro. Esse comportamento indica que o *Dasein* foge da definição ôntica que delimita uma essência pré-definida já na pesquisa, ao contrário, a existência permite que o *Dasein* realize a todo o instante as escolhas que moldam seu ser, e por isso, o ente *Dasein* está sempre em contato com o Ser²². Heidegger dirá: “A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*”²³, ou seja, no próprio questionamento do que é o ente *Dasein* está, sempre e necessariamente incluso, o tema da existência. O indagar existenciário é tão vital para a constituição-de-ser do *Dasein* que não necessita se quer de explicações. O indagar existenciário invoca os alicerces que compõem a existência, a este feito o filósofo denomina “existencialidade”. Portanto, a analítica que almeja atingir o questionamento do sentido do Ser por meio do *Dasein* e, destarte, merecer o desígnio de perguntar ontológico, precisa primeiramente uma meditação acerca da existencialidade.

²⁰ Idem, p. 57.

²¹ Idem, p. 59.

²² Em decorrência dessa absoluta abertura para o vir-a-ser que o conceito Ser-aí (*Dasein*) foi escolhido. Alguns autores empregam para o entendimento do *Dasein* o termo “o ser que é sendo”.

²³ Idem, p. 61.

É componente intrínseco do *Dasein*, além do questionar existencial, o “ser em um mundo”²⁴. A conexão posta entre ente homem, como *Dasein*, e mundo vai além da mera utilização por parte do primeiro, ela implica um entendimento da ideia de mundo que faz parte das estruturas da existência, e isso precisa ficar pressuposto em uma ontologia focada no sentido do Ser através do ente *Dasein*, senão, essas ontologias terão somente um espectro das bases existenciárias. Por conseguinte, Heidegger circunscreve como alcançar a ontologia que possui os critérios acima elencados: “se deve buscar na *analítica existenciária do Dasein a ontologia-fundamental*”²⁵. O ontológico do *Dasein* se apresenta como o fundamental e primário meio de buscar o sentido do Ser, e uma vez que, tanto no perguntar do ponto de vista ôntico, quanto do ontológico, envolve-se o modo-de-ser do *Dasein*. Fica demonstrado a efetiva realidade da “precedência ôntico-ontológica do *Dasein*”²⁶.

Após a revelação do ente que deve ser investigado em primeiro lugar, o problema do Ser passa pela constituição de uma ontologia fundamental²⁷, na qual o ente *Dasein* é o “objeto”, e pela qual ele é interrogado sobre seu ser. Assim, se torna nítido, como Heidegger expõe seu meio de propor a questão fundamental da metafísica, se por um lado, o método adotado se distancia totalmente das discussões metafísicas correntes, chegando a inaugurar um novo viés filosófico atrelado à reflexão ontológica fundamental de cunho existencial, por outro, ele ainda se mantém fiel ao problema fio-condutor de todo seu pensamento, isto é, seu objetivo continua sendo, perscrutar os limites e possibilidades de pensar e dizer o Ser.

Nesse instante deve-se encarar a meditação no tocante a seu método, isto é, quais meios pode-se empregar nessa inserção pelos meandros do *Dasein*? É sabido que tal analítica é a primeira exigência da pergunta pelo Ser, e agora os modos-de-acesso a ela serão refletidos. Para que o ente se mostre tal como é de fato e em sua totalidade, se faz útil uma interpretação que o atinja em sua “cotidianidade”. O significado do conceito de cotidianidade representa a exposição do *Dasein* na forma como ele se mostra na maioria das vezes, o que esclarece as suas bases essenciais. Porque, somente: “com referência à constiuição-

²⁴ O conceito de mundo em *Ser e Tempo*, representa o traço fundamental que coloca o *Dasein* perante a existência, é onde se encontram os entes intramundanos, com os quais o *Dasein* se relaciona e cria sua história. Não há *Dasein* sem um mundo. Pöggeler, acerca do ser no mundo, narra: “A existência é no ser-no-mundo, ou seja: ela “é” o seu mundo, é a partir do ser familiar com o mundo. Ela Não é um objecto que ocorra no “mundo”, no todo do ente[...] A existência como ser-no-mundo está, pelo contrário, sempre junto das coisas”. (PÖGGELER: 2001, p. 56) e (HEIDEGGER: 2012, p. 61)

²⁵ HEIDEGGER: 2012, p. 63.

²⁶ Idem, Ibidem.

²⁷ A ontologia é fundamental pelo seu papel e alcance da existência no mundo e, isso, a eleva na perspectiva de todas as outras ontologias, chamadas de “regionais”. A respeito da posição da ontologia fundamental perante as demais, Ernildo Stein diz: “Heidegger chama de ontologia fundamental, portanto, uma ontologia que precede qualquer tipo de ontologia, no sentido clássico ou moderno”. (STEIN: 2006, p. 214).

fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo”²⁸.

Outro grande assunto abordado por Heidegger em *Ser e tempo* é a questão do tempo, ou em sua terminologia, a *temporalidade*. Para o autor, *Dasein* tem como um de seus momentos estruturais, conjuntamente a *cotidianidade*, os *modi* da *temporalidade*. Reside no *Dasein* como aquele que “é” um buscar seu sentido de ser, ele se expõe para a existência e nessa “compreende” o Ser. Em vista disso, o filósofo afirma: “é preciso mostrar que aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende e interpreta de modo inexpresso algo assim como o ser é o *tempo*”²⁹. O encontrar-se na existência é “derivado” da *temporalidade* então, qualquer ontologia que busque o Ser no horizonte do *Dasein*, implica: “uma explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento-do-ser”³⁰.

Na sequência, Heidegger apresenta uma divisão entre conceito tradicional de tempo e o entendimento vulgar do tempo, além de que, fornece uma série de caminhos e conceituações filosóficas, acerca do tempo, tais como, *determinidade temporal* e “*dentro do tempo*”. Entretanto, nos importa o valor de pensar o tempo como *temporalidade* para o questionamento do *Dasein* e, conseqüentemente, alcançar o ser. Como ele mesmo diz: “só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser”³¹. Contudo, é preferencial evitar adentrar num emaranhado de discussões sobre o tempo e possivelmente nos desviarmos do foco principal do trabalho³². Portanto, iremos mover nossa análise rumo à proposta da história presente no texto, tentando compreender seu papel na metodologia que permite perscrutar o Ser do ente *Dasein*.

O termo adotado para a história é *historicidade*, ele reflete como o ente no desenrolar de sua existência dentro da temporalidade pode constituir uma *historicidade*. O fato de existir uma história “universal”, advém dessa abertura que o *Dasein* conquista em meio a temporalidade, tal característica ou modo-de-ser é estruturante neste ente. Todavia, Heidegger alerta: “Essa historicidade elementar do *Dasein* pode permanecer oculta para ele mesmo”³³. O meio da historicidade ser reconhecida ou, ser ocultada pelo *Dasein*, depende de como este interage com a tradição. Quando se fala em tradição, o questionar existencial se torna conhecimento-histórico, que efetiva-se quando não se oculta a historicidade do *Dasein*.

²⁸ Idem, p. 73.

²⁹ Idem, p. 75.

³⁰ Idem, Ibidem.

³¹ Idem, p. 79.

³² Como aprofundamento da noção de temporalidade indicamos observar os subtítulos de Pöggeler e de Benedito Nunes. Onde se pode encontrar discussões maduras sobre a temporalidade. (PÖGgeler: 2001 pp. 63-65) (NUNES: 2012 pp. 131-142)

³³ Idem, p. 81.

Por isso, fica como tarefa para a pesquisa efetivamente real do sentido do Ser obter esse conhecimento-histórico do *Dasein*, através de um meio correto, a saber, “como prévia explicação do *Dasein* em sua temporalidade e historicidade”³⁴.

Ao concentrar a meditação na história do Ser dentro da filosofia, apreendemos como o questionamento atravessa séculos sendo encoberto pela tradição. O auto-entendimento do Ser é um exemplo do obscurecimento, pois quando se tornou banal falar sobre o Ser, devido a seu aspecto de ser autocognoscível, a sua origem e sua fundamental importância degradaram-se³⁵. Por isso, no fim, a tradição deve ser destruída, ou, nas palavras do filósofo: “é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós entendemos como a destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga”³⁶.

A chamada “*destruição da metafísica*”, ou da história da ontologia, não se refere a um abandono ingênuo da tradição e de seus conceitos, mas se trata de um retorno à origem da meditação ontológica, com a missão de delimitar os pontos positivos dessa, e com isso, realizar uma crítica às leituras presentes que se utilizam da tradição erroneamente. Se por um lado, a destruição da história da ontologia é ferramenta imprescindível para que o método de pesquisa existencial, ou seja, o exame do *Dasein* perante seu ser aconteça de forma originária abandonando os preconceitos históricos e o ocultamento oriundo da tradição. Por outro, como já frisamos, ela também é de suma importância enquanto resgate do mais substancial na história da filosofia, a destruição faz com que Heidegger confronte os predecessores na busca do Ser, isso agrega substancialmente ao desenvolvimento das convicções particulares do pensador, enriquecendo profundamente sua filosofia.

Com o esclarecimento conceitual alcançado sobre o papel da destruição da ontologia, se expõe como ferramentas metodológicas oriundas da tradicional formulação da pergunta pelo ser já não cumprem sua função. Destarte, esses instrumentos de pesquisa devem ser substituídos, em decorrência de tal troca, o filósofo adota o método fenomenológico, que segundo ele: “não prescreve...nem um “ponto de vista”, nem a subordinação a uma “corrente”, pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-

³⁴ Idem, p. 83.

³⁵ Segundo Heidegger o Ser foi deixado de lado, depois do impulso crucial dos gregos, e da análise pela escolástica cristã no período medieval, sua necessidade foi abandonada na filosofia moderna, a qual classificou o questionar a respeito do Ser como meditação infrutífera. Tratasse do abandono e do ocultamento da questão do Ser na história da filosofia em “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” (1957) por meio de uma discussão com Hegel, Heidegger fala do encobrimento do Ser através da teologia, ou seja, do Ser entendido como Deus pela escolástica. (HEIDEGGER: 1973, pp. 387 - 400)

³⁶ Idem, p. 87.

lo”³⁷.Então que sugere o método fenomenológico? Que se comporte conforme as coisas exigem ser tratadas, isto é, que se adeque ao modo-de-ser próprio do ente, ele é em palavras precisas um *conceito-de-método*.

O pensador contribui para a visualização completa da fenomenologia enquanto conceito-de-método, quando descreve o que ela expressa e, em oposição a que se coloca, ouçamos:

O termo “fenomenologia” exprime uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas elas mesmas!”, em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo de gerações como “problemas”.³⁸

Partir das coisas elas mesmas e defrontar os erros da tradição é o objetivo promulgado por essa fenomenologia. Todavia, é preciso saber mais sobre o método fenomenológico, principalmente quanto às pressuposições teóricas dessa “ciência”. Essa conceituação de maior exatidão podemos atingir, circunscrevendo os aspectos dos conceitos: *fenômeno* e *logos*, que são as estrutura donde advém a expressão fenomenologia.

O termo fenômeno diz respeito a algo que se mostra, ou seja, para a existência do fenômeno da claridade é preciso que algo se dê, no caso a luz, é preciso que a luz se apresente para que o claro seja conhecido. Aquilo que se mostra no fenômeno é o manifesto, que por sua vez é, segundo a filosofia antiga, o ente. Manifestando-se de variadas formas o ente se dá como fenômeno, há inclusive a possibilidade, segundo Heidegger: “de que o ente se mostre como ele *não* é em si mesmo”³⁹. Na ocorrência desse último, o filósofo fala em *parecer ser* (aparentar), focando nos entes que não são tal como se manifestam, os que somente aparentam. O que se extrai do mostrar-se do ente, nas duas formas, seja como ele é realmente ou só na aparência, é a explícita presença do fenômeno como veículo de manifestação do ente. No caso do fenômeno ser do tipo aparentar, portanto, encobrindo o modo-de-ser original do ente, ainda sim ele mostra alguma coisa, o mostrado, no entanto é: “o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra”⁴⁰. Esse anúncio leva uma mensagem por meio do mostrado, sem que o anunciador seja exposto. Porém, o anunciar-se de algo pode igualmente ocorrer de um jeito que se exiba o anunciante.

³⁷ Idem, p. 101.

³⁸ Idem, Ibidem.

³⁹ Idem, p. 103.

⁴⁰ Idem, p. 105.

Acontece uma confluência muito aguda de conceitos, todos se referem sempre à ideia de fenômeno. Independentemente dos vários nomes que recebe, os modos do manifestar-se só poderão ser compreendidos quanto à unidade de reflexão e horizonte palpável do teorizado, segundo o filósofo: “se, desde o início, se entende o conceito de fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo”⁴¹. Por fim, o mais essencial relatado foi o entendimento do fenômeno como instância privilegiada de manifestação do ente, algo importante para atingir as regras gerais do método da fenomenologia.

Quanto à noção de logos, que nasce com os gregos, e que possui entre diversas traduções a de discurso, para Heidegger assume o papel de regente do mostrar-se de algo através da fala. O logos como discurso, faz ver o “objeto” de que trata no dizer, ele deixa acessível ao outro o tema de seu discurso. Como o alemão declara: “o *dito* no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre”⁴². É preciso ressaltar que discurso, enquanto modo de tornar manifesto o proferido, implica que o visto na proferição se dê corretamente. O logos pode ou não ser conforme o ente que é expresso, isto é, o discurso que faz ver e de tal modo torna manifesto algo, pode fazer jus a natureza mais fundamental do abarcado no pronunciado, ou então pode encobri-lo. Se o último acontece, presenciamos um falso discurso sobre algo, portanto, a falsidade, ao contrário, se sobrevém ao primeiro e temos, assim, o discurso verdadeiro.

Dessa maneira, entram em cena no arcabouço conceitual do pensador as noções de verdade e falsidade, contudo, devemos adiar agora a análise dessas, pois que, serão investigadas a exaustão adiante, quando nos concentrarmos no conceito de verdade como *Alétheia* (ἀλήθεια)⁴³.

Iluminados os termos fenômeno e logos, chegamos ao ponto de unificar, agora na mais estruturada dimensão de fenomenologia, sua junção orgânica com a análise do sentido do Ser dentro da perspectiva de uma ontologia fundamental do *Dasein*. Vamos seguir o caminho apresentado pelo filósofo, vejamos:

Fenomenologia diz, então...fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma denomina fenomenologia.⁴⁴

⁴¹Idem, p. 111.

⁴²Idem, p. 115.

⁴³ A expressão *Alétheia*(ἀλήθεια) vai se investigada profundamente no subtítulo 1.2 que trata especificamente da verdade e de sua correlação com o lógos.

⁴⁴Idem, p. 119.

O que deve ser interrogado por essa fenomenologia que mostre o ente tal qual ele se mostra em si mesmo? Deve ser aquilo que oculta-se. O que se encobre, seja pela tradição devido à banalização do perguntar, seja pelo parecer ser ou, pela falsidade do discurso sobre algo - como captamos nas demonstrações feitas até aqui - é o ente em seu ser mais próprio, ou em outras palavras: “é o ser do ente”⁴⁵.

Para vislumbrar o conhecimento do ser do ente, é preciso edificar uma pesquisa fenomenológica, mas, essa é também ontológica, visto que toda ontologia busca pelo sentido do Ser, porquanto, o alemão proclama: “A *ontologia* só é possível como *fenomenologia*”⁴⁶. Isto quer dizer, a ontologia tanto quanto a fenomenologia, tem no seu escopo o perguntar sobre o sentido do ser do ente. Ambas querem conquistar o ente em sua totalidade, logo, abrindo-o para o entendimento de seu modo-de-ser próprio. Tal por em liberdade, a saber, o sentido do ser do ente, precisa de um meio de acesso adequado.

Sabemos que o ente-exemplar na busca pelo sentido do ser é o *Dasein*, por ser ôntico e ontologicamente precedente, por isso, e em consonância ao descoberto a respeito da fenomenologia, o *Dasein* precisa da meditação fenomenológica de seu Ser, para obter as ferramentas apropriadas no perguntar cardinal do Ser em geral.

Uma averiguação fenomenológica da ontologia fundamental enquanto analítica existencial do *Dasein* foi necessária para o alcance do ser desse ente assinalado. O saldo da pesquisa é anunciado por Heidegger: “da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*”⁴⁷.

Prontamente fenomenologia compreendida como interpretação, revela-se como interpretar os modos-de-ser do *Dasein*, em busca do sentido do Ser em geral. Essa interpretação pode ser vista como hermenêutica, pois, a ontologia fundamental do *Dasein* como hermenêutica, é uma interpretação da historicidade do *Dasein* em sua existencialidade, sendo anexo ao interpretar o conhecimento-histórico. Reunindo as conquistas da inquirição sucedida, num único horizonte de abordagem, só nos resta apresentar a filosofia planeada pelo pensador, ouçamos:

filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta

⁴⁵ Idem, p. 121.

⁴⁶ Idem, p. 123.

⁴⁷ Idem, p. 127.

do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele se *retorna*.⁴⁸

Tendo visto diversos princípios e desenvolvimentos da obra de Heidegger, inclusive sendo explorada sua visão da fenomenologia como conceito-de-método, acreditamos estar munidos de instrumentos teóricos em quantidade suficiente para manejar os momentos de sua filosofia que se constituem focos principais de nossa dissertação. Portanto, avançaremos rumo aos dispositivos existenciais do *Dasein* tentando iluminar a reflexão da linguagem elaborada pelo pensador.

* * *

Uma vez se conquistado o “objeto” a ser perguntado e os meios formais de acesso a ele, obtivemos o traçado a ser percorrido. A esse caminho dá-se o nome de analítica existenciária do *Dasein*, nesta missão é: “pôr em relevo fenomênico a estrutura unitária originária do ser do *Dasein* e a partir daí determinar ontologicamente suas possibilidades e modos “de ser””⁴⁹. Existem múltiplos constituintes que caracterizam os modos-de-ser, todos são de *igual-originariedad*⁵⁰. Mas, para achar constitutivos modos, é preciso refletir a noção de “aí” do *Dasein*.

Segundo o filósofo “o termo “aí” significa essa essencial abertura”⁵¹ que se alcança por meio do ente privilegiado. O ser-no-mundo ao abrir-se para a existência se encontra “aí”, ou seja, reside num aqui ou lá, dentro do mundo. Podendo inclusive, o *Dasein* se ocultar ou revelar-se, dependendo da escolha na abertura. Assim, fica claro que a pesquisa pelos modos-de-ser do ente homem, implica estudar a abertura proporcionada pelo “aí” enquanto possibilidade, com vistas a saber como “esse ente é *cotidianamente* seu “aí””⁵². Dois constituintes do ser do *Dasein* enquanto “aí” são: encontrar-se e entender⁵³. Porém, dirá Heidegger: “o encontrar-se e o entender são determinados com igual *originariedad* pelo

⁴⁸ Idem, p. 129.

⁴⁹ Idem, p. 375.

⁵⁰ Torna-se mais fácil compreender essa igualdade de origem quando pensamos nos modos de dizer o ser para Aristóteles. Porque os quatro modos de dizer o ser, para ele são de igual preciosidade na reflexão metafísica, apesar de, a meditação acerca da *ousía* ser primária diante dos outros modos. Marco Zingano explicita bem a importância dos meios de compreender o Ser, e a precedência da *ousiologia* em Aristóteles, num artigo intitulado “*A homonímia do ser e o projeto metafísico de Aristóteles*”. (Zingano: 1997, p. 5 – 31)

⁵¹ HEIDEGGER: 2012, p. 379.

⁵² Idem, p. 381.

⁵³ Os três modos do encontrar-se: como dejectação, abrir o todo do ser-no-mundo e, como modo-de-ser existenciário em que o *Dasein* se entrega, relacionam-se com os desenvolvimentos da expressão entender, essa palavra está enraizada na interpretação. Ambas, encontrar-se e entender, como instauração ocorrem dentro do espaço do conceito de enunciação. Para esmiuçar essa reflexão indicamos § 31 e § 32 de *Ser e Tempo*.

discurso”⁵⁴. A demarcação da linguagem como discurso incide desse modo, como categórica “origem” do encontrar-se e do entender, portanto, ao refletir a linguagem está incluso automaticamente as possibilidades de tais conceitos.

A linguagem é tematizada quando já se atingiu o ponto de reconhecer, além do meio de acesso ao ente, alguns desdobramentos desse alcance. Um exemplo do alcançado é o momento de abertura existenciária do *Dasein*, ou seja, quando o ente privilegiado se confronta com suas características existenciais e suas implicações com a história e o mundo. É nesse contexto que linguagem entra em cena, como algo que acontece no seio da abertura do *Dasein*. No entanto, ela será refletida em seu fundamento ontológico que segundo o filósofo, se configura como discurso, notemos: “*O fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso*”⁵⁵.

Na forma de discurso a linguagem torna-se existencial, pois que, se atrela ao *Dasein* e a sua íntima relação com a existência. Nesse procedimento, discurso se torna fundamento do enunciar e interpretar⁵⁶, ou seja, ele permite articular o entendimento do “aí”. Ademais, como estrutura do exprimir-se e da própria interpretação, o discurso se encontra “antes” das palavras, ou de outro modo, é o discurso que na abertura esclarece as significações para a posterior ocorrência do dito como palavra expressa. Expor o que é primário e o que é secundário do discurso e, além disso, visualizar seu papel fundamental para a abertura do *Dasein* depende do entender os fenômenos *ouvir* e *calar*. Pois, em consonância à Heidegger: “Somente nesses fenômenos fica completamente clara a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência”⁵⁷.

Alcançou-se o discurso, na forma de articulação dos significados da entendibilidade do ser-no-mundo, ou simplesmente, como abrir-se do *Dasein* perante a existência. Todavia, para entender e abrir-se o *Dasein* necessita ouvir. A capacidade de ouvir é: “o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio”⁵⁸. Portanto, ouvir está “no interior” do fenômeno do discurso, visto que ambos se comportam como constitutivos da existência. Entender o que advém do ser mais próprio do *Dasein* é poder escutar, essa expressão não se resume aqui a sua compreensão corriqueira. Apreender sons simplesmente

⁵⁴Idem, Ibidem.

⁵⁵ Idem, p. 453.

⁵⁶Circunscrevendo a noção de interpretação no olhar e Heidegger, podemos alcançar que “Toda interpretação se funda no entender, o que é como tal articulado na interpretação, e o que de antemão é delineado como articulável no entender em geral, é o sentido”. E pelo lado da enunciação o alemão descobriu que o extremo da interpretação se dá pelo advir da enunciação como comunicação, isto é, o *Dasein* pode comunicar o que se dá em sua abertura. Assim, o discurso é o essencial da enunciação enquanto comunicação e também o fim da interpretação como entender. (HEIDEGGER: 2012, p. 435)

⁵⁷Idem, p. 455.

⁵⁸Idem, p. 461.

não é escutar, ao contrário, escutar exige um ouvir que entenda. Na fenomenologia como ir “as coisas elas mesmas!”, perceber como as coisas mesmas se mostram é mais originário que precisar de uma análise artificial (ciência natural), no escutar não é diferente, ouvir o barulho de um avião é mais essencial, quanto ao modo-de-ser-próprio desse ente, do que decompor o barulho em pequenos ruídos distintos. Dessas assertivas se conclui que o escutar que entende é junto onticamente do objeto entendido⁵⁹. A resposta também depende de um escutar o “assunto” (modo-de-ser) do discurso, porque, a resposta é um discorrer “de novo” acerca desse tema. Por isso ele diz: “Só onde se dá a possibilidade existenciária de discorrer e ouvir, alguém pode escutar”⁶⁰.

Outra maneira do discurso como existenciário, é o *calar-se*. Para o pensador, falar muito não é certeza de compreensão do exposto, ao contrário, quem muito diz encobre o que se pretende mostrar numa “aparente clareza”. Esse é o caso da pergunta pelo Ser, de tanto se repetir-se (tradição) o próprio perguntado (o Ser) se encobre⁶¹. Por tal ocorrência, aquele que se cala está mais próximo do entender (Ser). Mas, Heidegger alerta: “Quem nunca diz algo também não tem a possibilidade de se calar em um dado instante”⁶², só no falar genuíno o calar-se referido é executável, esse falar é alcançado na abertura própria do *Dasein*, e assim o calar-se, como foi intuído pode, outrossim, tornar manifesto algo.

A linguagem como parte da estrutura do “aí” do ser (*Dasein*) se apresentou, por seu fundamento ontológico-existenciário, como discurso. Esse, por sua vez, libera compreensão dos fenômenos do ouvir ou calar-se e, também a apreensão do discorrer. Nesses comportamentos é possível identificar o ser desse ente que mantém relação com o mundo, seja ouvindo ou calando-se autenticamente, seja tornando-se falatório e, conseqüentemente, encobrindo o Ser.

Por efeito do elencado, e reunindo as proposições úteis para o nosso objetivo, o que fica de toda reflexão filosófica sobre a linguagem enquanto discurso, é a perspectiva da

⁵⁹ Tal ocorrência pode ser ilustrada no exemplo, descrito pelo filósofo, do avião. Ao ouvir o seu barulho completo estamos em consonância com sua essência mais originária, se tivéssemos acesso ao som do avião destrinchado em pequenos ruídos estaríamos mais longe do modo de ser que lhe é próprio.

⁶⁰ Idem, p. 463.

⁶¹ Esse modo do encobrimento, por meio do falar muito a respeito de..., é designado como Falatório, para Heidegger. É uma forma de parolar sobre o ser, a mera repetição de argumentos, o que e esconderia o ser num véu do falso conhecimento, é como se o ser se ocultasse no falatório, de tanto pronunciar o ser a linguagem o esconde, o encobre na lida cotidiana, seja científica, filosófica ou meramente comunicativa. Citamos Heidegger: “O discurso, que pertence à essencial constituição-de-ser do *Dasein* e de cuja abertura é coconstitutivo, tem a possibilidade de tornar-se falatório e, como este, não manter o ser-no-mundo em um entendimento articulado, mas fechá-lo, encobrindo o ente do interior-do-mundo”. (HEIDEGGER: 2012, p. 475 – 479). Marco Aurélio Werle afirma, sobre o falatório: “O fenômeno da cotidianidade da linguagem é o que Heidegger chama falatório [*Gerede*], que se distingue pela degeneração da linguagem no ato comunicativo do dia-a-dia: fala-se muito e sobre tudo porque no fundo não se tem nada a dizer”. (WERLE: 2006, p. 32)

⁶² Idem, p. 465.

linguagem como um modo de ser. Ela é um modo de ser do ente *Dasein*, implicando, assim, que a linguagem necessita da analítica existenciária. Isto é, na ontologia fundamental que a linguagem aparece, pela primeira vez, como algo a ser questionado, o *Dasein* se dá “antes” que a linguagem, pois, na busca fenomenológica do sentido do Ser ele é o ente primariamente perguntado, portanto, linguagem só possui importância como “parte” da análise.

O alemão pronuncia: “O *Dasein* tem linguagem”⁶³. A linguagem aparece quando há possibilidade de propiciar abertura do *Dasein*. Na abertura, o discurso ouve ou cala-se, sobre o ser de si, isso tudo depende, é claro, da analítica do “aí”. Por fim, a linguagem teria papel secundário em *Ser e Tempo*, tanto que, ela se apresenta como proveniente de um questionar mais amplo, o acerca do *Dasein*, e ainda mais, as conceituações que provoca, necessitam duma movimentação dentro da análise existenciária enquanto arcabouço de possibilidades, prova disso é sua aparição como âmbito em que o *Dasein* aberto pode ouvir seu ser autenticamente. Marco A. Werle corrobora a posição, segundo a qual, a linguagem tem funções reduzidas na obra. Ouçamos: “a linguagem ainda não é percebida como algo que pode estar presente e fundamentado de modo decisivo por um âmbito poético, no qual se desdobrariam as suas mais ocultas potencialidades”⁶⁴.

1.2 PARÁGRAFO 44: SOBRE A VERDADE

No horizonte da reflexão filosófica desde o nascer grego até os complexos problemas abordados na contemporaneidade, uma questão sempre foi presente, a noção de verdade. Seja no âmbito da ética, para alcançar o verdadeiro agir bem, ou no espaço da lógica para determinar os critérios do conhecimento, a expressão verdade é constante, e muita das vezes, inclusive, é pedra angular na edificação de teorias filosóficas sobre essas áreas.

Na filosofia de Heidegger, a verdade se coloca como problema pela influência de Husserl, ao qual matinha um embate filosófico com o neo-kantismo, acerca do conhecimento e das verdades puras. Desse modo, o contato de Heidegger com a verdade vem de uma reflexão acerca da lógica e do conhecimento, porém, sua formação teológica influenciou no

⁶³ Idem, p. 453.

⁶⁴ WERLE: 2006, p. 32. Apesar do papel menor da linguagem em *Ser e Tempo*, ela na forma de ser poético surge, mesmo que discreta e brevemente, e ainda tendo seu fundo atrelado à abertura do *Dasein*. No modo de abrir-se do *Dasein* perante a existência, o discurso surge como possibilidade existencial, que pode ser abertura poética, vejamos: “A comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se, isto é, o abrir a existência, pode tornar-se o próprio alvo do discurso “poetizante”” . (HEIDEGGER: 2012, p. 459)

seu gosto pela interpretação histórica da verdade. Da junção de lógica e história, brota o projeto da ontologia fundamental, a qual ele realiza em *Ser e Tempo*. Na obra, o conceito de verdade aparece somente no parágrafo 44, num primeiro instante preterindo formular uma base investigativa clara e firme, para somente depois, tratar a fundo desse tema tão problemático.

Acessando qualquer manual de filosofia, independente de sua forma para tratar o conteúdo, é notório que o papel da verdade sempre acaba abarcado de modo importante. Somando-se a isso, os avanços que conhecemos sobre a função do *Dasein*, e todas as aspirações do perguntar ontologicamente fundamental, que se torna tarefa filosófica do *Dasein*, é permitido propor que ambas as coisas, verdade e perguntar do ente, são ocupações da labuta filosófica. Aliás, talvez ocorra que verdade e perguntar ontológico estejam ligados em um nível mais “essencial”.

Se os dois termos podem estar ligados, é preciso que o tratado *Ser e Tempo* verse a respeito da verdade, uma vez que, o perguntar fundamental já é assunto abrangido desde o início da obra. Testemunhamos que somente no parágrafo 44 a verdade é refletida, isso aconteceu, porque ela precisa de uma investigação peculiar do seu conteúdo, como Heidegger explica:

é preciso circunscrever expressamente o fenômeno-da-verdade, fixando os problemas que ele encerra. Para isso, não basta reunir tão somente o que foi exposto, mas a investigação deve assumir um novo ponto-de-partida.⁶⁵

O meio ao qual a verdade será interrogada em seu ser-mais-próprio se divide em dois momentos que estão interligados, no primeiro o filósofo pergunta, na história do pensamento, acerca do conceito corriqueiro de verdade, com vistas a livrar do encobrimento os fundamentos ontológicos dela, em seguida, consegue apreender o fenômeno *originário* da verdade.

Uma historiografia da concepção corrente de verdade demonstra como essa, na maioria das teorias filosóficas, acontece por meio da verdade como adequação (*adaequatio intellectus et rei*). A área da qual surge a adequação é a enunciação, pois que, o termo adequação, segundo seu modo aqui concebido, significa a possibilidade de concordância entre razão (*intellectus*) e coisa (*rei*), isto é, entre o que se formula na mente como juízo e o próprio objeto observado. Verdade como correspondência está na história da filosofia desde Aristóteles até o psicologismo, por isso, perpassa séculos sendo tomada como

⁶⁵ Idem, p. 593.

meio correto de reconhecimento do verdadeiro. Porém, Heidegger alerta: “Mas alguma justificativa deve haver para que se mantenha”⁶⁶. Saber a origem donde a existência da adequação brota, e porque se mantém a tanto tempo na filosofia é o próximo passo da análise histórica da verdade, isso significa, perscrutar o composto ontológico (referido ao sentido do Ser) da adequação entre coisa e intelecto, ou em outras palavras, questionar o proceder dessa relação.

Concordância se coloca como relação entre dois componentes que se adéquam mutuamente, a coisa e o intelecto. Contudo, tal compreensão mostra um problema: “Com respeito a que *intellectus* e *res* concordam?”⁶⁷. Ambos, podem ter uma mesma fonte originária, a qual diante deles, levasse a se comportarem igualmente. Desse modo, o problema da verdade como adequação exige uma pesquisa mais profunda e anterior a respeito do fundamento de uma relação entre sujeito e objeto, relação esta, em que ambos anuem.

Verdade como concordância atrelada à enunciação, conhecemos bem por meio da expressão “conhecimento”, e isso pretende denotar o fato de na história da filosofia, por diversas vezes e modos, o “juiz” que delibera um conhecimento por verdadeiro ou falso, é a relação de concordância entre intelecto e coisa, se o juízo feito a respeito do objeto concorda com a essência própria dele, obtemos conhecimento, do contrário não. Em decorrência do conhecimento porvir, no sentido tradicional, de uma adequação, ele pode configurar-se como fenômeno, assim em determinadas circunstâncias - quando há adequação – o fenômeno da verdade ocorre. O filósofo expõe dessa forma: “Quando a verdade se torna expressamente fenomênica no conhecer? Quando o conhecer se comprova como verdadeiro. A comprovação-de-si assegura-lhe sua verdade”⁶⁸.

No exemplo de um discurso acerca dum quadro, o pensador procura explicar, como a interpretação fenomênica tende a procurar o modo-de-ser da enunciação, pois, dela surge a chance de uma verdade ser “provada”. Nunes reflete que o provado é o se mostrar do ente, vejamos: “O que se comprova – o conhecimento verdadeiro – é o ente que se mostra na proposição ou que nela é descoberto”⁶⁹. A enunciação aparece como aquilo que se dirige ao objeto visado, diferente da tradição filosófica, que geralmente prega o enunciado como referido à representação mental do objeto sensível. Ela é um atentar-se a coisa que, no sentido heideggeriano, se observa em si mesma, no seu modo mais próprio, daí se concluir:

⁶⁶ Idem, p. 597.

⁶⁷ Idem, p. 599.

⁶⁸ Idem, p. 603.

⁶⁹ NUNES: 2012, p. 174.

“O enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma”⁷⁰. Se a enunciação volta-se ao ente e, procura mostrá-lo, ela tenta “descobrir” o ente, e também o critério de confirmação do enunciado passa pelo ente, visto que, se o enunciado for fidedigno ao ente ele mesmo, é verdadeiro. Portanto, na postura de comprovar um conhecimento não se diz respeito a concordância entre sujeito e coisa, nem entre representação mental e objeto sensível, mas sim, tratasse do descobrir o ente em si mesmo. Escutemos Heidegger: “Na comprovação se trata unicamente do ser-descoberto do ente ele mesmo, *dele* no como de seu ser-descoberto”⁷¹.

No fazer-ver o ente em si mesmo mora a enunciação verdadeira, o ser-verdade, de tal modo, é configurado como o descobrir um ente em seu ser si mesmo. Desse modo, o tradicional conceito de verdade como adequação é bem diferente do apresentado nesse instante, cabe saber se ambos podem ter uma ligação ou, caso não seja possível, investigar qual formulação conquista melhor a essência da verdade.

Ainda na historiografia do termo, e com as funções de descobrir agora conhecidas, é visto uma ligação desses no modo como os gregos pensaram o conceito de logos e o de *alétheia*. Foi alcançado na meditação sobre a estruturação do termo fenomenologia, o logos que possuidor da missão de fazer-ver através do discurso o ente, trazer o ente ao aberto, por sua vez, a expressão *alétheia* remete ao próprio mostrar-se do ente em sua totalidade, a não ocultação de seu ser mais próprio. Conseguimos deduzir com tais dados, que logos e verdade estão unidos em sua finalidade, isto é, se a verdade precisa que o ente mostre a si mesmo, a ferramenta que faz ver o ente e o permite mostrar-se ou ocultar-se é a linguagem como discurso (logos). Destarte, os dois conceitos de verdade que encontramos, *alétheia* e adequação, nascem de uma raiz comum dada já na filosofia grega, e isso significa dizer, partindo da *alétheia* que “abre” o ente é permitido que o enunciar algo entre em concordância com o que o próprio ente revela sobre si. Nos dados oriundos da história e da interpretação de *alétheia* (ἀλήθεια), Heidegger chega a uma perspectiva própria do sentido de verdade, que une adequação e verdade originária, vejamos:

A “definição” de verdade proposta *não se livra* da tradição, mas dela se *apropria* originariamente: e o faz tão mais claramente, se consegue demonstrar que e como a teoria devia chegar à ideia da concordância, por ter sua fundação no fenômeno originário da verdade.⁷²

⁷⁰ HEIDEGGER: 2012, p. 603.

⁷¹ Idem, p. 605.

⁷² Idem, p. 609.

A origem tanto da adequação quanto da *alétheia* se encontram no se mostrar do ente em sua totalidade, e o *Dasein* tem a competência para compreender tal clareamento do ente, por isso, o filósofo nos fala em ser descobridor do *Dasein*. É somente através do aspecto da analítica existenciária que descobre-se o fenômeno originário da verdade, ou seja, o *Dasein* é descobridor e, ao mesmo tempo, para se estabelecer a verdade em seu sentido mais originário o ente necessita se mostrar, assim, existe uma via-dupla de atingir a problemática, uma decorrente do modo de ser do *Dasein*, e a outra proveniente do próprio dar-se do ente. Ambas as vias são fundamentais para o entendimento do problema da verdade, contudo, percebemos que o *Dasein*, é ainda mais basilar, porque “só com a abertura do *Dasein* é atingido o fenômeno *mais-originário* da verdade”⁷³. Na abertura do ser-aí perante sua existência, enquanto estar no mundo, é dada a chance de alcance do fenômeno originário da verdade, ele descobre os entes do interior do mundo, permitindo que esses últimos se mostrem. Portanto, “*O Dasein é ‘na verdade’*”⁷⁴ (itálico do autor).

Encontrar-se no espaço da verdade, não permite que o *Dasein* possa ser onipotente para delimitar o que se encontra verdadeiro no mundo, ele só está nesse patamar visto que tem a característica fundamental da abertura (descobrir)⁷⁵. Visando a explicação da afirmativa sobre o *Dasein* e a verdade, Heidegger elenca quatro passos que percorreu para alcançar essa meditação, a saber, 1. Um dos constituintes do modo de ser do *Dasein* é sua abertura, nessa o ser descoberto dos entes mundanos acontece, 2. Na estruturação da abertura o *Dasein* está lançado no mundo (dejecção), nesse dejectar o *Dasein* se apercebe junto a um punhado de entes factuais, inclusive sua abertura se encaixa em tal factualidade, 3. Ainda na abertura o *Dasein* encontra o seu poder ser, que não significa mais do que a propriedade do *Dasein* de se projetar rumo ao seu ser mais próprio, ou então de se afastar desse. O poder ser mais próprio do *Dasein* é o que Heidegger chama de *verdade da existência*, algo que segundo ele, só pode ser atingido na análise existencial. 4. Arelado à constituição de ser do *Dasein* fica a possibilidade de decair, esse conceito já intuimos na reflexão sobre a o falatório, isso quer dizer, no momento da abertura o *Dasein* pode ter um acesso errôneo ao ente e ao mundo, no abrir-se à existência o ente se encobre, ele só aparenta⁷⁶.

⁷³ Idem, p. 611.

⁷⁴ Idem, Ibidem.

⁷⁵ O especialista alemão Pöggeler indica uma referência para pensarmos a tríade (verdade-Dasein-abertura), notemos: “A existência deverá pressupor verdade, pois da existência faz parte necessariamente abertura ou verdade. Mas, neste pressupor, a existência não pressupõe algo de comprovável; pelo contrário, ela projecta a si mesma enquanto no seu inultrapassável ser-efectivo”. (PÖGGELER: 2001, p. 92).

⁷⁶ Anteriormente foi abordado o tema do aparentar, visitar o subtítulo sobre a linguagem. (Página 25).

Podemos concluir que é pertencente ao *Dasein*, na sua abertura, o modo do descobrir o ente ou então encobri-lo. Isso faz com que se estabeleça uma dualidade no ente, ele é verdadeiro quando se desencobre e falso quando se oculta. Então se consegue refazer a frase “o *Dasein* está na verdade” adicionando à sentença a chance de o *Dasein* encobrir o ente, ficando a sentença assim: “o *Dasein* já cada vez na verdade e na não-verdade”⁷⁷. Tudo isso, é uma interpretação ontológico-existencial da verdade, ou seja, a ideia de verdade é perscrutada sob o ponto de vista da analítica existencial do *Dasein*.

O vago entendimento do Ser promulgado pela tradição é que encobre o fenômeno originário da verdade, ele faz o *Dasein*, na instituição da abertura existencial, pleitear a compreensão do ente no modo de sua aparência, a maneira que o ente parece ser. Cabe ao *Dasein*, escolher o caminho certo de busca da verdade, Ernildo Stein instrui como deve ser a apropriação da história da ontologia, ouçamos:

Heidegger dirá como é possível ler o não-dito entre as linhas da tradição. Significa que esse não-dito que se lê depende do que se diz. Sem a História da Filosofia, portanto, não haverá condições para fazer essas afirmações. É assim que ele vai dar um outro caráter à História.⁷⁸

Fugindo do encobrimento da tradição, o percurso correto é atingido, o modo originário da verdade como *alétheia*, é a chamada abertura existencial, por tal motivo, Heidegger assevera: “A verdade, entendida em um sentido originário, pertence à constituição fundamental do *Dasein*”⁷⁹.

Dasein tem como característica fundamental de seu modo de ser a abertura, e no meio dessa é que a verdade pode se dar - caso o ente se desvele – é constitutivo do *Dasein* estar na verdade. Levando a teoria as suas conseqüências maiores, já que, o *Dasein* “depende” do ente no apreender a verdade, ela da mesma forma, necessita da abertura do *Dasein* para ser escutada e compreendida. A verdade carece do *Dasein*, logo, “Só “*se dá*” verdade na medida e enquanto o *Dasein* é”⁸⁰(itálico do autor). O caráter histórico da verdade é dado dessa maneira, porquanto, no espaço de tempo em que o *Dasein* encontra-se na existência e estando no interior do mundo, ele pode inquirir a abertura, propiciando o espaço onde a verdade se revelaria. A verdade não se torna um objeto extra-temporal, ao contrário, ela

⁷⁷ Idem, pp. 615-617.

⁷⁸ STEIN: 2006, p. 119.

⁷⁹ HEIDEGGER: 2012, p. 625.

⁸⁰ Idem, Ibidem.

depende da facticidade do *Dasein*, ela é histórica no aspecto relacionado à existência da temporalidade como *modus* do *Dasein*.

A noção de algo válido universalmente sucede do *Dasein* ser “juiz” do se mostrar do ente em sua totalidade, *Dasein* dá a liberdade para o desvelar-se do ente, e nessa chance que ele oferece, os entes podem concordar com aquilo que se enuncia a seu respeito, constituindo um conhecimento “universalmente” válido. Nessas bases, o filósofo chega a ponderação da “*pressuposição-da-verdade*”. Isto quer dizer, como a verdade é ‘proveniente’ de um modo de ser do *Dasein*, ela é a possibilidade do *Dasein* reconhecer algo no descobrimento do ente, verdade encontrar-se-ia como acesso profundo do *Dasein* ao conhecimento do ser do ente, uma forma de trampolim do *Dasein* ao mostrar-se do ente, como Heidegger alega: “Pressupor “verdade” significa então entendê-la como algo em-vista-de-que o *Dasein* é”⁸¹.

O pensador indica que tal perspectiva de ver a verdade incorre na visualização do modo de ser da mesma, e por esse poderíamos entender a noção de Ser em geral. O aspecto ontológico do filósofo volta a cena, por meio do esclarecimento lançado sobre a ideia de verdade, e na busca do sentido do Ser, levando a união dos termos Ser e verdade quando se diz respeito à sua proveniência originária, com as palavras de Heidegger: “Só “se dá” ser – não ente – na medida em que verdade é. E esta só é na medida e enquanto o *Dasein* é. Ser e verdade “são” de igual originariedade”⁸².

Nossa reflexão sobre o conceito de verdade em *Ser e Tempo* alcançou que a esta é algo secundário, em certo sentido. Visto que, depende em suas possibilidades exclusivamente da abertura do *Dasein*. Só se dá verdade quando e enquanto o *Dasein* puder abrir-se, só então o ente tem a oportunidade de se desvelar e mostrar seu mais autêntico modo de ser.

Unindo esses desdobramentos acerca do estatuto da verdade, com as noções de linguagem oriundas do primeiro subtítulo, é possível concluir em ambos os termos uma espécie de “submissão” ao *Dasein*, eles são subjugados em prol da analítica existencial, sendo deixados em segundo plano inclusive. Sempre é preciso, em *Ser e Tempo*, uma reflexão prévia da história como historicidade, e do tempo na forma de temporalidade, para posteriormente, os conteúdos de verdade e linguagem serem abordados. Entretanto, não negamos, e o próprio filósofo corrobora nossa visão, que tais conceitos são importantes no pensamento metafísico, justamente o oposto, sem eles qualquer especulação sobre o Ser se torna inviável ou infrutífera. Mas, o veículo principal que transporta esses conceitos até a análise fenomenológica-hermenêutica, é a questão da existência, a problemática do *Dasein*

⁸¹ Idem, p. 629.

⁸² Idem, p. 635.

cede instrumentos livres do ocultamento da tradição para pensar o Ser. A ontologia fundamental precisa fundamentar-se na analítica existencial, do contrário corre profundo risco de se transformar em ocultação histórica do Ser, o inverso acontece nos textos posteriores de Heidegger, neles o Dasein é “dispensável” e se torna até um entrave no pensamento, o problema central passa a ser procurar instâncias mais originárias para a adveniência do Ser.

Como veremos no capítulo posterior, essa limitação da questão do Ser advinda da análise da existência, impediria que o filósofo buscasse outros modos de acessar a problemática ontológica, e por isso, ele se volta da analítica existencial para um olhar diretamente o Ser, esse olhar Benedito Nunes chama “hermenêutica do Ser”⁸³. A virada de pensamento diversos comentadores dizem se tratar da *Kehre*, uma inflexão do pensamento nas obras posteriores do pensador que culminaram numa nova abordagem desses conceitos, visto que, linguagem e verdade no segundo Heidegger são termos basilares na meditação metafísica. Algumas importantes considerações sobre a noção de *Kehre*, e seu impacto tanto na filosofia de Heidegger, quanto nas ideias condutoras de nossa dissertação, serão postas no segundo capítulo, adiante.

⁸³NUNES: 2008, p. 192.

CAPÍTULO 2- A KEHRE: ARGUMENTOS DA VIRADA DE PENSAMENTO

*“a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.
Abriu-se majestosa e circumspecta,
sem emitir um som que fosse impuro
nem um clarão maior que o tolerável”. (Carlos Drummond de
Andrade, A Máquina do Mundo)*

APRESENTAÇÃO.

No momento nosso interesse é delimitar os âmbitos da chamada *Kehre*, para tal, esse período da filosofia heideggeriana terá um capítulo só seu, que abrange a reflexão dos comentadores acerca do tema. Assim, veremos o que expõem os estudiosos com vistas a atingir uma noção mais ou menos geral, se é que isso é possível, da virada de pensamento. Também, se pretende abordar como a inflexão de pensamento, revela sempre uma relação profunda com os conceitos de verdade e linguagem.

2.1 AVIRADA PELOS ESPECIALISTAS

Em geral, afirma-se a passagem de ontologia fundamental para hermenêutica do Ser, como fruto da *Kehre*, muitos são os historiadores da filosofia que defendem possíveis causas e implicações para a ocorrência dessa. Portanto, é preciso estabelecer como objetivo primeiro, segundo os grandes nomes da filosofia heideggeriana o que foi a *Kehre*. Quando essa ocorreu? Quais são seus motivos de suceder? E por fim, suas consequências nas obras posteriores do filósofo. É permitido, de antemão, expressar que os comentadores não possuem opiniões unívocas sobre nenhuma dessas perguntas⁸⁴. Pretendemos clarificar como, na percepção da *Kehre*, as ideias de verdade e linguagem sempre são referenciadas e chegam inclusive a constituir o mote da inflexão do pensamento que pretende auscultar o Ser. Delimitando-se o que é a *Kehre* podemos finalmente alcançar os postulados da filosofia do segundo Heidegger, principalmente com relação à linguagem e à verdade como entes que constituem a morada do Ser, tendo assim a ontologia, possibilidades de pensar o inefável na reflexão direta acerca destes.

Objetivando conhecer as variadas interpretações da virada, abarcamos os seguintes estudiosos: Ernildo Stein, Marco Aurélio Werle e Benedito Nunes. Seguindo a ordem, o primeiro propositos de causas e efeitos da *Kehre* que veremos será o filósofo Stein.

No seu conjunto de escritos “*Sobre a Verdade - Lições preliminares*”⁸⁵, precisamente, nas aulas quatorze e quinze, Stein expõe sua teoria para o momento de mudança ocorrida na filosofia de Heidegger, além de que, sustenta que um dos meios basilares pelo qual esta

⁸⁴ Alexandre de O. Ferreira em sua tese de doutoramento também faz referência às várias possibilidades de interpretação da *Kehre*, vejamos: “A primeira conclusão a que cheguei foi a constatação de que não há uma única causa para a virada. A quantidade de trabalhos coerentes e esclarecedores sobre esse tema revela que a *Kehre* deve ser tomada como um processo que possibilita várias formas de abordagem. Reduzi-la a um motivo único é abrir mão da riqueza de interpretações que ela encerra”. (FERREIRA: 2007, p. 145).

⁸⁵ *Sobre a Verdade – Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. (STEIN: 2006, p. 198-236)

acontece é seu distanciamento intelectual das posições dos neokantianos e de Edmund Husserl. Essa teria se desenrolado no biênio 1929/1930, e implicou em seu envolvimento com as reformas da universidade alemã durante o nazismo, além de ter impulsionado uma inversão na filosofia do pensador, de acordo com Stein, ouçamos: “uma inversão do movimento na própria Filosofia, que não significa nada mais do que a passagem de um tipo de pensamento transcendental-horizontal para um pensamento da história do ser”⁸⁶. Ainda mais, a situação de transposição da reflexão filosófica gera grande “inversão de sinais”⁸⁷ na conceituação heideggeriana. É nesse âmbito que a verdade se transmuta em seu conteúdo, como ele indica, a proposição de um conteúdo novo no conceito de verdade a partir da *Kehre*. O próximo passo é desvendar os motivos dessa passagem no pensamento de Heidegger.

Em 1929 a fenomenologia se encontrava diante de uma ruptura enquanto movimento filosófico, tal qual a economia mundial que abatia-se pela grande depressão. Sabe-se que ela determina um movimento desde as “*Investigações Lógicas*” (1900) de Husserl, o que leva a conclusão que depois de quase trinta anos, a corrente fenomenológica já alcançava diversas áreas do saber, gerando posições de método divergentes dentro do próprio movimento. Ernildo Stein, por isso, apresenta as posturas de Heidegger e Husserl dentro da corrente da fenomenologia, comparando-as com relação a seu objetivo. Para a fenomenologia a questão do conhecimento é crucial, portanto, a divisão entre os dois filósofos diz respeito à maneira de abordar o conhecimento fenomenológico. No caso do criador das “*investigações*”, a fenomenologia possui caráter fundamentador transcendental do conhecimento, e a chave para a pesquisa são os estados de consciência do sujeito, com vistas a adquirir alguns conceitos “puros” do entendimento. Em Heidegger, abandona-se a consciência dos atos puros, que reduz a análise aos estados da mente, ao contrário, propõe-se que perscrutar os limites do conhecer passa necessariamente pela compreensão de alguns pressupostos exteriores a consciência, o mundo e a história são exemplos.

Destarte, fica nítido como a corrente husserliana, isto é, a baseada na teoria clássica de Husserl, é voltada para os estados puros do sujeito conhecedor, o inverso do grupo “Heideggeriano” que se concentra nos dados oriundos da história na composição do conhecimento. Com respeito ao papel do grupo apoiador da função primordial da história, Stein expõe:

⁸⁶ STEIN: 2006, p. 198.

⁸⁷ Idem, Ibidem.

acentuava mais os aspectos históricos do conhecimento humano, mostrando como não existe possibilidade de uma consciência transcendental, de uma espécie de consciência pura descolada dos processos contingentes em que o ser humano vive, se dá, conhece, age.⁸⁸

A cisão entre as duas visões de fenomenologia se torna tão aguda, que Husserl acusa Heidegger de produzir uma simples antropologia em *Ser e Tempo*, e esse, por sua vez, aponta seu mestre como instaurador de uma metafísica do “eu” transcendente e absoluto. Segundo Ernildo Stein durante o ano de 1929 a crise entre mentor e discípulo fica insustentável, visto que, Heidegger assume o posto que outrora fora de Husserl. Agora catedrático, o pensador tenta constituir uma saída para o problema do conhecimento e, conseqüentemente, um novo conceito de filosofia, buscando romper em definitivo com as formas oriundas da fenomenologia “tradicional”. Pode-se afirmar o desligamento da filosofia fenomenológica vigente como ensejo para buscar na história os meios de construir o acesso ao novo filosofar, porque, o amplo conhecimento historiográfico-filosófico de Heidegger propiciou ferramentas conceituais importantes para tal. O trabalho intelectual dele constitui-se por:

fundar uma filosofia que tenha como conseqüências atingir uma mudança da cultura ocidental, uma mudança da universidade, responder a uma época histórica em crise e que, ao mesmo tempo, pudesse dar conta da questão do conhecimento humano de uma maneira inteiramente original.⁸⁹

Desse modo, a fenomenologia deixa de ser uma corrente com vários representantes e passa a um método de análise intimamente ligado aos objetivos do pensador na promulgação da nova filosofia. No aspecto teórico da proposta de um outro filosofar, Stein delimita dois modos preponderantes que levaram ao acontecimento da *Kehre* na reflexão do filósofo, a problemática do “eu” e o problema das modalidades. É somente a partir desses pontos, de acordo com Ernildo, que o pensador alemão irá se afastar de qualquer circunscrição de fenomenólogo tradicional.

A questão do “eu” provém, justamente, das diferenças existentes entre a fenomenologia da consciência de Husserl e a importância dada a história por Heidegger, isto é, de acordo com a visão do primeiro, o sujeito transcendental possui formas puras do conhecimento, contudo, o segundo interroga pelo sustentáculo desse eu transcendental. Como ficou claro em nossa reflexão de *Ser e Tempo*, existe algo que permeia a consciência do sujeito com tal profundidade que sem isso o próprio eu não se reconheceria, esse é o mundo

⁸⁸ Idem, p. 204.

⁸⁹ Idem, p. 211.

fatual, vejamos: “Um mundo operativo, anterior à consciência, de certo modo fundador e sustentáculo da consciência”⁹⁰. O eu que se relaciona de maneira originária com o mundo, é tido como ser no mundo pelo pensador da floresta negra, e isso é o factual do homem, ou um componente existencial do *Dasein*, na linguagem filosófica dele. Ser-no-mundo é fundante do eu como sujeito empírico, portanto, anterior numa reflexão sobre o conhecimento e a consciência. Na proposta de uma analítica existencial, feita em sua obra magna, Heidegger defende os aspectos do mundo factual, que ele chama de *historicidade*, pois, são importantíssimos para alcançar a estrutura do sujeito existente, essa é parte da missão que ele denomina ontologia fundamental.

Na ontologia fundamental objetiva-se, como em outras ontologias da história, o alcance do Ser, todavia, nessa a busca passa pelo fio-condutor da constituição existencial do aí do ser (*Dasein*). Como assevera Stein: “Não há ser humano sem que se compreenda o Ser e a compreensão do Ser é o elemento constitutivo da condição humana”⁹¹. Por fim, fica nítido que o problema do “eu” leva Heidegger a uma nova postura perante a fenomenologia de Husserl. É obvio que a ontologia fundamental, enquanto, analítica existencial se torna uma interpretação da existência humana, pois que, não se consegue acender à uma vista total da existência, tal qual sucede com qualquer objeto que esteja fora do entendimento. Assim, sempre acontece uma interpretação do existir do *Dasein* e, por conseguinte, não é possível uma ocorrência da existência, no plano husserliano da redução fenomenológica, e isso quer dizer, como um conceito fechado e disponível para a própria consciência (eu transcendental).

No relativo ao problema das modalidades, segundo ponto teórico da *Kehre*, Ernildo Stein verifica o modo como é tratado o conceito de possibilidade, seja no aspecto histórico da filosofia, dos gregos aos contemporâneos, seja na visão da analítica do *Dasein*. A possibilidade, na perspectiva heideggeriana, diz respeito ao tema do conhecimento, ouçamos: “A possibilidade refere-se às condições de possibilidade do conhecimento. Estas, portanto, estão acima daquilo do qual elas são condições de possibilidade, que é o conhecimento empírico, que é o conhecimento fatual”⁹². Destarte, anterior ao conhecimento dos sentidos, e também da ciência moderna, estão as possibilidades, contudo, não no sentido tradicional da filosofia como potência que pode vir a ser ato. Não se trata da possibilidade como algo não ligado a existência fática, elas não se opõem ao dado empírico. Sucede-se justamente o inverso, por meio da capacidade de compreensão do Ser que o *Dasein* contém previamente, e

⁹⁰ Idem, p. 213.

⁹¹ Idem, p. 214.

⁹² Idem, p. 215.

por refletir a existência, ele tem múltiplas possibilidades que são fundantes nos conhecimentos empíricos.

“O *Dasein* é possibilidade”⁹³ pronuncia Stein, ou seja, como componente existencial do *Dasein*, inclui-se a possibilidade, mas, ele é um componente essencial, visto que, na relação com o mundo e com a sua própria existência o *Dasein* alcança diversas possibilidades, até mesmo a possibilidade do conhecimento. No modo-de-ser do homem está intrinsecamente ligado a si suas possibilidades, seja perante o mundo, o tempo, defronte sua história ou diante do conhecimento. Conclui-se, desse modo, a anterioridade da possibilidade com relação ao conhecimento, e ainda mais, seu caráter vital na composição do *Dasein*, o que torna esse termo muito distante das acepções usuais de possibilidade como algo oposto a realidade.

Tendo averiguado os dois pontos que contém formulações imprescindíveis para o entendimento da viravolta, é o momento de unir esses com a já exposta cisão entre Husserl e Heidegger, com respeito ao conteúdo e objetivo da fenomenologia. Somente nessa junção é atingida a guinada que sofreu o conceito de fenomenologia nas obras pós 1929 de Heidegger. A respeito desses dois pontos teóricos que influem na redescrição heideggeriana da fenomenologia, Stein declara: “o conceito de fenomenologia como método para apanhar estes dois elementos necessita ser modificado profundamente”⁹⁴. O *modus* da fenomenologia não é mais o tradicional, os dois momentos o impelem a ser outro tipo de método, a ser uma ferramenta de compreensão do sentido do Ser do *Dasein*, e assim, uma interpretação da “tradição filosófica, da crise da época, da cultura ocidental e do próprio conceito de crise”⁹⁵.

De todo esse processo origina-se a compreensão de que o *Dasein* tem algum impedimento na reflexão sobre o sentido do Ser, porquanto, essa barreira seria a história. Como profere Stein: “existe uma história que é anterior a ele que limita a sua compreensão do ser. É a história do ser”⁹⁶. Na história do Ser reside o grande mote da viravolta, passar de compreensão do Ser para história do Ser, eis um dos objetivos das meditações realizadas por Heidegger após 1930. Ele nota que fica muito perto das teorias tradicionais afirmar que o *Dasein* compreende o Ser, compreender significaria estar próximo de um fundamento último do sujeito, ou em outras palavras, seria formar um “eu” transcendental como Husserl propôs. O limitador (história) impede que isso suceda, pois nenhum *Dasein* consegue dar conta da história do Ser por completo, no entanto, todo *Dasein* enquanto ser no mundo está submerso em tal história.

⁹³ Idem, p. 216.

⁹⁴ Idem, p. 217.

⁹⁵ Idem, p. 218.

⁹⁶ Idem, Ibidem.

Nas considerações de Ernildo Stein, perceber o problema da história motivou a viravolta do pensamento, eis que surge o segundo Heidegger, aquele que busca o Ser na história da metafísica ocidental, que pretende encontrar uma arca perdida no tempo. Tudo isso, provém da crise de 1929, notemos:

A crise de 29 lhe trouxe instrumentos para dar conta do seu passado para desenvolver um conceito original de Filosofia como fenomenologia e, ao mesmo tempo, para projetar as suas análises futuras como explorações fenomenológicas da história do ser.⁹⁷

Produzindo um balanço de todas as ideias sobre as causas da *Kehre* apresentadas por Ernildo Stein, podemos constituir uma ordenação iniciando com a cisão de concepções quanto ao papel da fenomenologia entre Husserl e Heidegger, em seguida atravessa os dois pontos teóricos, que são, respectivamente, a problemática do “eu” e o das modalidades, que confluem ao momento de construção duma nova filosofia fenomenológica. Nesse novo filosofar se trabalha as possibilidades e a característica interpretativa do *Dasein*, terminando na ideia de história do Ser, ou seja, interpretar na história a possibilidade do *Dasein* atingir conhecimento do Ser. Então Heidegger parte, no chamado pós-*Kehre*, a perscrutar referências na história da filosofia, de um olhar genuíno sobre o questionamento do Ser. No emaranhar-se pelos caminhos conflituosos da tradição filosófica acontece o surgimento de novos conceitos e mudanças no entendimento de outros, explicando o porquê de certas posições defendidas pelo filósofo se transformarem na década de 1930. A propósito das mutações conceituais após a virada Stein sintetiza:

uma transformação de grande parte dos conceitos fundamentais da Filosofia em Heidegger: o conceito de conhecimento, o conceito de fundamentação, o conceito de transcendental e, sobretudo, o conceito de verdade.⁹⁸

Na argumentação filosófica de compreensão da *Kehre*, o estudioso Marco Aurélio Werle expõe uma visão muito útil em nossa pesquisa. Ele, nos seus escritos, relata o propulsor da *Kehre* como uma relação com a linguagem, que passa de um lugar ínfimo na analítica existencial, e atinge valor central nas reflexões sobre a poesia após 1930. No avanço de importância da linguagem no pensamento heideggeriano está configurada a essência da virada. Vamos acompanhar o raciocínio de Werle adiante.

⁹⁷ Idem, p. 219.

⁹⁸ Idem, p. 221.

A obra de Werle não tem o objetivo de discutir a *Kehre*, mas sim, de analisar a conexão entre Heidegger e Hölderlin⁹⁹. Todavia, no encalço dessa análise, o comentador constrói uma fonte de ligação, que seria a noção de linguagem e a de poesia, ou seja, para compreender porque Heidegger recorre à Hölderlin, é preciso estabelecer o desenvolvimento dessas ideias nas suas obras. A linguagem é a porta de entrada para desvendar o modo dessa relação com a poesia, e por meio desse processo, a *Kehre* surge intimamente ligada a tal relação. Pois que, sua tese defende que a linguagem manifesta-se com pouco espaço na obra *Ser e Tempo* e somente com o desenrolar da virada ela atinge um lugar de expressão, e isso, por meio do conceito de poesia. Acarretando no contato profundo que Heidegger criou com Hölderlin, e posteriormente, com outros poetas¹⁰⁰.

No início, havia a necessidade de uma analítica existencial para alcançar a meditação do Ser, que engessava qualquer chance de um distinto modo do perguntar, como Werle diz: “Em *Ser e tempo*, a questão do ser esteve presa a uma análise do ser-aí [*Dasein*] enquanto único ente capaz de colocar a questão do sentido do ser”¹⁰¹. Contudo, o filósofo percebe que a ontologia fundamental do *Dasein* tem algumas limitações, principalmente no tocante à sua relação íntima com a história como cotidianidade e inautenticidade, ou na conceituação do filósofo, como velamento da questão do Ser. Com o termo falatório Heidegger denomina a degeneração da questão do Ser no falar cotidiano, inclusive a história da ontologia estaria no espaço do falatório¹⁰². Portanto, abranger o sentido do Ser permanece deficiente se existe o velamento da abertura do *Dasein*, e esse é o meio único de acesso ao Ser em *Ser e Tempo*.

A abertura do ente perante seu ser será o grande impasse para a analítica do *Dasein*, em decorrência disso, Werle concluir:

A dificuldade posta para o ser-aí, o ente privilegiado que coloca a questão do sentido do ser, de alcançar um acesso privilegiado ao ser mesmo, isto é, iluminar a existência na qual está inserido, não foi definitivamente solucionada pela questão do ser no âmbito da analítica existencial.¹⁰³

Por consequência das possibilidades limitadas da abertura do *Dasein*, Werle argumenta que os textos imediatamente posteriores do filósofo seriam uma busca de um

⁹⁹ A prova disso já está no título do livro: “*Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*”.

¹⁰⁰ Nos anos 50 e 60 Heidegger continua num diálogo profícuo com a poesia, tendo escrito obras que objetivam meditar os poemas de Georg Trakl, Stefan George além do próprio Hölderlin. Nesse sentido consultar o livro: “*A Caminho da Linguagem*”, especificamente os textos: “*A Essência da linguagem*”, “*A linguagem*” e “*A linguagem na poesia*”. (HEIDEGGER: 2008)

¹⁰¹ WERLE: 2006, p. 16.

¹⁰² Tratamos anteriormente a questão do falatório. (vide página 26).

¹⁰³ Idem, p. 33.

espaço mais adequado de ocorrência do aberto, que não implica a necessidade de transitar pelas proposições acerca do *Dasein*¹⁰⁴. A ideia de abertura do *Dasein*, já elucidada no primeiro capítulo, está concatenada à noção de verdade como *alethéia*, também explicitamos que depende do abrir-se do ente, o mostrar-se do Ser. Por isso, Heidegger teria recorrido à exploração profunda do conceito de verdade, com vistas a alcançar novos acessos à pergunta pelo Ser. Os textos que aprofundam a discussão desses conceitos no meditar heideggeriano são, respectivamente, “*Sobre a essência da verdade*” e “*Sobre a essência do fundamento*”, Ambos, escritos entre 1929-1930¹⁰⁵. Nesses, uma mudança é constituída no modo de caminhar filosoficamente ao encontro do aberto, isso permite que o pensador recorra ao auxílio da linguagem e da poesia como clareira do aberto. Vejamos como Werle explica esse procedimento na extensa passagem a seguir:

A mudança que ocorre no pensamento de Heidegger logo após *Ser e tempo*, e que permite que se imponha um diálogo com a poesia e a linguagem, é motivada pela busca sempre mais intensa de um solo propício para o desenvolvimento da questão do Ser, este que era de fato o tema central de *Ser e tempo*, mas que foi ofuscado pela analítica existencial[...] O que permanece posto para o pensamento subsequente a *Ser e tempo* é o desenvolvimento de sua intenção fundamental. Trata-se, para Heidegger, de operar um desvinculação da problemática do ser calcada em categorias contaminadas pela metafísica e de buscar um acesso mais direto ao ser, que sempre transcende o ser do homem[...] Essas reflexões serão feitas por Heidegger a partir de uma evidência do autêntico solo que sustenta a essência da verdade e a essência do fundamento, duas das principais questões que sempre ocuparam a reflexão da metafísica tradicional e estão na base da postura do homem na existência.¹⁰⁶

Sobre a essência da verdade, de acordo com o comentador, buscou um estágio mais profundo que sustenta o modo de ser da verdade, em *Ser e Tempo* tal sustentáculo da verdade aparece sob o prisma do reconhecer na verdade tradicional como adequação, algo anterior que sustentaria ela, algo que Heidegger denomina *alethéia*, ou desvelamento. Na conferência, a base da verdade como concordância é o aberto instaurado pelo próprio ente interrogado, de certo modo, é contínuo daquele desvelamento presente em *Ser e Tempo*, porém, este último, não passa pela analítica do *Dasein*, o inverso, aborda diretamente a verdade do Ser, por meio

¹⁰⁴ “não será mais possível manter o ser-aí como o ponto de apoio e convergência da análise”. (WERLE: 2006, p. 34)

¹⁰⁵ Os dois textos refletem realmente uma mudança de foco, pois, se em *Ser e Tempo* não se buscava a verdade por seu fundamento, mas, somente quando ligada a abertura do ser-aí, neles, pelo contrário, é justamente no fundamento da verdade, e na essência do fundamento que se dá um acesso mais direto ao Ser. Tanto que Stein classifica *Sobre a essência da verdade* como um claro ponto da virada de pensamento, confira: “Nele apontam os primeiros sinais da viravolta (*Kehre*). Enquanto marco inicial da passagem do primeiro ao segundo Heidegger”. (HEIDEGGER: 1979e, p. 327)

¹⁰⁶ WERLE: 2006, pp. 34-35.

do aberto instituído pelos entes. Abertura pode ocultar o Ser, num acesso errôneo ao ente, ou então, consegue atingir por diversas formas a reflexão da verdade do Ser iluminando-a. Werle expõe que essa mudança metodológica, de perscrutar a verdade do Ser em entes não conforme ao *Dasein*, permite vislumbrar um primeiro passo para a adiante promulgação da linguagem e da poesia como aberto fundamental do advir o Ser, ou seja, quando se dá a possibilidade de uma amplitude maior de caminhos para o Ser, naturalmente a linguagem poética reluz nesse caminhar.

No texto de Heidegger, *Sobre a essência do fundamento*, Werle sugere que o problema do fundamento, discutido no texto, é outro distanciamento da posição da analítica existenciária. Algo como isso só é plausível, pelo modo como Heidegger pensa originariamente o sentido de fundamento. A noção de fundamento teve de ser abordada fora do espaço da tradição, onde se configurava como origem da *ratio*, agora ela é uma transcendência do *Dasein*, contudo “o ser-aí não dispõe da transcendência, mas *dispõe-se* na transcendência; não é alguém que a *tem*, mas alguém que *está imerso* nela”¹⁰⁷. Não será uma transcendência nos moldes da história da filosofia, que se perfaz a partir da dualidade sujeito-objeto, mas um ato de fundação do ser-no-mundo, a transcendência no sentido heideggeriano, lança o *Dasein* num abismo quando determina que ele nunca alcança seu fundamento na totalidade. Quando no abismo o *Dasein* tem de constituir seu mundo, o Ser mostra-se perante ele e, assim, coloca em suas mãos compreender esse acontecimento fundamental ou subjugá-lo. No entanto, o acontecimento fundamental não depende do *Dasein*, visto que, é proveniente do próprio Ser, com isso, a linguagem poética pode ser um meio do Ser sobrevir perante o homem, ela estaria mais próxima do Ser, do que a constituição existenciária do *Dasein*, como proposto em *Ser e Tempo*.

Unindo as posições resultantes dos dois textos percebemos alguns passos para a *Kehre* acontecer e, conseqüentemente, a linguagem e a poesia assumam lugar central na meditação do filósofo. Com base num outro texto “*Sobre o Acontecimento (Ereignis)*”¹⁰⁸, Werle encontra mais uma argumentação na defesa dessas causas para a virada e, por conseguinte, para a linguagem como poesia. Encaixando todas as partes da teoria Werleana, vemos que se coloca uma nova orientação no pensamento de Heidegger, imediatamente após *Ser e Tempo*, esse novo rumo fornece ensejo para a ascensão da poesia nos escritos da segunda metade da década de 30. Escutemos Werle: “[a]o examinar essa nova orientação, será possível

¹⁰⁷ WERLE: 2006, p. 39.

¹⁰⁸ Não falaremos sobre o texto “*contribuições à filosofia (Sobre o acontecimento)*”, pois, não é nosso objetivo investigar a relação de Heidegger com Hölderlin. Mas temos de ressaltar que é neste, que Werle diz haver, a mais explícita prova da *Kehre*.

compreender como a noção de poesia, de um lugar inexpressivo, pôde passar a um primeiro plano”¹⁰⁹. Portanto, o procedimento da *Kehre*, na tese de Marco Aurélio, inclui pelos menos três passos, a saber, 1. A percepção dos limites da reflexão sobre o Ser a partir da analítica do *Dasein*, 2. A procura, no texto sobre a essência da verdade, de um terreno mais profícuo para essa reflexão, 3. A saída, por meio do problema do fundamento, para o âmbito da linguagem poética. O que se confirma nas reflexões do livro *Sobre o acontecimento*.

Nossa pesquisa demonstrou no ver específico de Werle, como a causa da viravolta é a busca do autor de formas de dizer o Ser, sem que se caia novamente ou necessariamente no problema do *Dasein*. Por outro lado, como consequência da *Kehre*, o espaço da poesia ganha notoriedade e, Hölderlin acende ao posto de poeta a ser refletido. Claro que o *Dasein* continua como único ente que pode invocar o aberto, porém, agora o problema torna-se: será que o Ser enquanto acontecimento (*Ereignis*) pode se revelar ao *Dasein* em outros meios? Meios esses históricos, como é o caso da poesia de Hölderlin.

Por fim, buscaremos na hipótese de Benedito Nunes acerca da *Kehre*, uma última demonstração de nosso argumento, isto é, que verdade e linguagem estão sempre envolvidas nesse processo de novos olhares para o Ser, e por isso, é preciso meditar estes se quisermos perceber com clareza a origem da virada, e seus desdobramentos no primeiro Heidegger. Ademais, depois de percorrido todo o caminho fica explícito porque é basilar, em todas as vezes que pensamos a filosofia do alemão, e principalmente a *Kehre*, refletirmos de antemão sobre o valor adicionado a verdade e linguagem.

A tese sobre a *Kehre* de Benedito Nunes, ou da viragem nas suas palavras, é pautada na distinção de dois momentos fundamentais, e concatenados na filosofia heideggeriana, que ocorreram durante os anos de 1930-1944. Essas, seriam duas formas de perscrutar o Ser, que se distinguem tanto a respeito do objeto a ser questionado, quanto das conquistas oriundas deste questionamento. Por isso, Nunes situa o primeiro Heidegger como pensador da analítica existencial, e o segundo Heidegger de filósofo da hermenêutica do Ser, pressupondo que o comentador acredita num abandono da análise do *Dasein* em prol de uma interpretação mais “direta” dos desdobramentos do Ser na história, na arte e na linguagem. Nisso estaria configurada a inflexão de pensamento, ouçamos Nunes: “A perspectiva do ser, através da hermenêutica do *Dasein*, sucederia a hermenêutica do ser – a questão do pensamento, antecipada na linguagem e realizando-se como história”¹¹⁰.

¹⁰⁹ WERLE: 2006, p. 34.

¹¹⁰ NUNES: 2008, p. 192.

No intuito de abordar a passagem do pensar em Heidegger, vamos expor como a ontologia fundamental foi “posta de lado” em prol da assunção de uma interpretação hermenêutica. Nunes argumenta, que na constituição e desenvolvimento da analítica existencial como meio de acesso ao sentido do Ser, a teoria do filósofo aproximou-se perigosamente da área da subjetividade, tão criticada pelos filósofos que buscam sempre a universalidade. Os conceitos utilizados na pesquisa do *Dasein* estariam intimamente ligados à história da metafísica ocidental, as ideias de *liberdade* e *transcendência* que o pensador ausculta tem grande chance de serem eivados de erros da tradição, assim, encobrindo o mostrar-se do ser do ente. Consoante à Nunes: “Deparou-se a Heidegger o envolvimento de *Ser e tempo* na Metafísica que havia problematizado”¹¹¹. A partir daí, Heidegger teve de buscar se desvencilhar de qualquer possibilidade de subjetividade em sua reflexão, digamos que o texto de 1927 deu a oportunidade de chegar ao Ser, porém, devido aos seus problemas enquanto análise do *Dasein*, tornou-se preciso perscrutar o Ser de outra forma, como relata Nunes:

O abandono de “toda espécie de Antropologia e de toda concepção do homem como subjetividade” se produziria a partir daí, com o ímpeto de um salto, a que a Analítica do *Dasein* serviu de trampolim, para o processo de desvelamento do ser.¹¹²

O primeiro instante da nova posição perante o problema do Ser advém no texto *Sobre a essência da verdade*¹¹³, nele o filósofo alemão, ligou verdade ao campo do desvelamento do Ser, ou seja, ela é tratada de modo inverso ao apreendido em *Ser e Tempo*, onde o desvelamento advinha por meio da abertura do *Dasein*. Agora, a verdade está ligada ao mostrar-se do ente em seu ser mais próprio, não que isso deixou de ser proposto em 1927, porém, modifica-se seu modo de aplicação, visto que, no primeiro texto somente quando acontece o modo correto de abertura do *Dasein* é que o ente pode advir e mostrar-se em seu ser, já na conferência de 1930, dá-se o oposto, o desvelar-se do Ser é que permite o *Dasein* “descobrir” os entes. Esta mudança envolve um novo posicionamento da ideia de verdade, se antes ela “dependia” do *Dasein*, agora advém por meio do desvelamento do Ser. Com isso, o se mostrar do Ser determina o grau de reconhecimento que o *Dasein* pode atingir acerca do ente, isto é, o Ser determina o quanto de verdade o *Dasein* consegue alcançar, sendo

¹¹¹ Idem, p. 200.

¹¹² Idem, Ibidem.

¹¹³ É importante notar que tanto para Ernildo Stein, Marco Aurélio Werle, quanto para Benedito Nunes esse texto é fundamental para compreender a Kehre.

verdade entendida como desvelamento. Quando fala da função descobridora do *Dasein* na obra de 1930, Nunes Resume:

Este descobre os entes na medida em que o ser se desencobre em sua conduta. Dessa forma, a conduta do *Dasein* em relação aos entes é possibilitada pelo ser que nele se desvela. A abertura constituirá o *âmbito de desvelamento*, que tem no *Dasein* o seu aí.¹¹⁴

Torna-se explicito como nessa virada, não é mais a verdade que depende do *Dasein*, mas, esse que deve captar o desvelamento oriundo do ser do ente e então compreender a essência da verdade. No entanto, não se descarta todo conhecimento reunido através da analítica do *Dasein*, as meditações sobre a finitude da existência, o horizonte da temporalidade e a historicidade, são categorias existenciais que auxiliam no reconhecimento da verdade do Ser. É de suma importância a questão da história no refletir o *Dasein*, tanto que, em vários momentos o filósofo invoca essa noção, um deles quando procura fazer uma destruição da história da ontologia (Metafísica). De acordo com muitos de seus textos, a história cristalizada do questionamento do Ser que perpassa séculos é a tradição, que no dizer metafísico se converte em falatório e encobre a problemática mais originária do Ser, ou seja, esconde a verdade do Ser.

Na união dessa perspectiva da história com as teses vistas no texto de 1930, podemos inferir que somente o mostrar-se do Ser perante o *Dasein* não atinge com precisão a essência da verdade, é preciso que o *Dasein* também se relacione de forma correta com essa adveniência da verdade, evitando de encobrir o Ser com a tradição, apropriando-se de forma correta do desvelamento do Ser. Quando se compreende o acontecimento da verdade, por meio de um ente ao qual o *Dasein* pode visualizar em seu ser mais próprio, desenrola-se o que ele chama de *história do Ser*, isto é, se o *Dasein* compreende o desvelar-se do Ser sem ofuscá-lo é possível possuir um acontecimento historial verdadeiro a respeito do Ser. Em decorrência desta descoberta, o Heidegger da viragem (*Kehre*), através da metáfora de destruição da metafísica, que na verdade pretende achar os rastros corretos do Ser na tradição metafísica e não destruí-la, obtém “a fonte da historialidade autêntica, de que emerge, em contraposição ao curso histórico-filosófico das doutrinas e sistemas, o momento inicial, principiativo, de uma *História do ser*”¹¹⁵.

Captar os modos de apresentar-se do Ser na história é a *história do Ser*, contudo, esse entendimento depende do *Dasein* apreender o sentido verdadeiro do mostrar-se, quando tal

¹¹⁴ Idem, p. 201.

¹¹⁵ Idem, p. 209.

fato acontece temos um envio epocal da verdade do Ser. Portanto, nasce no desvelamento do Ser (*alétheia*) o acontecimento da verdade enquanto manifestação historial e, o *Dasein* pode, ou não, compreender tal manifestação. Em vista disso Nunes assevera: “A verdade, como *alétheia*, é um “evento” historial”¹¹⁶. O desvelamento se dá perante o *Dasein* e esse é essencialmente fatual, logo, a verdade que impetra o *Dasein* é unida a sua condição existencial (histórica).

Benedito Nunes, na sua reflexão também atinge o texto *Carta sobre o humanismo* (1944), segundo ele, o tratado expõe: “a realização do homem é correlativa à essencialização do ser. O homem se realiza de tal sorte que ele é o aí (*das Da*), quer dizer, a clareira do ser”¹¹⁷. Se o homem é a clareira do Ser, e intuímos que a verdade provém do desvelamento do Ser, o *modus operandi* de interpretação do acontecimento da verdade realizado pelo *Dasein* é crucial para conquistar o espaço aberto da história do Ser. A interpretação das manifestações históricas do Ser no aberto é a viragem (*Kehre*) que Nunes indicou existir entre os anos de 1930-1944, abandona-se a busca pelo Ser simplesmente no desenrolar da analítica, agora se impõe a hermenêutica do Ser, numa primeira ocasião pelo viés da verdade como *alétheia*, depois de outros modos, contudo, sempre respeitando a ideia de história do Ser.

Heidegger, para o comentador, se preocupou após a viragem em interpretar de forma original, numa releitura dos clássicos, a noção de Ser, ele queria obter um acesso novo ao questionamento, sem que precisasse se orientar pelo *Dasein*, em consonância a isto Nunes delimita a *Kehre*:

À viragem[...]corresponderia uma revolução do pensamento engajado com o seu princípio, como experiência do ser e de sua essencialização, praticada num estilo de meditação, de sondagem interpretativa, que adere à Metafísica tentando superá-la.¹¹⁸

A essencialização do Ser necessita de um meditar correspondente a dificuldade do perguntado, por isso, a hermenêutica se apropria da história como envios epocais do Ser, e se propõe a compreender esses envios. Segundo Benedito Nunes um meio de essencialização do Ser é a linguagem, vejamos: “o ser se essencializa na linguagem e se faz história”¹¹⁹, na interpretação do desvelar-se do Ser ao qual o *Dasein* procede a linguagem é reconhecida

¹¹⁶ Idem, p. 216.

¹¹⁷ Idem, p. 217.

¹¹⁸ Idem, p. 218.

¹¹⁹ Idem, p. 205.

como meio de conquista da verdade¹²⁰ (*alétheia*). Sucede uma troca de instrumento para pesquisa do Ser, por um lado sai análise existencial do *Dasein*, e por outro entra linguagem de desvelamento do Ser (verdade).

A linguagem que libera o acontecimento da verdade do Ser é a poética, assim, a poesia atinge o grau de guia da reflexão filosófica do Ser. É na linguagem poética que reside a interpretação do Ser historial. Nunes conclui:

a hermenêutica heideggeriana tornar-se-á, na segunda fase, um empreendimento de auscultação da linguagem, que se pretende liberar como linguagem, em sua pura essência dizente. Por essa auscultação, a Filosofia se avizinhara da poesia tanto quanto a poesia da Filosofia. E ambas falarão sempre do ser.¹²¹

Portanto, se o início da viragem é, para o comentador, a nova posição do conceito de verdade no ano de 1930, sua realização final surge na meditação da linguagem poética como história do Ser. Esse caminho abandona o problema do *Dasein* e abraça o clássico enigma da linguagem.

Toda nossa reflexão neste capítulo visou atingir o modo como renomados estudiosos da filosofia de Heidegger classificavam as causas e consequências da chamada virada de pensamento (*Kehre*), com isso, notamos em todos os comentadores, que os conceitos de verdade e linguagem são essenciais para o entendimento da *Kehre*.

No pensar de Ernildo Stein, dois motivos - a problemática do “eu” e a das modalidades –causaram o rompimento de Heidegger com a fenomenologia de Husserl, levando-o a uma inversão aguda de sinais nos temas filosóficos e ocasionando a famosa inflexão de pensamento (*Kehre*). Stein ainda sugere que a mudança com maior intensidade seria do conceito de verdade, que se mostra totalmente transfigurada no texto *Sobre a Essência da verdade* (1930). Portanto, a verdade tanto como meio, quanto como fim, é o fio-condutor da hipótese e também, a essência da *Kehre*, segundo Ernildo Stein.

Na obra de Marco A. Werle a linguagem é estaca fundamental na composição da virada. Porquanto, sua argumentação demonstra que a busca de um solo mais propício para a questão do Ser levou Heidegger a perscrutar o Ser em outros entes. Nessa busca a linguagem aparece e domina as novas perspectivas de Heidegger após a virada, sendo meditada pelo viés da poesia (principalmente com Hölderlin). Na ascensão da linguagem como ente privilegiado

¹²⁰A ligação íntima que linguagem e verdade conquistam no segundo Heidegger será vista com mais profundidade quando analisarmos a ideia de verdade posta em obra, que advém por meio da pergunta pela essência da obra de arte. Isso será realizado no subtítulo 3.1, do capítulo terceiro da dissertação.

¹²¹ Idem, p. 192.

na auscultação do Ser se localiza o substancial da *Kehre*, visto que, para Werle, a linguagem teve pouco espaço na analítica de *Ser e Tempo* e depois conquistou o centro da reflexão do pensador.

O especialista Benedito Nunes, por sua vez, defende que *Kehre* se inicia por uma compreensão dos limites da análise do *Dasein*, algo que ele manifesta pela ideia de verdade como desvelamento (*alétheia*). De acordo com Nunes, a adveniência da verdade passa a ser independente da abertura propiciada pelo *Dasein*, mas a precisar primordialmente do revelar-se do ente em seu ser verdadeiro historial. E o fim da *Kehre* emerge quando se concentra na verdade do Ser, que além de historial se essencializa pela linguagem na forma poética. Assim, linguagem e verdade exibem-se como passagem do primeiro para o segundo Heidegger através da *Kehre*.

Todos esses estudiosos da filosofia heideggeriana corroboram nossa teoria, a propósito de tomar verdade e linguagem como conceitos fundamentais para a adveniência da *Kehre*. Evidenciam nossa tese porque se em Stein, a verdade é causa primária da virada, em Werle o papel da linguagem é a trampolim para a inflexão de pensamento, e ainda mais, Nunes unifica as duas visões anteriores, já que, de acordo com sua proposta, a *Kehre* começa com a verdade e se consolida na reflexão da linguagem. Por conseguinte, verdade e linguagem estão no primeiro e no segundo Heidegger, e levam a cabo a virada de pensamento. Agora está claro toda a explicação que nos levou a elucubrar nos comentadores o significado da *Kehre*.

Como o próprio Heidegger medita os conceitos de verdade e linguagem após a *Kehre*, será nosso objetivo no terceiro capítulo, e por meio disso, preterimos instaurar a seguinte proposta: que é fundamental para pensarmos a *Kehre* ter no horizonte da reflexão as noções de verdade e linguagem, ademais, o principal ponto da virada são estes mesmos conceitos, e como na mudança de orientação quanto a eles Heidegger é induzido a desenvolver outras possibilidades de filosofar sobre o Ser, tais como, a arte, a poesia, e a técnica.

CAPÍTULO 3 - O PÓS KEHRE: LINGUAGEM E VERDADE NAS OBRAS DE MATURIDADE

“Os homens dizem amar a liberdade, mas, de posse dela, são tomados por um grande medo e fogem para abrigos seguros. A liberdade dá medo. Os homens são pássaros que amam o vôo, mas têm medo dos abismos. Por isso abandonam o vôo e se trancam em gaiolas. Somos assim : sonhamos o vôo mas tememos a altura . Para voar é preciso ter coragem para enfrentar o terror do vazio. Porque é só no vazio que o vôo acontece. O vazio é o espaço da liberdade, a ausência de certezas. Mas é isso o que tememos: o não ter certezas. Por isso trocamos o vôo por gaiolas. As gaiolas são o lugar onde as certezas moram.”

(Fiódor Dostoiévsky, Os Irmãos Karamazov).

APRESENTAÇÃO.

Por fim, estabelecemos a missão de explorar alguns momentos da reflexão de Heidegger posteriores a *Kehre*, buscando as novas implicações que os conceitos de verdade e linguagem assumem, o que é parte de nosso objetivo na pesquisa. Por meio disso, perscrutamos condições para expor uma ideia sobre o movimento que o pensador realizou desde sua obra magna até seus escritos da década de 1930, ou pelo menos, indicar caminhos para compreender como tal fato, a saber, a *Kehre*, se encaixa na filosofia dele. Tal passagem nos conceitos permite a ele explorar ao máximo a questão do Ser. Nessa problemática, os variados modos de pesquisa oriundos da *Kehre*, permitem uma aproximação ainda maior de seu perguntado, conceitos como linguagem, arte e técnica, fazem brotar novas interpretações da filosofia e da história. A escolha do texto *A Origem da Obra de Arte* (1936), como expoente da meditação no segundo Heidegger, não se deu por acaso, além dela se encontrar cronologicamente situada no período da virada de pensamento, a mesma também trabalha com nossos fios-condutores, isto é, verdade e linguagem são analisadas na obra. Ademais, nesta as noções são transformadas radicalmente, como veremos a seguir, o conceito de verdade heideggeriano como *alétheia*, atinge novo olhar ao se enveredar pelos espinhosos caminhos da composição da obra de arte. Também a ideia de linguagem, assume outra roupagem, a de *poiésis*, uma espécie de instauração da “clareira do ser” onde o homem poderia ter acesso ao desvelar-se do Ser, conjuntamente a isso, a *Carta Sobre o Humanismo* (1944) decreta com firmeza esse novo aspecto que a linguagem possui em todo o pensamento posterior do filósofo. Tudo isso, conflui para concluirmos a dissertação com nossas ponderações sobre a virada e seu impacto na filosofia do segundo Heidegger.

3.1 VERDADE E ARTE.

Depois da virada de pensamento, Heidegger passa a dar maior importância a outras entidades que possam relacionar-se com o Ser fora do domínio da analítica existencial. Nesse contexto, adentramos nas obras que tratam especificamente desse novo olhar sobre o questionamento do ser, *A origem da obra de arte* é um exemplo, o texto busca responder a questão da origem da obra, qual seria a essência da obra para que ela possa ser considerada arte? No abarcar a essência da obra o tema da verdade será vislumbrado de forma completamente distinta do realizado em *Ser e Tempo*, e nos indicará uma nova abordagem da verdade, demonstrando como essa ideia mudou após a *Kehre*. Vejamos como isso se dá.

Em todos os lugares nos deparamos com obras de arte, nas casas, ruas, igrejas, enfim, as obras estão presentes de tal modo no mundo, quanto qualquer outra coisa. Essa disposição dos quadros na parede tal qual o porta-chaves evidencia o caráter coisal da obra, não se pode negar esse caráter: “Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical”¹. Essa constatação feita pelo autor leva-nos a perceber a anterioridade da coisa na obra e podemos até inverter essa passagem: “O monumento está na pedra. A escultura está na madeira. O quadro está na cor. A obra da palavra está no som da voz. A obra musical está no som”². Fica claro o caráter coisal da obra. Entretanto, sabemos que a obra de arte é algo além da simples coisa, esse caráter coisal faz parte da obra, mas não diz sua essência, não diz nada sobre esse além da coisa que constitui o artístico. Desde há muito esse além que caracteriza a obra de arte denomina-se alegoria e símbolo, assim a coisa seria como um suporte as quais essas características, se agregariam. Então o artista cria o suporte (a coisa) visando agregar posteriormente certas características. Para que possamos investigar essa proposição devemos saber antes o que é uma coisa.

Mas o que seria então uma coisa? Para Heidegger quando perguntamos isso estamos à procura do ser-coisa ou da coisidade da coisa. Para responder tal questão, nós “[t]emos de conhecer o âmbito a que pertencem os entes a que, desde há muito, chamamos com o nome coisa”³. Como podemos ver, Heidegger procura compreender a questão e resolver o enigma através do pensamento dos “entes”. O banco em uma praça tal qual a árvore que proporciona sombra para ele é uma coisa, se com isso pensarmos uma coisa que não se mostra, tal coisa pode ser, segundo a linguagem de Kant, coisa-em-si. Então podemos concluir: “Todo ente que de todo em todo é, designa-se, na linguagem da filosofia, uma coisa”⁴. Ou seja, tudo que possui existência dentro da perspectiva do Dasein, tem um modo-de-sercoisal, conseqüentemente, a obra de arte também é uma coisa. Contudo hesitamos em chamar coisa ao homem ou ao professor, aos animais nos pastos, por este motivo, “[p]ara nós, as verdadeiras coisas são a pedra, o outeiro, o pedaço de madeira. Coisas inanimadas da natureza e do uso. As coisas da natureza e do uso são, portanto, aquilo que chamamos habitualmente coisas”⁵. De posse desses dados nos resta analisar a coisidade da coisa, mesmo ela estando num âmbito de difícil interrogar, pelo menos sabemos que a coisa faz parte da existência e

¹ Heidegger: 1999, p. 13.

² Idem, Ibidem.

³ Idem, p. 14.

⁴ Idem, Ibidem.

⁵ Idem, p. 15.

que também, talvez esteja atrelada a natureza como entes do uso. Nessa reflexão Heidegger analisa algumas concepções correntes da coisidade da coisa.

Uma primeira definição do que seja a coisidade da coisa remonta aos gregos. Quando classificamos a coisa como um núcleo onde se aderem as suas propriedades voltamos ao pensamento da *nuclearidade*(τὸ ὑποκείμενον), a qual foi traduzida pelos romanos por *subjectum*. Logo, a essência da coisa residiria em uma substância que é sempre existente e teria a si aderido certos acidentes ou propriedades, que tornariam a coisa algo que pode ser dito. Entrementes, essa tradução latina, não traz consigo a experiência original da essência da coisa, ela se perde no seu dizer-se de outro modo, perde sua raiz. Ao que tudo indica entre ambas as opções, sujeito e acidentes, antes se mostra uma ligação possível, em um nível anterior mais originário.

Adiante Heidegger fala de uma inconfiabilidade nas interpretações correntes, como esta que classifica a coisa como um suporte de suas características, pois nesse esquema abarcam-se todos os entes como sendo uma coisa. Esta visão de coisa, além do mais, retira o que as coisas podem possuir de espontaneidade. Quando conseguimos deixar a coisa em um espaço livre de obstáculos perante nós, ou seja, quando evitamos qualquer atividade que possa conceber ou falar a respeito da coisa e apenas de imediato fazemos contato com ela, estaremos no plano das sensações e assim nos levamos à coisa; certa unidade de sensações que nos virão diretamente da coisa mostrar-se-ia sendo a essência. Essa é outra concepção corrente de coisa, a coisa como uma unidade de uma multiplicidade de dados no sentido, ele descarta essa opção por não considerar possível um captar de imediato no deixar-ser livre, apenas as sensações particulares. Ao contrário, percebemos um todo que se manifesta:

Jamais, na ocorrência das coisas, percebemos primeiro e propriamente, uma afluência de sensações, sons e ruídos, mas pelo contrário, ouvimos a tempestade a assobiar na lareira, ouvimos o avião trimotor. Desse modo, está muito mais perto de nós a própria coisa do que as sensações, vemos sempre o conjunto e não as sensações, ouvimos em casa a porta a bater e nunca ouvimos as sensações acústicas ou mesmo os meros ruídos ⁶.

Resta seguir rumo à terceira concepção de coisa para Heidegger, a qual afirma que a coisa é uma matéria enformada, ou seja, aquilo que está presente na coisa, a materialidade possui uma forma, de ser uma pedra dura ou uma folha lisa. Portanto, essa conceituação de coisa poderia servir para responder a pergunta pela essência da obra de arte, porque a matéria

⁶ Idem, p. 18-19.

é o meio pelo qual se realiza a arte. Mas por que poderia? Devemos observar que o filósofo também desconfia dessa definição da coisa enquanto sendo uma matéria enformada. O modo como procede toda teoria estética e filosofia da arte não se mostra sempre nesse dualismo entre matéria-forma, isso leva a pensar que os dois fazem parte da natureza da obra de arte e que somente depois foi transposto para a mera coisa. Heidegger pergunta-se: “Onde é que, então, o complexo matéria-forma tem a sua origem, no caráter coisal da coisa ou no caráter de obra da obra de arte?”⁷.

Na análise dum simples jarro de argila, atinge-seque ele é algo de material com certa forma, assim de certo modo a forma determina a ordenação da matéria. Neste caso, para ser uma jarra ordena-se a forma da argila, sendo de tal modo que para cada forma se produz também a qualidade da matéria, impermeabilidade para o jarro, dureza para o martelo. Essa complementação entre matéria e forma, depende de antemão de qual serventia irá ter essa matéria enformada. Portanto, a serventia ou a atividade para qual será utilizado o jarro define o modo como esse ente nos aparece. Mais ainda, também mostra a raiz originária do complexo matéria-forma, esta que se faz nas determinações do ente que é utilizado para alguma finalidade. Ou seja, aquilo que é fabricado tem no seu conceber uma escolha entre o tipo de matéria que será utilizado e qual será sua forma, dependendo primariamente de sua serventia. Também seria aceitável a concepção de matéria enformada para as meras coisas? Vejamos o apetrecho jarro, ele é algo fabricado pela mão do homem visando certa finalidade, contudo, depois de pronto, não se assemelha a uma simples rocha, pois a mesma ainda possui certa espontaneidade que a difere do jarro, nessa perspectiva o jarro se assemelha mais a obra de arte, visto que ambas, são criadas pelo homem. No entanto, jamais diremos que uma obra de Van Gogh é um apetrecho, uma vez que, a obra possui um caráter autossuficiente e não tem aparentemente serventia alguma. Ao contrário, ela se assemelharia mais a simples coisa.

Nós nunca colocamos a obra de arte entre as meras coisas, estas são as coisas que nos são mais próximas. Devido a isso percebemos que a obra está em um grau diferente do apetrecho. Ainda que os dois sejam produzidos pelo homem, o apetrecho está num lugar diferente da mera coisa por não possuir como determinante a coisidade da coisa:

O apetrecho é meio coisa, porquanto determinado pela coisidade e, todavia, mais; ao mesmo tempo é meio obra de arte e, todavia, menos porque não tem a auto-suficiência da obra de arte. O apetrecho tem uma peculiar posição intermédia, a meio caminho entre a coisa e a obra⁸.

⁷ Idem, p. 20.

⁸ Idem, p. 21.

É preciso retornar a análise do complexo matéria-forma. Como dissemos, esses dois componentes determinam o ser-apetrecho do apetrecho, uma vez que para qualquer apetrecho que se queira criar temos antes de delimitar uma forma e a constituição material do mesmo. Nesse sentido, o responsável pela fabricação interfere no modo como esse ente vem a ser. Dito isso, vemos que, além da obra e das meras coisas, o ser também não pode ter o caráter de apetrecho, uma vez que para tal situação seria necessário que o complexo matéria-forma estivesse na origem ou na essência de todo ente, isso só é crível para quem acredita num Deus artesão (*enscreatum*) que deu forma as coisas a partir da materialidade. Conclui-se que a mera coisa vem a ser algo sem uma certa finalidade, portanto um apetrecho sem seu ser-apetrecho, e o que restasse seria então o ser-coisa, o qual não pode ser analisado pela forma e material do qual é produzido, indicando que a concepção de coisa como complexo matéria-forma não cabe a coisidade da coisa.

Através da análise das concepções correntes do que seria a essência da coisa, Heidegger atinge o ser-apetrecho do apetrecho e, uma vez que, ele se encontra a meio caminho entre a coisa e a obra, como o pensador mostrou, deve-se então partir deste para chegar àquele, isto é, partir do apetrecho para chegar à coisa e também à obra. Com esse procedimento e, para não cair nas teorias tradicionais sobre o apetrecho existentes na história da filosofia, que encobrem a coisidade da coisa, como visto pelos três exemplos anteriores. Seguiremos as indicações de Heidegger: “Estamos mais ao abrigo disso se pura e simplesmente, sem qualquer teoria filosófica, fizermos a descrição de um apetrecho”⁹. Para tanto, o filósofo optou por uma pintura muito famosa, chamada “*Os Sapatos*” de Van Gogh.

Esse quadro mostra somente um apetrecho usual, a saber, um par de sapatos de camponês, mas o filósofo pergunta se é somente isso que nos mostra o quadro? A serventia do apetrecho sapato molda sua forma e restringe seu material, isso já se sabe que constitui o ser-apetrecho do apetrecho, ou em outros termos, o sapato como um apetrecho humano, para um determinado uso, tem certa forma e é feito com um material que seja compatível com sua função. Assim, os calçados do camponês têm de ser resistentes e firmes. Cabe notar, porém, que essa contemplação do apetrecho sapatos na sua forma e materialidade, e obedecendo a sua serventia, só o podemos fazer quando vemos o camponês utilizando-os na sua lida diária com a terra e com os afazeres do campo. Fora dessa percepção dos sapatos enquanto instrumentos

⁹ Idem, p. 24.

do mundo de um camponês, estamos concebendo que aqueles sapatos do quadro são apenas calçados comuns e, portanto, generalizamos o seu proceder (sua “história”).

Sem levarmos em conta que durante o dia aquele par de sapatos passa pelo campo, pelo curral, por todos os afazeres e prazeres da vida do camponês, temos que os sapatos são apenas apetrechos num quadro. Heidegger, porém, determina: “Este apetrecho pertence à terra e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo”¹⁰. Percebemos que o Ser-apetrecho do apetrecho é a sua serventia. Após chegar a essa constatação tem-se um novo conceito, A serventia. Ela está na essência do apetrecho, e a isto ele denomina solidez (*Verlässlichkeit*), a qual permite o camponês utilizar o apetrecho com uma serventia – a esta, por sua vez, estão ligados o mundo e a terra do camponês, logo, a serventia é propriamente a solidez.

É graças a ela que a camponesa por meio deste apetrecho é confiada ao apelo calado da terra; graças a solidez do apetrecho, está certa do seu mundo. Porque a solidez do apetrecho é que dá a este mundo tão simples uma estabilidade e assegura à terra liberdade do seu afluxo constante ¹¹.

O uso diário do apetrecho torna banal a sua serventia deixando assim encoberto seu ser-apetrecho e reduzindo sua solidez a uma mera fabricação. Como só a serventia é visível, a matéria e a forma tomam parte dessa serventia do apetrecho e esconde-se sua origem mais profunda, a solidez. Mas o que todo esse processo sobre o ser-do-apetrecho ajuda na reflexão da arte? Descobriu-se através da obra de Van Gogh o ser-apetrecho do apetrecho, e isso não se deu através da experiência mediada da obra pela atividade intelectual, foi o próprio quadro que revelou essa essência. A obra revelou algo, trouxe algo à luz: “A pintura de Van Gogh constitui a abertura do que o apetrecho, o par de sapatos da camponesa, na verdade é”¹². Essa abertura que a obra proporciona é na verdade um desvelamento do Ser desse ente chamado sapatos, a esse desvelamento os gregos antigos chamavam ἀλήθεια (*alétheia*), na tradução herdamos o significado de verdade. Desse modo, a verdade seria um acontecimento e ainda mais, acontecimento presente na obra de arte, através dela um simples par de sapatos de camponês acende ao ser-de-si e, nesse acesso, revela uma verdade que estava oculta na obra.

¹⁰ Idem, pp. 25-26.

¹¹ Idem, p. 26.

¹² Idem, p. 27.

Uma verdade histórica, um desvelamento do ente obra para o brilho de seu Ser: “A arte é o pôr-se-em-obra-da-verdade”¹³.

É perceptível uma grande abertura no conceito de verdade exposto pelo filósofo nesse texto, frente a como ele se desenvolve em *Ser e Tempo*. Nesse a obra de arte pode abrir-se para a verdade ou a verdade pode dar-se por meio da obra de arte, não depende mais da relação que o *Dasein* institui com sua pesquisa fenomenológica-existencial o ser-descoberto do ente. Ao contrário, é exposta uma hermenêutica, no sentido de uma forma de interpretação do próprio Ser. Heidegger aponta os entes que possuem condições de manter-se na clareira do Ser, agora é a obra de arte, no próximo subtítulo será a linguagem. Em ambos os casos, o papel do *Dasein* e da necessidade de um esclarecimento sobre seus modos existenciais, não são convocados na estrutura da explicação, em outras palavras, os conceitos de obra de arte, linguagem e, inclusive, técnica, são autossuficientes na tratativa do Ser, eles também têm condições de um olhar genuíno sobre seu fundamento, o Ser. Seguindo na reflexão sobre a verdade da obra, veremos melhor essa capacidade de olhar ontológico da arte e, por conseguinte, o surgimento da linguagem como propiciadora clareira do Ser.

No percurso percorrido por Heidegger em busca da essência da obra de arte, ou atrás da coisidade da coisa tal como foi descoberto à pouco, chegamos à consideração da arte como mantenedora de uma verdade. Essa constatação foge da usual denominação estética de obra enquanto algo belo, que a concebe tão somente, no estudo filosófico, dentro da teoria sobre a beleza e o gosto. Nesse sentido, a obra de arte não se encontra unicamente no âmbito da estética, ela também invade o campo anteriormente dito da lógica pelos analíticos. Por conseguinte, a verdade não se encontra somente no âmbito dos experimentos da técnica contemporânea (ciência). Vejamos, de que forma a obra de arte anteriormente objeto da estética se transforma em pôr-se-em-obra-da-verdade.

O pensador continua buscando compreender como funciona essa abertura mediante a obra de arte, que pode propiciar a verdade. Para tanto, foi analisada por ele, uma obra arquitetônica, um templo grego, visando-se compreender o modo como a análise pode levar à concepção de verdade posta em obra. Com isso, percebemos que o contexto histórico, a cultura e as decisões históricas do povo grego como que se condensam na obra templo. De certo modo apreendemos a amplitude desse povo, sua sabedoria, suas felicidades e infelicidades quando a obra de arte nos mostra o mundo deles, ela nos permite enxergar ou conceber os meios humanos que foram trilhados para então confrontarmos o seu destino

¹³ Idem, p. 28.

histórico. É assim que percebemos na obra de arte a instalação de um mundo. A instalação aqui, alhures, tem um amplo sentido, não somente o técnico de modo a parecer um simples instalador de móveis ou algo parecido, que somente possui a técnica necessária para tal função. Ao contrário, a instalação de um mundo na obra de arte possui concretude e foge da relação entre um sujeito (conhecedor) e um objeto (conhecido) através de um domínio técnico. É concreto, pois, como anuncia Heidegger: “O mundo mundifica”¹⁴.

O camponês ao qual pertencem os sapatos descritos no quadro de Van Gogh possui um mundo, no qual contém decisões históricas efetuadas pelo seu povo. Nesse sentido a pedra, a madeira e os animais são destituídos de um mundo, pois que, o homem enquanto ser-aí pode ter acesso, estando na abertura de sua história e na verdade do desvelamento do ente, algo que os animais não podem compreender por não possuírem linguagem, tanto artística quanto na forma de discurso. Concluimos e por essa assertiva a abertura do mundo através da obra, e isso por meio da instalação de um mundo pela própria obra. Exemplificando: a obra templo grego abre, ao nosso mundo contemporâneo, nossa história, para que então possamos ter acesso ao mundo da obra, a política, a ética e a cultura própria dos gregos, isso o filósofo define como instalação de mundo.

E nessa análise da verdade artística surge ainda outro conceito, muitíssimo necessário para que se possa asseverar a obra de arte como mantenedora de uma verdade. Tal conceito é designado terra. Com o mesmo exemplo do templo grego, no seu abrir o mundo para outro mundo, mostra o resplendor de que esse é composto. A rocha que antes era apenas um instrumento ou um apetrecho, no caso de se tornar útil para o homem, na obra, ao contrário, torna-se rocha “de fato”, mostra seu brilho e resplendor. Na instalação do mundo grego na obra se exhibe a terra e, com isso, o mundo traz ao aberto também a terra, a matéria de que a obra é feita. Em outras palavras: “Na obra de arte se dá a produção da terra, isto é, a terra é levada para frente, ela se manifesta ou é revelada na obra”¹⁵.

Por meio de uma análise rigorosamente científica do que é a rocha nunca alcançamos o seu resplendor na abertura do ente perante o Ser. É por isso, que enquanto parte constituinte da obra de arte a terra permite o aparecer desse material do qual a obra é composta. Assim, “A obra deixa que a terra seja terra”¹⁶.

Mundo e terra são partes do ser-obra da obra, mas a forma como acontece essa unidade na obra é evidenciado pelo filósofo:

¹⁴ Idem, p. 35.

¹⁵ BORHEIM: 2001, p. 211.

¹⁶ HEIDEGGER: 1999, p. 36.

O Mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico. A terra é o ressair forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não tem a ver um com o outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo¹⁷.

Como a passagem mostra, mundo e terra são *essencialmente diferentes* e, por isso, conflitantes quanto ao seu modo de ser. Destarte, são indissociáveis ou *inseparáveis*, por isso, necessitam um do outro.

Heidegger classifica o mundo como aquilo que tem interesse em sobrepujar a terra, pois *nada tolera de fechado*. E a terra como elemento que *dá guarida*, sempre tenta conter o mundo em si, e assim escondê-lo. Conclui-se que entre esses dois componentes presentes na obra de arte existe um conflito definido como “*Streit*”, esse não ocorre como oposição entre as partes, uma vez que os dois são o que são na sua relação, e que são inseparáveis. Ao contrário, trata-se de um embate em que, no combater, a essência de cada oposto é afirmada, é um “*combate essencial*”¹⁸. Gerd Borheim, quando se refere ao conflito presente na obra de arte, afirma-o da seguinte maneira: “Uma luta essencial, em que os contendores se afirmam em sua essência; eles não se resolvem a maneira hegeliana, pois se revelam naquilo que cada um é justamente por se manterem em seu ser-distinto”¹⁹.

A unidade entre mundo e terra presente como conflito em seu ser-obra, isso já se sabe. Cabe agora identificar como esse combate possibilita a verdade. Correntemente na história da filosofia, se associa verdade à justa representação entre conhecimento e seu objeto, já para Heidegger essa correspondência advém de algo anterior, isso quer dizer, constitui-se de outro modo a essência da verdade. Ouçamos: “Mas esta essência da verdade, para nós corrente, a justeza da representação, depende em absoluto da verdade como desocultação”²⁰. Essa verdade como desocultação é a denominação grega alétheia (ἀλήθεια), como visto no primeiro capítulo, quer dizer o desvelamento do ente.

¹⁷ Idem, p. 38.

¹⁸ Idem, p. 39.

¹⁹ BORHEIM: 2001, p. 215.

²⁰ HEIDEGGER: 1999, p. 41.

Cabe-nos investigar no que consiste essa desocultação do ente, para saber, posteriormente, como se dá a verdade. O cachorro é, o homem é, as coisas são, portanto todo “*O ente está no ser*”²¹, muito embora o ente nunca esteja totalmente sob controle, nunca sabe-se exatamente o que ele é. A partir do ente, que em sua totalidade traz um aberto denominado por Heidegger como clareira, ou de outro modo, nessa abertura da totalidade do ente chamada clareira, que o seu ser mais originário exhibe-se: ele mostra-se dentro desta clareira. Assim como demonstrado em *Ser e Tempo*, esse “se mostrar” do ser-do-ente é o que chamamos rotineiramente de verdade. Se verdade torna-se sinônimo de desocultamento, podemos também concluir que a inverdade, ou a não-verdade, também faz parte do ser-do-ente, no seu ocultamento. Esse, segundo Heidegger, acontece pela inautenticidade²². Essa inautenticidade oculta o ser, pois coloca o *Dasein* enquanto instrumento do perguntar hermenêutico no esquecimento, em favor da cotidianidade da pesquisa científica. Mas essa possibilidade da verdade, enquanto ocultamento/velamento, não quer dizer que a verdade é em essência não-verdade, ou melhor: “Não quer dizer que a verdade nunca é ela mesma, mas é sim, representada dialeticamente, e sempre também o seu contrário”²³. O modo-de-ser dialético da verdade é parte do combate existente na abertura do ente, por tal motivo, o filósofo infere: “A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira”²⁴.

Há pouco se afirmou que na obra de arte existe o embate entre mundo e terra, e que a terra é aquilo que pretende conter o mundo enquanto modo de encobri-lo, e o seu contrário, o mundo, quer abrir-se, pois não tolera nada de fechado, e assim sendo desencobre. Podemos afirmar que o modo como a verdade acontece na obra de arte é o embate enquanto conflito do mundo como desocultamento e da terra como ocultamento presentes na obra, ou melhor, em seu ser-obra. Todavia, para que seja feito esse proceder antes é necessário que a verdade aconteça, e nesse sentido: “Um dos modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra. Ao instituir um mundo e ao produzir a terra, a obra é o travar desse combate no qual se disputa a desocultação do ente na sua totalidade”²⁵.

Visto como se coloca o acontecimento da verdade na obra, através da clareira ou desocultamento, agora é permitido ver como a verdade na forma de abertura pode ser bela. Nessa iluminação é que se mostra toda a beleza da verdade enquanto totalidade do ente aberto

²¹ Idem, p. 42.

²² Existe uma diferença clara aqui, se no primeiro Heidegger existe o falatório que encobre o Ser, agora é a inautenticidade que oculta o se mostrar do Ser.

²³ Idem, p. 43.

²⁴ Idem, p. 44.

²⁵ Idem, Ibidem.

para o Ser. A hermenêutica do Ser proposta pelo autor trata do Ser e por consequência da *alétheia*, que sabemos ser o desocultamento do ente. Donde, esse clareamento do ente em sua totalidade a que chamamos verdade poder ser designado também como beleza, por isso, a desocultação do ente obra de arte é considerando como belo. Consoante às palavras de Heidegger: “O clareado desta natureza na obra é o belo. *A beleza é um modo como a verdade enquanto desocultação advém*”²⁶. A beleza decorre, portanto, da clarificação do ente em sua totalidade, esta que, por sua vez, possibilita o desvelamento, esse processo sendo assim uma verdade temporal, e consequentemente, histórica.

Podemos dizer que a verdade acontece na obra mediante o embate entre terra e mundo, e esse combate exprime o *repousar-em-si* da obra. Eis porquê o que se mantém no aberto da obra, o combate, está também na realidade da própria obra: “Na obra, o acontecimento da verdade está em obra. Mas o que assim está em obra, está também, de facto, na obra”²⁷. Para adentrar ainda mais na realidade da obra, Heidegger volta à pergunta inicial sobre o produzir artístico. Dessa vez, porém, por meio da atividade do artista, que é o criador da obra de arte.

Captar a essência da obra é possível tão somente se avistarmos a própria como algo de produzido, isto parece óbvio, mas é *caráter-de-obra* - parte da essência da obra- ser feita (ser-criada) pelo artista. Entrementes, só podemos compreender a obra criada a partir do processo de criação, ou seja, somente é possível entender a totalidade do quadro de Van Gogh se conhecemos o desenrolar de seu processo de criação. Por isso precisamos estudar a atividade de criação do artista (ser-criado). Pensar que a criação do artista é tal como um produzir, mas isso implica que o produzir serve também para a fabricação, o que autorizaria a condição absurda de que qualquer coisa fabricada pelo homem, mesmo as feitas para o uso (apetrecho), são arte. Sabemos, alhures, que a manufatura nunca criou obras de arte. Por isso, precisamos distinguir entre “o produzir enquanto criação” e o “produzir no modo da fabricação”²⁸. A primeira vista a atividade criativa do artista se assemelha a de um artesão ou de um marceneiro, ou seja, em ambos é alguém que cria um apetrecho comum e não uma obra-de-arte, como faz o artista. É plenamente aceitável que na criação da obra a atividade de manufatura seja exigida, o que podemos classificar como o trabalho prático *τέχνη* (*Téchne*), e até os artistas defendem que se deve sempre aperfeiçoar o *saber-fazer*.

Nesse ponto, os dois modos de produzir levaram a ideia de manufatura, ou seja, a prática como saber-fazer. Para delimitar de vez os âmbitos do produzir, seja criação ou

²⁶ Idem, p. 45.

²⁷ Idem, p. 46.

²⁸ Idem, p. 47.

fabricação, o pensador medita o termo. Ela, a técnica, não se encontra ligada à manufatura, nem à arte, e a nenhum outro termo que designe produção material ou prática, posto ela estar intimamente ligada a um modo do saber, no sentido de ver e “apreender o que está presente enquanto tal”²⁹. A técnica seria um modo como temos essa apreensão do que está presente e podemos assim reproduzi-lo materialmente. *Τέχνη* sendo um modo do saber, nos leva a pensar a essência do saber, que para Heidegger, é a *alétheia* (ἀλήθεια), a desocultação do ente. Esse desvelar-se é que determina toda experiência e realidade que temos para com o próprio ente. Portanto, a *Τέχνη* é o saber que sabe sobre o produzir do ente, conhece e traz para a desocultação seu modo-de-ser. Ela nunca é apenas um meio de fazer.

O artista não é artesão somente porque utiliza a manufatura, mas pelo fato que o seu produzir diz respeito ao trazer o ente para o mundo da presença. O filósofo afirma que a atividade de criação da obra de arte centra-se na *essência de criação*, diferente da mera coisa que é feita através da manufatura que só visa a utilidade do ente criado. Daí a importância de se pensar a essência da criação, essa é diferente da manufatura, visto que, é determinada pela essência da própria obra de arte, ainda que a realização de tal (da obra) em sua realidade “material” seja posterior à essência da criação. Porém, tanto essa obra final, produto da essência da criação, quanto seu próprio processo de criação é determinado *a partir do ser-obra*. Evidencia-se porque primeiro ele falou da obra e só posteriormente da sua criação, pois que, é preciso de uma reflexão sobre a obra para caminhar em direção à experiência de pensar o ser-criado da obra.

Se ligarmos o alcançado anteriormente acerca da obra, ou seja, que ela possibilita o acontecer da verdade, ao ser-criado da obra, dizemos que a criação é o deixar-ser da verdade em um determinado produto, ou em uma determinada forma, tal como o quadro de Van Gogh utilizado como exemplo por Heidegger. O processo de vir-a-ser da obra “é um modo do passar-a-ser e de acontecer da verdade”³⁰. Em decorrência, é preciso olhar a pensada questão da verdade na obra, agora, no entanto, tendo também como horizonte do perguntar o processo de criação da própria obra.

A verdade é também não-verdade, segundo o já alcançado na meditação do pensador, mas cabe a ela o papel de desocultar o que se oculta. Em outras palavras: cabe à verdade a clareira que possibilita a abertura do ente em sua totalidade e também o mostrar-se do Ser ou, ao contrário, a ocultação do Ser na desocultação do ente. Este último, é o caso da desocultação no seio da técnica contemporânea, que traz o ente à vista, mas pelo modo da

²⁹ Idem, Ibidem.

³⁰ Idem, p. 48.

utilização para uma certa finalidade. Logo, a verdade é uma relação de opostos entre a clareira da desocultação e a dupla negação³¹ do ocultamento. A verdade pode se conjugar como conflito entre o desvelamento e duplo-velamento, e é a partir desse combate que a clareira do ser é aberta e se define a desocultação ou ocultação da totalidade do ente, clareira e ocultação se opõem em uma luta essencial na abertura do ente, esta denominada verdade. Por isso, a abertura exige um ente, um que proporcione a *fixação* e a *consistência*. Essa abertura do ente de modo a instaurar o aberto e espaço da verdade mostra-se desde *Ser e tempo*, proveniente do próprio Ser.

Manifestação da verdade no ente faz parte da essência da verdade, visto que, ela sempre procura um ente no qual possa se instalar para se-fazer-presente. Esse colocar-se presente da verdade, que denominamos *instituição*, é a produção de um ente, é levá-lo para o aberto: “O que se intenta produzir clareia originalmente a abertura do aberto que ressaí (*hervorkommt*)”³². Essa abertura do ente é confirmada e afirmada pelo seu clarear e, por isso, a produção desse ente aberto é uma obra de arte verdadeira.

A produção tem ainda o caráter de criação, todavia, conjuga-se o criar como um acolher e retirar dentro da desocultação. A criação do artista torna-se, devido a isso, um conduzir mediante o desocultamento para o ser-obra. A verdade sendo conduzida, isto é, inserindo-se na obra através da atividade do artista, por meio do combate entre clareira e ocultação, traz à vista um ente (o ser-criado), este vem ao aberto, pois o *rasgão* (*Riss*) entre terra e mundo, mostra suas diferenças e semelhanças no travar do combate, se instituem na obra pela forma: “O combate trazido ao rasgão e, assim, respondido na terra e com isso fixado é a forma (*die Gestalt*)”³³. Cabe ressaltar que esse processo, de fixação da verdade em uma forma, refere-se exclusivamente a criação da obra de arte. Portanto, “[o] ser-criado da obra quer dizer o ser estabelecido da verdade na forma”³⁴.

Apesar de o apetrecho e a obra serem produzidos, o ser-criado da obra é de outra natureza, ele é visto em face do próprio criado. Mas esse ser-criado não pode ser concebido como obra de arte, somente por estar ligado a um grande artista. É necessário que o simples

³¹É dupla porque na abertura do ente o ser pode se ocultar, e no próprio fechar-se do ente como não-abertura de sua totalidade, o ente e por consequência o Ser também se ocultam. “A verdade é não-verdade, na medida em que lhe pertence o domínio de proveniência do ainda não des-ocultado, no sentido da ocultação. Des-ocultação como verdade advém simultaneamente o outro “des” de um duplo negar-se. advém, como tal, na oposição entre clareira e dupla ocultação”. (HEIDEGGER: 1999, pp. 48 – 49).

³² Idem, p. 50.

³³ Idem, p. 51.

³⁴ Idem, Ibidem.

fato de que a obra *seja* possa ser “proteccionado”³⁵. Ao contrário do apetrecho que é em função da sua serventia, a obra o é por si, ela repousa-em-si, mesmo não sendo nada comum ou usual a obra *é*, na obra se dá o acontecimento do ser-criado, que abre a singularidade da obra, pelo seu modo de ser: “Na produção da obra reside esta apresentação do ‘que ela é’”³⁶.

Recapitulemos nossos passos até agora. Depois de percorrido o caminho para a origem da obra de arte, esse iniciado com o questionamento acerca da origem da obra, adentramos ao âmbito da coisidade da coisa, no qual encontramos o fator que difere a simples coisa ante à obra de arte. Por meio disso chegamos ao apetrecho, que está entre a simples coisa e a obra; checando a essência do apetrecho, vislumbramos o ser-apetrecho do apetrecho, que mostrou-se como a serventia pela qual cada ente desse tipo vem à luz. Por meio do ser-apetrecho e da análise de algumas obras de arte, inferimos a verdade que acontece na obra. Não sendo esse procedimento suficiente, foi preciso ir além e refletir sobre os conceitos de mundo e terra, componentes da obra e mantenedores do conflito essencial, entre o desvelamento e o velamento, que se designa como ser-obra da obra.

Com isso, constatamos o acontecimento da verdade na obra como parte do conflito entre clareira e ocultação: quando ocorre o primeiro, a verdade vem a lume, já no segundo, proporciona-se o ocultamento do Ser e, por conseguinte, a não-verdade. Mas, o iluminar-se do ente na clareira do Ser, podemos do mesmo modo intitular como o belo, ou a beleza, pois ambos são decorrentes desse clarear. Em seguida, foi possível vê-la pelo ponto de vista do artista, o processo de criação entrou, por consequência, na meditação. Ao contrário da manufatura, a produção da obra de arte refere-se à essência da criação, e essa caracteriza-se pelo acontecer da verdade. Destarte, o ato geracional do artista é a instauração da verdade na forma, isto é, instaurar o combate no ente obra.

3.2 LINGUAGEM: POESIA E CASA DO SER

Nas últimas passagens do texto sobre a obra de arte, o filósofo relaciona verdade e poesia, quando afirma: “a verdade, como clareira e ocultação do ente, acontece na medida em

³⁵ A salva-guarda da obra, é o papel do homem de proteger o que se mostra no aberto feito pela obra. Cuidamos da relação do ente obra com os homens, relação da qual resulta a salvaguarda da obra, ou seja, é fundamental que os homens se encontrem diante do abismo, que a verdade posta em obra instaura, e assim reconheça seu valor e sua realidade, procurando protegê-la, porque “A realidade mais autêntica da obra só vem à luz onde a obra está salvaguardada na verdade que através dela mesma acontece”. (HEIDEGGER: 1999, p. 55).

³⁶ Idem, p. 53.

que se poetiza, toda a arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na sua essência Poesia”³⁷. Todo o desenrolar da teoria de Heidegger, da coisidade da coisa, a abertura do ente em que ocorre o conflito entre mundo e terra, possui a serventia de mostrar o procedimento de adveniência da verdade, contudo, como ele afirma, o deixar-ser da obra é o aspecto poético da arte, a forma com a arte aparece fora do habitual mundano. Mas é preciso saber em qual sentido a poesia é o dar-se da verdade na obra, vejamos.

Heidegger esclarece que meditar o termo poesia, não indica tentar unificar todas as artes como oriundas da mesma raiz, isto é, qualquer tipo de arte estaria englobada numa tentativa de comunicação por meio de expressões, e que essas são poéticas. Ao contrário, para o filósofo dizer que a arte é poesia significa que: “a poesia é apenas um modo do projeto clarificador da verdade, isto é, do Poetar neste sentido lato”³⁸.

Iluminando como se delimita a linguagem, atinge-se esse poetar que permite a arte. Apesar de geralmente a linguagem ser vista como mero mecanismo de comunicação e entendimento entre os homens, ele dirá ser ela a responsável por levar o ente ao aberto, onde, por consequência, alcançamos o conhecimento verdadeiro de tal ente, em outras palavras, existe um meio privilegiado de acontecimento da verdade, somente quando há poesia o Ser clareia a abertura do ente. Ouçamos:

Só na medida em que a linguagem nomeia pela primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer. Semelhante nomear nomeia o ente para o seu ser *a partir* deste. Um tal dizer é um projetar do clarificado, no qual se diz com que consistência o ente vem ao aberto.³⁹

Portanto, a poesia enquanto dizer primordial, como linguagem, projeta o ente para o seu Ser, clarifica o ente para este advir ao aberto. Neste sentido, é que configura-se a linguagem enquanto poesia. É a poesia que primeiramente pode nomear o ente trazendo-o para o claro de seu Ser, ela pode projetar o ente para a verdade. Segundo o filósofo, nessa poesia ocorre o embate entre mundo e terra, nela prepara-se o aceno do indizível (Ser).

A poesia se transforma em meio, ou caminho, para o alcance do Ser, através do deixar-ser da língua, por meio da linguagem a poesia instaura a verdade na obra. É permitido agora vislumbrar um todo da teoria da verdade em obra proposta no texto de 1936, e por consequência, alcançar o âmbito da linguagem, porém, essa se dá como poesia, levando à reflexão da linguagem no segundo Heidegger.

³⁷ Idem, p. 58.

³⁸ Idem, Ibidem.

³⁹ Idem, p. 59.

Com o ponto atingido na nova concepção de verdade como poesia, a linguagem é tocada na meditação do pensador, de forma diferente do que ocorre no parágrafo 34 de *Ser e Tempo*. Essa nova postura se propaga durante todo pensamento posterior de Heidegger, pois é nele que a linguagem predomina e antecede todas as outras proposições na reflexão sobre o Ser. Se na origem da obra de arte está o poetar enquanto instaurador da verdade, nos textos seguintes, a linguagem, principalmente a poética, é a possibilidade crucial de meditação do Ser, tal noção provém da *Kehre*, e é notada de modo mais explícito, em sua *Carta Sobre o Humanismo* (1944) na qual, de início ele afirma: “a linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser”⁴⁰. Nota-se que no segundo Heidegger a linguagem passa a ser a principal via, ela é o habitat onde verdade e ser residem, agora, “Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem”⁴¹.

Na nova posição do filósofo perante o problema desse conceito, se revela que ele não somente ficou independente da problemática do *Dasein*, como também tornou-se o solo onde qualquer investigação sobre o *Dasein* pode acontecer, isto é, a linguagem se desvincula da analítica existencial de forma tão profunda que na ideia de uma linguagem poética, os papéis se invertem e a existência só pode ser pensada no espaço conquistado pelo dizer originário. Ainda mais, com os diversos seminários sobre o problema da linguagem feitos posteriormente a *Kehre*, o alemão atinge uma vasta meditação da língua enquanto poesia, nesse momento, alguns poetas adentram na investigação ontológica da linguagem, porque, segundo Borheim: “No poema, ao contrário, a palavra é palavra, impõe-se como palavra desprovida de dimensão utilitária”⁴².

A poesia transforma-se, portanto, na forma primordial e mais elevada de linguagem, a que se encontra mais perto da “origem” (Ser). Nesse caso, quem melhor para colocar a linguagem numa proximidade da essência e, dispor de modo novo o ainda não percebido, o inaudito, do que os poetas? Segundo Werle: “o poeta comparece, assim, para nomear o ente naquilo que ele é, pela escolha da palavra essencial que estabelece a ligação com o ser”⁴³.

O que leva o filósofo a afirmações complexas sobre esse tema, isto é, caminhar pelas interpretações poéticas torna-se o alvo principal do segundo Heidegger, e coloca em pauta os poemas de Hölderlin, Trakl e Stephan George.

Para concluir, se em *Ser e Tempo*, a linguagem é um dispositivo existencial do *Dasein*, ou seja, se ela é abordada como discurso, que por sua vez, pode calar, ouvir ou discorrer

⁴⁰ HEIDEGGER: 1973, p. 350.

⁴¹ HEIDEGGER: 2008, p. 191

⁴² BORHEIM: 2001, p. 211.

⁴³ WERLE: 2006, p. 85.

acerca do Ser do *Dasein*, em sua relação com o mundo, autenticamente ou tornando-se falatório, encobrindo assim o Ser. Portanto, sendo subsidiária da questão maior da analítica do *Dasein*, que é perscrutar os modos existenciais, por isso Heidegger afirmar: “O *Dasein* tem linguagem”⁴⁴. Após a *Kehre*, a linguagem assume papel central na reflexão, ela é a casa do Ser, e os homens só são o que são por meio dela, isso significa que o *Dasein* passa a posição de mero coadjuvante do caminho para a linguagem, esse que alcança a trilha dos deuses, pela meditação do dizer poético, principalmente, na hermenêutica da poesia de Hölderlin.

⁴⁴ HEIDEGGER: 2012, p. 453.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos nossa dissertação com a ponderação acerca da *Khere* em Heidegger, com vistas a reforçar como os conceitos de verdade e linguagem, apesar de sofrerem mutações ao longo da reflexão filosófica, mantêm a proposição fundamental que guia todo o trabalho de Heidegger, permitindo uma mudança de perspectiva, mas não de objetivo. Ou seja, poderíamos entender que a viravolta permite uma liberdade no tangente aos métodos de compreensão do Ser, um campo maior de investigação para o filósofo. Porém, esse sempre está referido ao fundamento do pensar heideggeriano, que é o problema do Ser. Assim, as incursões pela técnica, na arte e na poesia podem ser justificadas, como sendo fruto dessa liberdade de interpretação advinda da *Kehre*. Ela é como que um desvio metodológico de meditação adotado por Heidegger para: 1- tentar fugir da tradição, 2- atingir de modo novo a problemática do Ser, 3- tratar o objeto a ser pesquisado por vários ângulos, 4- conseguir ficar mais próximo da questão do Ser.

É óbvio nosso entendimento que o objeto de análise para se alcançar a verdade é divergente em *Ser e Tempo* e na *Origem da Obra de Arte*, mas, mesmo assim é possível indicar que a verdade torna-se completamente diferente antes e após a *Kehre*. Porque, até os “objetos” que permitem refletir acerca dessa são distintos, além dos próprios conceitos que brotam na meditação da verdade em um e noutro texto. No primeiro livro, verdade é um dispositivo de desvelamento dos entes que só é acionado na perspectiva de uma ontologia fundamental do Dasein, é preciso estar na abertura proporcionada pelo ser-aí para que o ente se desvele em sua totalidade e assim possamos ter o acontecimento da verdade. Já no segundo, ocorre uma nova forma de verdade, a obra de arte em seu ser-obra estabelece a clareira donde o conflito essencial entre mundo e terra acontece, e no qual a verdade se dá, essa clareira abre-se do ente obra é poética.

No âmbito da linguagem não é diferente, se no primeiro Heidegger, ela é um dispositivo existencial, submisso ao Dasein, e dependente desse para dar-se, no segundo ela já possui tamanha liberdade que funda a própria história do homem, quando assume o papel de mensagem dos deuses, além disso, após a virada a linguagem, principalmente a poética, institui a casa do Ser, isto é, ela se configura como possibilidade absoluta do homem caminhar rumo à sua essência. Devido a isso, a filosofia e todos os saberes, deveriam assimilar uma aproximação do fundamental da linguagem, como Heidegger afirma: “em jogo está aprender a morar na fala da linguagem”¹.

¹ HEIDEGGER: 2008, p. 26.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008. 4ª ed.

_____. *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999. 2ª ed.

_____. *A Questão da Técnica*. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Scientlestudia, 2007. Pag. 375-98. V.5, nº 3.

_____. *Arte y Poesia*. México: Fondo De Cultura Econômica, 1992.

_____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973a. Pag. 345-374. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução: LumirNahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Introdução à filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

_____. *Já só um deus pode ainda nos salvar*. Entrevista a revista Der Spiegel (1966). Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã, PT: Lusosofia: Press, 2009.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995. 1ª ed.

_____. *Meu caminho para a fenomenologia*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973f. Pag. 493-500. (Coleção Os Pensadores).

_____. *O Acontecimento Apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense. 2013. 1º ed.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Que é isto – a Filosofia?*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973b. Pag. 205-222. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Que é metafísica?*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973c. Pag. 223-261. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. Edição bilíngue alemão-português. Tradução: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. 1ª ed.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973e. Pag. 325-343. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril S. A. 1973d. Pag. 281-323. (Coleção Os Pensadores).

Obras sobre Heidegger:

BORHEIM, Gerd. *“Heidegger: a questão do ser e a dialética”*. In: *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

_____. *Introdução ao filosofar. O pensamento filosófico em bases existenciais*. São Paulo: Editora Globo, 2009. 3ª ed.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

CRITELLI, Dulce. *Martin Heidegger e a essência da técnica*. In: *Margem*, São Paulo, nº16, p. 83-89, dez. 2002.

DUARTE, André. *Heidegger e a Linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. In: *Natureza Humana*, ano 7, n.1, pp.129-158, 2005.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Tradução de Berbabdo Barros Coelho de Oliveira. RJ: Jorge Zahar Ed., 2004.

FERREIRA, Alexandre O. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger*. Campinas: SP, 2007.

FIGAL, Gunter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 2002.

JUNIOR, Oswaldo G. *Dicionário de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2010. 2ª ed.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: JZE, 2004.

MATÍAS, Paloma. *Hölderlin y lo no-dicho: Sobre la Cuestión del Silencio en la Interpretación de Martin Heidegger de su Poesía*. In: *Diánoia*, México: 2012. Pag. 31-69. Volume LVII.

NUNES, Benedito. “*Heidegger e a poesia*”. In: *Natureza humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. São Paulo, 2000.

_____. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo, SP: Ática, 2008. 2ª ed.

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

REIS, Róbson & SILVEIRA, André. *A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em ‘Ser e Tempo’. Heidegger e Aristóteles*. In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

RORTY, Richard. *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*. In: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2007, pp.511-532.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração editorial, 2000. 1ª ed.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Heidegger*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

SILVA, Franklin. L. *Martin Heidegger e a técnica*. São Paulo: Scientiaestudia. V.5, nº 3. p. 369-74, 2007.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano*. SP: Duas cidades, 1973.

_____. *Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico*. In: *Natureza Humana*, ano 6, n.2, pp.289-304, 2004.

_____. *Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí, RS. Editora Unijuí, 2006.

TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Tradução de Armindo José Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1965.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João da Gama, Lisboa: Edições 70, 1989.

WERLE, Marco. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.

Bibliografia Geral:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982. 2ª ed.

BOSI, Alfredo. *O Ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 2ª ed.

FERNANDES, Francisco. *Dicionário de sinônimos e antônimos da língua portuguesa*. Porto Alegre: Editora Globo, 1970. 12ª ed.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.

PARMÊNIDES. *Poema*. Tradução de Fernando Santoro, 1998.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: Filosofia pagã e antiga*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2009. 4ª ed.

_____. *História da filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2009. 3ª ed.