



Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**A VERDADE EM HEIDEGGER APENAS ENQUANTO
DESVELAMENTO**

Angela Baggio Lorenz

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

**Brasília, DF
Abril, 2013**

A VERDADE EM HEIDEGGER APENAS ENQUANTO DESVELAMENTO

Angela Baggio Lorenz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.Dr.Gabriele Cornelli.

**Brasília, DF
Abril 2013**

FICHA CATALOGRÁFICA

BAGGIO LORENZ, ANGELA

A VERDADE EM HEIDEGGER APENAS ENQUANTO DESVELAMENTO

Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

1. Ser-aí e desencobrimento
2. Tradição
3. Razão e finitude
4. Impessoalidade, alteridade e linguagem

Referência Bibliográfica

BAGGIO LORENZ, Angela. A VERDADE EM HEIDEGGER APENAS ENQUANTO DESVELAMENTO. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília, 2013.

ANGELA BAGGIO LORENZ

**A VERDADE EM HEIDEGGER APENAS ENQUANTO
DESVELAMENTO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, nas pessoas dos componentes da banca examinadora abaixo relacionadas, para obtenção do grau de Mestre.

Aprovado por:

Presidente da Banca- Prof.Dr.Gabriele Cornelli

Examinador Interno- Prof.Dr.Gerson Brea

Examinador Externo- Prof.Dra.Daniela Scheinkman Chatelard

Brasília/DF, 09/04/2013.

*Para onde está sendo remetido esse que assume
para si a essência do estranho, ou seja, do que
leva adiante a travessia? Para onde está sendo
chamado um estranho? Para o declínio. Ele é o
perder-se no lusco-fusco entusiasmado do azul.*

HEIDEGGER

Dedico este trabalho a João Angelo Ricetto Baggio
pela simplicidade em sua própria maneira de ser.

Agradecimentos

Ao prof. Miro por ter estado presente no início desta jornada e pela prática de seu ensinamento.

Ao prof. Brea pelas valiosas observações as quais exigem uma laboriosa atenção ao apelo da σοφία.

Ao prof. Gabriele e suas providentes lembranças dos elementos que fazem parte do processo acadêmico.

À prof. Daniela pelas palavras que continuam a me incentivar na árdua caminhada das simbolizações.

Aos professores Cabrera, Claudio Reis, Erick Lima, Débora Guimarães e Eurico Cursino em seus desafiadores questionamentos e constante solicitude.

À prima Suely por ter dado o primeiro passo rumo às definições do que hoje desfruto.

À amiga Priscilla pelo cuidado, disposição e presença.

Às amigas Eliana pelo incentivo a tentar o impossível, Flávia em acreditar e no apostar, Elaine por sua gentileza e carinho, aos amigos Ana Paula e Edson pelos momentos tranquilizadores que me ajudaram no término deste trabalho e ao amigo Mauro pelas risadas pretéritas.

Aos meus filhos Ehal e Michael pelas divertidas formas de ajudar a mamãe a achar a cabeça. Aos meus pais, queridos companheiros que continuam presentes em minha jornada.

E finalmente agradeço ao meu marido Oliver que possibilitou esta entre tantas outras realizações em nossas vidas.

RESUMO

Este trabalho se propõe a investigar a verdade no pensamento de Heidegger como forma de desvelamento da questão do sentido de ser. Buscamos contextualizar o horizonte em que se situa a verdade, tendo como referência as críticas feitas à tradição na qual as representações passaram a determinar a verdade segundo a faculdade de ajuizamento. Inicialmente pela fenomenologia, seguido da hermenêutica da facticidade, esta todavia afirmada pela analítica existencial, Heidegger irá abalar os fundamentos em que repousam a legitimação de um saber sustentado pela consciência e pela razão. A verdade está aquém do ser do ente, mas além das ontologias regionais os quais subordinam toda a forma de apreensão, seja pela síntese conceitual ou pelo consenso da inautenticidade comunicativa. Fruto de um filosofar mais originário, a sustentação da verdade como desvelamento ou desencobrimento possibilita os meios para que a linguagem ilumine singularmente a questão do Ser mediante a sua condição de ser-no-mundo.

Palavras-chave: ser-aí, desencobrimento, tradição, razão, finitude, impessoal, autenticidade, linguagem.

ABSTRACT

The present work aims at investigating the truth in Heidegger's thought as a way of unveiling the question of the meaning of being. We contextualized the horizon in which truth is situated, having as reference the critics made to tradition in which representations determined truth by means of faculty of judgement. Initially with phenomenology and later with hermeneutics of facticity, whereby the latter is being confirmed with existential analytic of being, Heidegger will shatter the foundations in which lay the legitimation of knowledge sustained through conscience and reason. Truth is not beyond the being of beings, but beyond the regional ontology to which all forms of apprehension are subordinated through the conceptive synthesis or the consensus of an inauthentic communication. As a result of the primordial philosophy, the emerging of truth as unconcealment provides the means in which language lights the questioning of Being through its condition of being-in-the world.

Key-words: Dasein, unconcealment, tradition, reasoning, finitude, "they", authenticity, language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - A VERDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL: UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL	15
1.1 Um pouco mais sobre a finitude em Kant ou de Kant os dois	22
1.2. A verdade partindo da diferença ontológica	26
1.3 História e historiografia, diferenças interpretativas	30
1.4 A compreensão e a interpretação: apenas uma via para o ser-aí	35
1.5 A verdade – a “necessidade” da singularidade no logos de Heráclito, mas também na alethéia	45
1.6 Intencionalidade e ἐποχή como referências ao entendimento puro	50
1.7 Platão via Aristóteles, a obscuridade compartilhada com Heráclito?	53
1.8 Nietzsche, niilismo e a metafísica: matizações de um pensamento	58
1.9 Sofistas e Parmênides: unidade e multiplicidade exatamente nesta ordem	64
1.10 A visão lógica e a circunvisão hermenêutica	70
CAPÍTULO 2 - LINGUAGEM	73
2.1 Linguagem e escuta em Heráclito	75
2.2 Novamente as equivalências na concepção de linguagem	78
2.3 A linguagem e a disposição	80
2.4 O círculo hermenêutico	84
CAPÍTULO 3 - ETHOS	87
3.1 τέχνη como criação, produção ou alienação (Entfremd)?	91
3.2 Hölderlin, preocupação “e”, “com” ou “sem” cuidado	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

A tarefa da filosofia clama pela urgência da desconstrução das verdades que nos são impostas pelo consenso de um pensamento que não questiona seus próprios fundamentos. Heidegger, desde as preleções de Marburg, preocupava-se em identificar as apropriações e modificações feitas pela filosofia mediante um filosofar mais originário representado primordialmente por Heráclito e sua concepção de linguagem. Através dessa concepção, Heidegger reitera a disposição das coisas efetivadas pelas palavras e representadas no termo λέγειν. Contudo, amplia-se tal perspectiva, pois neste *colocar* há uma unidade mediante a multiplicidade, e não menos importante, há, na temporalidade em que as coisas se situam, a linguagem, o que é o mesmo que afirmar que há o Λόγος enquanto recolhimento e disposição. Assim, a verdade se situa na dinâmica do ser do ente, pois a diferença ontológica afirma a existência a partir da história do ser-aí compartilhada no mundo contingente. Heidegger não busca a gramática na linguagem, seu interesse consiste nas manifestações expressas pelas palavras do ser-aí contrapondo-se aos predicativos que determinam a gênese do ente classificando-o de acordo com uma sistematização de conceitos derivados ora do conhecimento empírico ora do sujeito da razão, ocorrendo na mera cristalização das palavras.

A linguagem em si nada de novo nos desvela, na gramática tudo permanece na segurança oferecida pelo crivo do saber, o qual rege calculadamente o desenvolvimento da cadência do fenômeno. As palavras demonstram o vigor da linguagem na fugacidade do momento em que somos pegos de surpresa em nossa cotidianidade. Na piscada de um olhar (Augenblick), exatamente na vertigem deste momento, é que Heidegger concebe a singularidade em sua forma mais autêntica. Quando as palavras nos escapam a linguagem se revela; por essa via é que a analítica existencial retorna ao questionamento platônico da questão do ente. Platão havia reconhecido a importância da indagação sobre o ser, pois a partir dela se elucidava as aporias decorrentes da questão do ente. Na leitura de Heidegger, a via tomada tanto por Platão quanto por Aristóteles levaria a um reducionismo da totalidade das coisas que estão desde sempre inseridas na dinâmica do ser. Reduccionismo este ressaltado pelo mundo tecnológico o qual confere a supremacia da verdade (entenda-se aqui como *ratio*), um fator de correspondência, de causalidade, perdendo-se assim o horizonte temporal (zeitliche) em que cohabitam mundo, coisa e ser-aí.

Será na esfera do mundo coabitado, da copertinência, que Heidegger contextualiza a sua filosofia devolvendo o significado de sua palavra às suas origens, quando a *σοφία* correspondia à apreensão das coisas pela totalidade da *physis* e não pelo reducionismo da natureza enquanto objeto *veritas*. Será também na legitimação de um suposto saber que Heidegger não poupará esforços para criticar a ingenuidade dos pressupostos da tradição. A cisão cartesiana sujeito-objeto potencializou o domínio da *episteme* ao mesmo tempo em que vulnerabilizou seus supostos ideais metafísicos. A verticalidade determinante de ajuizamentos encontra-se em uma roda infinita de relações causais, o que não necessariamente a absolve do ceticismo. Para Heidegger, o ceticismo, se levado a sério, esvazia suas próprias asserções, pois ao afirmar sua verdade perde assim sua validade. Com isto, Heidegger vê na finitude do ser-no-mundo a condição essencial para tratar da verdade, tema este tão caro à filosofia. A verdade não se caracteriza como a somatória de valores morais nem tão pouco como projetos revolucionários niilistas, pois todo o pensamento heideggeriano trata do ser, isto é, seu fio condutor é o ser. Heidegger lança mão da primazia da linguagem, da verdade enquanto desvelamento, ao tratar da indagação “por que há o ser e não o nada?”, e com isto está posta a conjuntura interpretativa e significativa na qual os existenciais se inscrevem, os quais, por sua vez, possibilitam a libertação do ser das propriedades deterministas e predicativas.

Sendo assim, propomo-nos tratar da questão da verdade seguindo as seguintes divisões:

Capítulo 1- A ontologia fundamental

Através da analítica existencial percorremos o caminho traçado por Heidegger em sua investigação sobre a verdade. No entanto, para que possamos compreender os fundamentos de seu significado devemos, tal como nos propõe nosso autor, considerar o campo em que a verdade se insere. Tal questionamento nos leva ao confronto do pensamento filosófico e à apropriação e transformação imposta ao longo de sua existência do significado da verdade como correspondência quando se perdeu o emprego originário da palavra *λόγος*, preteritamente entendido como recolhimento e acolhimento na unidade da multiplicidade. Assim chegamos à questão da linguagem enquanto possibilidade de desvelamento e desencobrimento, ou seja, lidamos com a linguagem na condição de devolver a ela própria seu ser, estando ela disponibilizada pela sua condição existencial e não coisal. Nosso trabalho terá como fio condutor o § 44 de “Ser e Tempo”, pois a verdade, na obra de 1926 e outras antes disso, é o que se mostra a si mesma em copertinência com o ser e com o outro. A verdade como *ἀ-λήθεια* proporciona para a

filosofia novas bases de questionamento reconduzindo a questão fundamental da filosofia, que é a *questão do ser*, para um campo que transcende a *episteme*.

Capítulo 2-A linguagem

Uma vez percorridas as linhas determinantes da ontologia fundamental, chegamos à linguagem considerando sua Essência a partir do *logos* e da *aletheia*. Trataremos da verdade a partir da afirmação do Dasein com aquilo que se mostra, que se deixa ser (*Sichseingelassen*), mas também com o que se vela e desvela, pois o dar e recolher, o encobrir e descobrir, estão dispostos como um conjunto na *λέγειν*. Heidegger, por ser refratário a esquematismos que reduzam a condição ímpar do ser do ente, nos acena para a urgência de nos desvencilharmos da hegemonia de um saber indiferente às possibilidades existenciais, pois as determinações predicativas se fecham em si mesmas, desconsiderando a condição ontológica constitutiva do ser. A linguagem não corresponde a tais critérios, e sim se mostra nas incertezas resultantes do mundo fático que habitamos, ou seja, o ser-aí é jogado no mundo das multiplicidades e das possibilidades e desta forma não mais se subjeta às seguranças e garantias do mundo das certezas de um sujeito solipsista.

A linguagem fala. Com esta frase Heidegger nos acena para a clareira do Ser (*Lichtung*) mantendo o apelo que se encontra na ontologia fundamental, ao deixar que as coisas sejam em sua presença, que não obstante em sua “natureza” se faz ausente. Continuaremos a lidar do esquecimento do ser, iniciado no capítulo anterior, através da contraposição entre os limites do saber e a finitude do ser pela afirmação irreduzível de sua condição de ser jogado no mundo e de sua radical situação de ser-para-morte. Com isto, tentamos trilhar os caminhos que levaram Heidegger a pensar o ser, a linguagem e a verdade como condições transcendentais singulares mas não metafísicas, embora deixando claro que a superação da mesma não implique em seu desaparecimento. A ontologia fundamental não determina e nem diferencia o bem do mal, o certo do errado, o belo e o feio, apenas nos acena para as possibilidades que nos levariam *a chegar no lugar em que já estamos*.

Capítulo 3 - Ethos ou ética

Assim como *a essência da linguagem não é a linguística*, a verdade para Heidegger não se fundamenta em princípios morais e universais. De uma forma ou de outra, Heidegger denuncia o sentido determinado, porém muitas vezes velado, resultante de um pensar cotidiano, o qual tem por critério a definição do mundo realizado pelas lentes do observador, este, por sua vez, refratário à opacidade dos objetos. Empenhada na

legitimação de um saber que por sua vez se edifica nas certezas do conhecimento dos objetos e de seu modo próprio de ser, a ciência não apenas assegurou a cisão cartesiana como colocou em relevo a preponderância do ente em detrimento do ser. Heidegger retoma a questão do sentido de ser para dizer que a verdade somente é possível de ser falada enquanto linguagem e não enquanto linguística e, acima de tudo isto, a verdade é uma possibilidade a partir do desencobrimento “intermediado” pelo ser do ente. Estamos um com o outro no mundo compartilhado da linguagem, a alteridade deste ser-aí o impele para a confrontação de um mundo também habitado pela impessoalidade de ser (das Man), caracterizado pela decadência e seu modo de ser, sejam a falação (Gerede), a ambiguidade (Zweideutigkeit) ou a curiosidade (Neugier). Além de uma perspectiva hermenêutica, Heidegger permanece consistente ao longo de seu pensamento afirmando que a linguagem é *aletheia*, e ao assim fazer (de uma *forma mais comportada* pode-se dizer) desconstrói os mitos erigidos pelo niilismo representado pela ciência, pela metafísica e pela vontade de poder quando a verdade se pulveriza no ar. A confrontação da ontologia fundamental com a técnica se propõe a tratar da Verdade do Ser através da abertura do Ser na História. A indiferença ao Ser afirmada na produção e na avalanche do ente encontra ressonância na impessoalidade e na impropriedade onde prevalece a fala em sua ensurdecadora ambiguidade. A propriedade (eigentlichkeit) do Ser ele mesmo é uma possibilidade autêntica determinada pela sua própria ek-sistência, porém na copertinência do outro, compartilhada na linguagem enquanto desencobrimento.

CAPÍTULO 1 - A VERDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL: UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL

A verdade ao longo do pensamento heideggeriano situa-se em um horizonte de contextualizações decorrentes de um modo de filosofar originário. Este modo originário consiste na retomada aos primórdios do pensamento grego, sendo a ontologia o meio de apreensão das coisas dadas no mundo, concebida através da investigação do ser do ente, do brotar imperante manifesto pelo ser do ente. A inquietude mediante o determinado é o meio de sustentação da analítica existencial permeada pelo vigor do por-vir, seu propósito é retomar a pergunta fundamental do *sentido (Sinn) de ser*, e com isso investigar os fundamentos de tais determinações. Para Heidegger, o sentido é um existencial da presença enquanto Dasein e não uma propriedade, com isto temos um filosofar que abre os caminhos para uma forma mais autêntica do ser.

A analítica existencial devolve o questionamento da verdade para a investigação do ser do ente, ou seja, para a diferença ontológica, mantendo-se assim consistente em seu pensamento. Portanto, sua investigação indaga sobre o contexto em que se insere a verdade, ou seja, pelas determinações impostas pelo pensamento dogmático, fato este resultante do abandono da questão fundamental para a filosofia que é a questão do ser. Avesso às justificações epistêmicas, Heidegger buscará na ontologia fundamental as condições originárias da verdade, tendo como fio condutor a irreducibilidade constitutiva existencial. A verdade não é em nenhum momento do filosofar heideggeriano uma determinação conceitual, ela tão pouco é enquanto ente, a verdade se dá pelo desvelamento das coisas que vem ao nosso encontro a partir do ser do ente na unidade denominada Dasein. Este desvelamento chamado por Heidegger de $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ se dá a partir das coisas elas mesmas em sua coisalidade, e não a partir de uma pré-determinação do que seja a coisa.¹ Sendo assim, Heidegger já no início de “Ser e Tempo” se refere à tradição, aos condicionamentos que carregamos em nosso percurso histórico o qual acaba determinando nossa compreensão de mundo. Essa determinação parte da limitação histórica do Dasein, e a história, por sua vez, é limitada por ser histórica:

¹ A estrutura prévia desenvolvida por Heidegger em suas preleções de verão de 1924 é retomada brevemente em “Ser e Tempo” no capítulo 32. Desenvolveremos as consequências de tais disposições na interpretação e na compreensão quando abordarmos a concepção da linguagem (Capítulo 2) considerando as críticas de Lafont em dois momentos pontuais: da afirmação de Heidegger das predisposições, o que leva ao abandono de qualquer pretensão da emergência da linguagem partindo-se do seu isolamento e de sua desvinculação das condições envolvidas em seu modo de ser, tratando-se aqui da visão prévia, da concepção prévia e da posição prévia, bem como das concepções projetivas da interpretação contrapondo-se ao reducionismo proposto pelas condições *a priori* do conhecimento.

Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não *segue* mas precede a presença, antecipando-lhe os passos. (HEIDEGGER, 2006, p.58)

Compreender e interpretar são formas interativas em que o ser-aí (Dasein) se movimenta no mundo. A interpretação funda-se na compreensão e não vice-versa, com isto Heidegger ressalta as condições prévias que já estão sempre presentes em qualquer interpretação. A interpretação se dá a partir de uma compreensão, o que impossibilita as pretensões de um saber objetivo, da representação do dado enquanto forma pura de ajuizamento. Simplesmente para Heidegger a compreensão e a interpretação partem do ser do ente e não da objetividade de uma razão destituída do ser.

No entanto, a compreensão a partir da *visão do mundo* não é resultante de determinações categóricas universais, ela parte da conjuntura em que estão inseridas as variáveis, incluso ela própria. Ou seja, para uma autêntica forma de apreensão, Heidegger afasta os pressupostos decorrentes tanto da cisão cartesiana sujeito-objeto, como da divisão platônica mundo sensível/mundo inteligível. Heidegger opta pela unidade da presença² enquanto Dasein, e, somente assim, a visão (Sicht), outrora condicionada pelas categorias, perde sua característica de objetividade dando lugar a uma forma singular de apreensão, considerando a circunscrição “temporal” em uma visada que olha a si mesma e o mundo partindo da circunvisão (Umsicht). O “Um”, o que abarca, inclui a si próprio na compreensão do que está no mundo, pois este que compreende também é um ser-no-mundo. Sendo assim, Heidegger determina duas formas de compreensão, a autêntica e a inautêntica. Enquanto a primeira inclui a condição de ser-no-mundo na abertura deste ser em relação a tudo o que o circunscreve, a segunda forma destitui a condição da compreensão e interpretação, pois parte da determinação de uma assepsia deste que vê destituindo-o das condições prévias de seu ser e de sua abertura.

Com isto, as críticas presentes à tradição em Ser e Tempo se desdobram contrapondo-se à pretensão de uma visão objetiva a qual anularia a condição singular do Dasein:

Para o significado existencial de visão, (Sicht) a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver (Sehen) em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto (unverdeckt) em si mesmo. (...) A tradição da filosofia, porém, orienta-se, desde o princípio, primeiramente pelo ver enquanto modo de acesso para o ente e

² Presença para Heidegger em Ser e tempo é Dasein e não Anwesenheit como concebido pela tradição. A metafísica parte da presença como Anwesenheit reduzindo as *possibilidades* do ser a uma *condição* de ser. Em “Ser e Tempo” a ênfase se dá na presença (Dasein) enquanto historicidade (Geschichte), enquanto abertura (Erschlossenheit), ou seja, enquanto ser-no-mundo. Com isto Heidegger insere o questionamento da presença a partir da existência impondo a fenomenologia como fio condutor de qualquer indagação sobre o ser.

para o ser. (HEIDEGGER, 2006, p.207.)

A compreensão (Verstehen) desprendida da sua pertinência ontológica e definida pela consciência, alija a disponibilidade das coisas que vêm ao nosso encontro. O mundo é destituído de sua temporalidade, retornando a ser o mundo da natureza, visto de forma objetiva, sedimentada e universal. Perdem-se também as novas perspectivas apresentadas por Heidegger se tentarmos cindir o pensamento de nosso autor diferenciando entre um momento fenomenológico-hermenêutico e um segundo momento (Kehre) do acontecimento apropriativo. A interpretação, embora reconduzida por uma nova perspectiva no acontecimento apropriativo (Ereignis), foi um caminho que possibilitou ao Dasein ser perpassado pela linguagem.

A retomada de Heidegger aos pensadores mais originários, especialmente nas figuras de Heráclito, Parmênides, Protágoras e Crátilo, trará luz às seguintes questões pontuais para nossa pesquisa: *logos*, unidade, conhecimento e linguagem, as quais doravante serão o fio condutor de nossa investigação. Para que possamos entender como tais questões serão abordadas e desenvolvidas a partir de uma nova perspectiva proporcionada pela ontologia fundamental, iniciamos pelo questionamento dos fundamentos da filosofia moderna, as quais, por sua vez, seguem os rastros do ideário platônico aristotélico, cujas questões pontuais, anteriormente citadas, foram levadas a um novo patamar. Heidegger, ao propor o retorno ao pensamento mais originário, visava explorar as *condições de possibilidades*³ da verdade (Wahrheit) decorrentes do pensamento que se erigia pela essência (τί ἐστιν), pela forma (εἶδος) e pela unidade intuível (ἰδέα). As representações kantianas (Vorstellungen) passam a intermediar o processo que dispõe as coisas que nos são lícitas de conhecimento; o acesso às coisas (Sache) da natureza só é possível pela intermediação da *faculdade da razão* (Vernunft) que nos fornece categorias *a priori*, o que por sua vez nos possibilita chegar aos juízos analíticos e sintéticos. Assim, há uma inversão sobre o acesso às coisas, passando estas a serem determinadas pelo crivo do conhecimento. Perde-se com isto a perspectiva grega do *deixar que as coisas venham em nossa direção*, posto que o ser como presença é enquanto por-vir o que implica tornar-se algo a partir da temporalidade (zeitlich). Na analítica

³ As *condições de possibilidade* desenvolvidas por Heidegger não seguem o percurso da dialética transcendental kantiana. O esclarecimento desta justificativa nos é dada por Casanova: “Ser e Tempo é uma obra que busca realizar fundamentalmente uma única tarefa: pensar as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia, de todo e qualquer questionamento acerca do ser do ente na totalidade.” (Casanova, 2009, p.88). Heidegger reconhece inúmeras vezes e em diversas obras a condição ímpar oferecida por Kant e sua filosofia, embora nos lembre de *que as coisas vêm ao nosso encontro, para falarmos à maneira kantiana, em primeiro lugar e somente no âmbito dos juízos sintéticos.* (Heidegger, 1987, p.176). Porém devemos considerar que o mundo fáctico do Dasein parte de uma determinação ontológica na qual a *res* extensa não possibilita chegar às coisas que vêm ao nosso encontro como fenômenos e sim meramente como substância, como presença constante.

existencial não há cisão sujeito e objeto, a presença não é meramente a resultante de uma disposição, do estar simplesmente dado, da Vor-stellung.⁴ Para Heidegger, somente o Dasein é temporal (*zeitlich*), outras entidades são definidas apenas como *estando* no tempo (*innerzeitig*). (Inwood, 1999, p.220). Podemos assim assumir que o conceito de posição e percepção kantianos restringem a lida com as coisas em nosso mundo pois há a concepção de uma permanência enquanto presença (*Anwesenheit*) que ofusca *o modo* de que trata a analítica existencial, que é o modo do ser-aí. O que no entanto vale ressaltar é que o tempo para Heidegger não é dado no sujeito e nem no objeto, pois o tempo é “anterior” a toda *subjetividade e objetividade*. Assim, impõe-se a denegação a formas que restringem a verdade como conhecimento cujo objetivo é o de isolar e categorizar, não se escapando nesta História nem o mundo nem as coisas que estão neste mundo, sejam elas temporais (*zeitlich*) ou não.

Ao olharmos o relógio e dizermos que não temos tempo para isto ou para aquilo, o tempo se coisifica, tornando-se um ente. É justamente na contramão deste pensamento que se situa a temporalidade do Dasein. Heidegger refere-se ao tempo-do-mundo indicando uma nova contextualização sobre o tempo em prol da condição do Dasein de ser uma presença-no-mundo. Com isto, Heidegger fornecia novas formas de apreensão das coisas que vem ao nosso encontro, afastando-se do determinismo imposto ora pelo sujeito hegeliano ora pela objetividade cartesiana, pois não será nem na objetividade nem tão pouco na subjetividade que encontraremos a via para a noção de tempo heideggeriana pois ela é anterior tanto ao sujeito quanto ao objeto.

Apesar da opinião de *Kant*, o tempo do mundo encontra-se, preliminarmente e de forma igualmente *imediata tanto* no físico quanto no psíquico. Assim, não se chega ao primeiro através do segundo. (HEIDEGGER, 2006, p.515)

A “condição a priori” do ser radicaliza-se na unidade tempo e espaço, os quais disponibilizam a presença do ser, condições estas existenciais do Dasein. O tempo do mundo (*Zeit-raum*) se opõe assim à temporalidade kantiana no que se refere à prioridade do tempo sobre o espaço. No § 70 de “Ser e Tempo” vemos que o Dasein nunca é e está simplesmente dado no espaço, ao contrário, ele toma um espaço (*Raum*). Porém, este espaço não é mediado pelo psíquico; ao contrário de Kant o Dasein não é visto como um corpo que preenche o espaço que ocupa, pois a temporalidade existencial considera todas as possibilidades

⁴ As considerações sobre o Tempo na Crítica kantiana deveriam ter sido inclusas na segunda parte de “Ser e Tempo”; feito esse não consumado. No entanto, Heidegger desenvolve esta temática em seus trabalhos posteriores como exemplo em “Beiträge zur Philosophie”. Vale contudo ressaltar que antes de Ser e Tempo Heidegger desenvolveu sua concepção de tempo em uma preleção dada já em 1924 em Marburg. Para maiores informações ver “O conceito de tempo”.

envolvidas pelas variáveis que ocorrem nesta dinâmica, pois o tempo, também, não é uma coisa ali posicionada em nossa frente, como uma reificação de um objeto simplesmente dado (Gegenstand). A devida medida para apreender ontologicamente a questão do tempo é pensarmos como nos dirigimos a ela: será que temos o tempo? O tempo é para o que? Pensamos realmente sobre o tempo ou o possuímos para a realização de nossos afazeres cotidianos? Falamos partindo da reflexão sobre o tempo e seu desdobramento em nosso mundo ou ignoramos sua manifestação? Qual a relação entre o ter e o tempo? O que penso ser vital para Heidegger é a transformação e a apropriação feita do tempo como algo disponível, como algo dado como *Vor-hand* e assim apenas aderimos a concepções impróprias sobre o tempo na qual o fenômeno tempo é transposto pela conceituação de tempo.

Tempo é algo posto a nossa frente. Como resultado, nós especificamente subestimamos o fenômeno de “ter” tempo, e tomamos meramente como algo posto em nossa frente (vor-hand). (HEIDEGGER, 2001, p.66, tradução nossa)

Esta relação com o tempo novamente recai na mesma insistência da objetivação a qual dispomos das coisas sem situá-la em sua própria condição, em sua existência. O tempo passa a ser apenas uma continuidade, uma sequência em que se supõe a determinação linear de ocorrências, o tempo é diluído mediante as necessidades impostas sobre ele. Heidegger na contra-mão devolve ao tempo a sua própria manifestação que na particularidade de cada momento revela a finitude do ser pela condição de sermos: ser-para-morte, ou seja, sua relevância é imprescindível para a compreensão do ser.

Vista assim, o tempo não é mais a sucessão de momentos de agora(s), mas, ele mesmo, horizonte da compreensão do ser. A analítica do ser-af produz assim, como resultado, os instrumentos que possibilitam a circunscrição do sentido do ser em seu significado não-metafísico. (HEIDEGGER, 1977, p.77, tradução nossa)

Heidegger retoma a questão do ser (τὸ ὄν) resgatando um pensar que não havia sido determinado pelos juízos predicativos, visão originária que não se restringia a justificativas baseadas na função orgânica, a qual determinava as coisas como (wie) simplesmente dadas, nem tão pouco a concepção de que as formas são separadas da matéria, contrapondo-se com o *als* (katá) hermenêutico. Sua intenção limitava-se ao reconhecimento de que a Ideia como unidade de perfeição e valor, defendida por Aristóteles e Platão, desfavorecia a condição de ser, pois a equação, ser e ideia, retira a autenticidade do ser enquanto porvir. (HEIDEGGER, 1989, p.135.)

Ao mesmo tempo em que Heidegger transitava criticamente entre os pressupostos platônicos, contrapondo-os aos conceitos aristotélicos, determinava-se uma vívida incursão à Crítica da Razão Pura, posto as omissões entre a primeira e a segunda versão nas quais Heidegger havia identificado um recuo de Kant frente à ontologia. Isto porque na primeira edição Kant havia definido a imaginação transcendental como uma *função indispensável a alma* (A78, B 103) colocando em equivalência o conhecimento e a sensibilidade, enquanto na segunda edição a imaginação é transformada em prol do entendimento. Muito interessante é observar que, para Heidegger, Kant já havia percebido que o desconhecido (Unbekannte) não é o que não conhecemos, mas aquele elemento que nos inquieta; ao conhecimento se insere o desconhecido, o não representável. O problema está lançado, e Kant recua mediante o desconhecido, pois aí se instaura algo que impossibilita a conexão plena entre a intuição sensível e os pressupostos intelectuais do conhecimento humano, retornando assim em direção à síntese a priori exprimidas no juízo. Então temos dois momentos pontuais - primeiramente o elemento desconhecido e logo em seguida a transformação da imaginação assim identificados por Heidegger:

O desconhecido não é aquilo o que não sabemos absolutamente nada, senão aquilo que, no conhecido, se nos impõe como um elemento de inquietude.

E a seguir:

Kant retrocedeu frente à raiz desconhecida. Na segunda edição da Crítica da Razão Pura a imaginação transcendental, segundo a espontânea descrição da primeira edição, é afastada e reinterpretada. (HEIDEGGER, 1991, p.160-161, tradução nossa)

Kant teria assim reescrito sua obra, pois havia já se apercebido da impossibilidade da realização efetiva de um conhecimento objetivo. E assim retomamos a questão do tempo, pois este é a condição formal que dá unidade ao sentido interno na medida em que para Kant todas as representações empíricas se sucedem na ordem linear do tempo. Este esquematismo possibilita ao conhecimento tratar das coisas que também não são apreendidas no mundo sensível, porém que também estarão submetidas aos critérios, às regras do entendimento. A questão seria como Kant justificaria que a imaginação e as categorias se ligam, bem como em saber como essa ligação se vincula com a sensibilidade humana.⁵

Talvez o caminho percorrido por Heidegger na sua leitura de Kant nos demonstre que a

⁵ Para maiores informações sobre a Imaginação Transcendental e as justificativas epistêmicas oferecidas pelos kantianos e neo-kantianos ler “Kant’s Transcendental Idealism” por Henry E. Allison.

questão que lhe interessa, que é a questão do ser, não se vê refém de soluções epistêmicas posto que a sua referência não é a razão e sim o ser, a existência, por isso o tempo para Heidegger não é a *sucessão consecutiva de horas* e sim aquilo que limita o ser do ente, devolvendo uma forma mais originária de se tratar do tempo, seja a partir da compreensão do Dasein e não do entendimento da razão.

A manifestação (Erscheinung) em nada reflete o significado da palavra fenômeno (Phänomenon) na fenomenologia existencial. *As coisas ao mesmo tempo em que se dão se retraem*, com tal afirmação Heidegger acrescentaria um novo significado ao fenômeno estabelecidos tanto por Kant quanto por Husserl.

No § 7 de “Ser e Tempo”, Heidegger define φαινόμενον como aquilo que se revela, o que se mostra em si mesmo. Os gregos utilizavam esta palavra para se referirem à totalidade do que está à luz. Pois bem, esta totalidade era também identificada como τα οντα (os entes). Porém, Heidegger inclui uma particularidade à definição de fenômeno: *o que se revela, o que se mostra em si mesmo* (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)⁶ em *unidade* com a aparência (Schein), destacando que o fenômeno, enquanto o revelado, teria um significado mais originário do que a aparência. Ou seja, o que Kant concebe como falso (Schein), Heidegger considera como aparência (Schein), leia-se, portanto, “fenômeno”. Enquanto na Estética Transcendental os fenômenos são *objetos da intuição sensível*, para Heidegger o fenômeno é o que se manifesta em si mesmo, o revelado.

Em suas palavras:

No significado de φαινόμενον (Schein) enquanto aparência, está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior. (HEIDEGGER, 2006, p.29. tradução nossa)⁷

Não menos interessante observarmos que Heidegger opta pelo: a) significado de fenômeno como originário e *positivo*, entendendo aqui o revelado, reservando b) o significado de fenômeno como aparência (Schein) sendo uma *modificação privativa do fenômeno*. (Heidegger, 2006, p.68). A modificação privativa não é somente da ordem da aparência pois,

⁶ Devido à relevância da palavra fenômeno na contextualização feita por Heidegger da primeira Crítica kantiana, optamos por apresentar a versão original. “Als Bedeutung des Ausdrucks ‘Phänome’ ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigend, das Offenbare”. Deverá se manter daqui para a frente o significado da expressão “fenômeno” como *aquilo que se mostra em si mesmo*, o revelado, manifesto. (HEIDEGGER, 2006, p.28, tradução nossa).

⁷ “In der Bedeutung φαινόμενον (Schein) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend.”

como veremos no próximo capítulo, para Heidegger a verdade como *λεθηια* consiste de um α privativo. Podemos então deduzir que a aparência - o que se brilha pela luz, é indispensável para que algo seja desvelado. Sendo assim, Heidegger afirmava posteriormente no *Beiträge zur Philosophie* que a luz na perspectiva da constância desejada por Platão nega que algo permaneça velado, impondo uma revelação permanente sobre as coisas, quando então o fenômeno se reduziria ao representado decorrente de algo que permitiu a total visão sobre o que é dado; prevalece o mundo das certezas, da correspondência e dos predicativos, apaga-se a ambiguidade presente na *a-letheia*.

1.1 Um pouco mais sobre a finitude em Kant ou de Kant

Vejam bem, enquanto Kant investigava as três questões de interesse da razão especulativa e prática: *Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido crer?* Heidegger tratava de retomar a pergunta *Que é o homem?*, sem, no entanto, tornar-se refém de propostas antropológicas. A finitude do saber, identificado por Kant, embora tenha com isto imposto limite ao ambicioso empirismo, ainda mantém-se preso à razão, às representações e ao conceito. O mundo dos sentidos é regido por um sujeito submetido às condições de possibilidades, ora do conteúdo, ora dos conceitos. O mundo histórico e temporal é ignorado, em seu lugar está o sujeito puro e a cadência dos juízos sintéticos *a priori*. Perde-se o mundo, permanece a certeza da razão. Kant busca o apoio que lhe possibilite a compreensão das coisas na razão, Heidegger, por sua vez, nos acena para a linguagem, o que nos leva à ausência de fundamento, posto que não há apoio, apenas o frugal instante das palavras.

Brevemente contextualizaremos os limites do conhecimento nos referindo a duas alegorias: a da pomba e do mito da caverna. A crítica kantiana da concepção de um *mundo suprassensível*, ou do *vôo das Idéias* (*den Flügeln der Ideen*), pretende demonstrar os limites do conhecimento. Como nos diz Kant:

A pomba ligeira, que em seu vôo livre fende os ares de cuja resistência se ressent, poderia imaginar que voaria melhor no vácuo. (KANT, 1998, A-4-5, B 8)

O entendimento puro, indiferente ao mundo sensível, baseia-se em ideologias, pois a razão, segundo Kant, é o que permite a confrontação entre pressupostos e as coisas tal como são em si mesmas. Kant também se vale da alegoria da caverna com o intuito de confrontar a interpretação do mundo das ideias de Platão.

Da mesma maneira, Platão deixou o mundo sensível, porque este fixa limites estritos ao entendimento e se aventurou no espaço vazio do entendimento puro, sem avaliar que por meio de seus esforços não conseguiu nada, pois não tinha onde se apoiar para empregar suas forças para que o entendimento saísse do lugar. (KANT,1998,A-4-5,B 8)

Assim nos deparamos com dois problemas. Primeiro, Kant traça uma relação de reciprocidade entre mundo sensível e compreensão (Verstand), desconsiderando que, para Platão, a reciprocidade permeia o ser e o mundo. Aqui o pensamento de Heidegger ainda se encontra com Platão e contra Kant. Segundo, para Heidegger o ser é um ser histórico e não meramente um sujeito do conhecimento confrontando-se com os limites do saber, aqui a ontologia fundamental se contrapõe à ontologia. Entretanto, Heidegger está com Kant no que tange à finitude do saber, pois é na própria finitude que podemos nos lançar quando o que viremos a alcançar encontra-se circunscrito na proximidade e não no infinito, pois o aberto (Erschlossenheit) para Heidegger repousa na diferença ontológica, posto que o Dasein não é determinado pela razão e em seus ajuizamentos e nem mesmo pelas *idéa*.

Para Platão a *idéa* é que realiza a presentificação (ousia), o que é, o é pela *idéa*, a presentificação será a essência do ser, com isto Platão dá preferência à essência e não à existência.

Assim, o desvelado é concebido de antemão e unicamente como aquilo que é apreendido na apreensão da *idéa*, como o que é conhecido no conhecer... A disposição que surge dentro desse direcionar-se para as idéias determina a essência da notação e, por conseguinte, a essência da “razão”. (HEIDEGGER, 2008, p.237)

Desta forma os caminhos trilhados por ambos os pensadores, Platão e Heidegger, separam-se, pois para este último o que é passa pela vizinhança do mundo compartilhado, de existências e de sombras que não são apenas (bloß) sombras. Despreza-se o domínio da instância do *eidos* em favorecimento do ser no acolhimento na unidade.

Poderíamos nos aventurar e dizer que para Heidegger não há a legitimação de um saber, pois todo o saber apela para o ponto de apoio. Assim retomamos a leitura de Kant sobre Platão quando traçamos uma ponte que desvelaria possíveis nuances interpretativas da aproximação feita por Heidegger entre a ideia platônica e a razão kantiana.

Platão perdeu o mundo sensível ao afirmar o mundo supra-sensível, a regência é do *eidos*, do mundo das ideias, encontrando-se assim o caminho da dialética. No entanto, a inquietação de Kant consiste em que além dos juízos analíticos, temos os juízos sintéticos a priori, com isto além de Kant trazer para as condições de conhecimento o universal e o necessário, impõe uma relação direta, embora não causal, para que se presencie o mero objeto

(Gegenstand).

Mas é justamente por esta razão determinante do conhecimento que Heidegger, de certa forma, identifica uma outra forma de determinação, esta por sua vez dada pelo *eídos* de Platão, a qual mesmo não considerando o mundo sensível, o que será um problema para Kant, mantém a orientação das vertentes na infalibilidade do conhecimento. Está dado assim o passo inicial da dominância do conhecimento em detrimento do ser. Vemos então que o desprezo à existência verifica-se em Kant, pois para que cheguemos às coisas é necessário obedecermos às sistematizações proporcionadas pelas representações. O apoio mencionado por Kant é o fundamento para se chegar à verdade (*Wahrheit*) e às fontes em que a verdade é estabelecida⁸. A verdade não se dá, ela é imposta.

Contudo, o espaço vazio do entendimento puro não é o lugar, nem para Heidegger nem para Kant, onde poderemos apreender as coisas (*Sache*). É necessário, para o primeiro, o reconhecimento do mundo existencial, e para o último, a certeza do mundo sensível (entenda-se aqui como o mundo dos objetos, pois subsiste a referência em certo sentido da objetividade da relação cartesiana sujeito-objeto, salvo o limite das pretensas epistemes denunciado pela analítica transcendental). Vejamos o que nos diz Kant:

Ele [Platão] não percebe que através de seus esforços nenhum caminho foi conquistado, pois ele não dispunha de apoio (*Widerhalt*) nem de fundamento em que pudesse insistir e para onde pudesse empregar suas forças para trazer a compreensão de um lugar. (KANT, 1998, p.55, tradução nossa)

O fundamento buscado por Kant certamente não se tratava da abertura do Ser. Que lugar privilegiado seria este que Kant alicerçava seu tão dispendioso conhecimento? O lugar determinado pela razão, o lugar em que a filosofia moderna determina como o espaço para o conhecimento seguro, é um espaço que não proporciona a simples organização das coisas em um deixar-se mostrar, ao contrário, busca-se pela tutela da razão a tirania de uma ordem. Kant, em suas críticas, maneja as certezas de um sujeito circunscrevendo-o na pureza de um mundo também imaginário, nomeia-se como ajuizamento a construção de uma teoria, que, embora desmistifique o mundo empírico de Hume, permanecia ainda refém de um apoio. Heidegger não está em busca de apoio que permita legitimar um saber, pois para a analítica existencial o ser da linguagem situa-se na temporalidade histórica.⁹

⁸ Aqui me refiro às condições de possibilidades (*Vermögen*) para a verdade, quando Kant traça as diretrizes que levam à confrontação da teologia, do nùmeno e do algo como *etwas=x*. Em sua pesquisa “A teoria do objeto transcendental” Paulo R.Licht dos Santos explora as nuances interpretativas do objeto transcendental o qual nos orientou para tentarmos contextualizar a finitude do conhecimento em Kant.

⁹ Rorty diferencia a tentativa da contextualização heideggeriana de ser e história da unicidade teórica da razão. Vejamos “... a tradição filosófica é uma longa sequência de tentativas de exibir a história intelectual como

A abertura (Erschlossenheit) e o desvelamento, mencionados na Teoria Platônica da Verdade, demonstram em que se sustenta a analítica existencial. O desvelamento se dá pela abertura do ser-aí e não pelo julgo da ideia, com esta afirmativa Heidegger desconstrói a tentativa do prevalecimento de um saber que determinaria o bom do mau, a aparência da presença. O desvelamento não é um estado permanente, ao contrário, na ambiguidade da *aletheia* é que pode se dar uma forma autêntica de ser, enquanto que no mundo regido pelas ideias há o predomínio da luminosidade a qual supostamente deixa todas as coisas presentes. Além disso, Platão afirmaria que o homem liberto deveria retornar à caverna para retirar os outros homens de suas algemas, pois ele já saberia o que os outros ainda não sabem, a luz já teria lhe possibilitado atingir um estágio superior frente aos outros homens. Mediante tanta certeza, de certa forma compatível com o mundo de ideais iluministas, nos dirá Heidegger:

É por isto que a narrativa da história não acaba, como gostaríamos, com a descrição da chegada ao nível mais elevado da escalada a partir da caverna. Ao contrário, pertence à “alegoria” a narrativa do retorno do liberto para o interior da caverna, para junto daqueles que ainda estão amarrados. O liberto também deve retirar agora estes homens daquilo que é para eles o mais desvelado e conduzi-los para cima para diante do mais desvelado. (HEIDEGGER, 2008, p.234)

Com isto Platão transformaria e incluiria no uso do termo *aletheia* (desvelamento) uma progressão, antes impensada pelos gregos, pois além de esta ter se submetido ao julgo das ideias, ela estaria em uma condição hierárquica, o menos desvelado para o mais desvelado até atingir o totalmente desvelado. Ora, tal feito destitui a condição singular do ser, pois o desvelamento, assim conferido, não transpassa pelos existenciais, pela história, pela temporalidade, pela propriedade (eigentlichkeit), pois tudo é submetido a um entendimento progressivo. A visão, a determinação do olhar *mais reto* conduziria o homem a uma correção a um *adequatio*, ou seja, a verdade deixa de ser desvelamento para tornar-se adequação na licitude do notar e no enunciar.

Heidegger fala, na situação anterior, que a narrativa da história não acaba, *como gostaríamos*, com a descrição da chegada ao nível mais elevado da escalada a partir da caverna, cabe refletirmos sobre esta sugestão. A escalada é realizada por cada um, e aqui me aventuro em sugerir, na responsabilidade de cada Dasein mediante suas possibilidades e impossibilidades a partir do mundo compartilhado e nada mais. Ou seja, o desvelamento não estaria na razão,

apresentando uma “racionalidade oculta”, como implementada pela *die List der Vernunft*, onde “Vernunft” nomeia algo que tinha estado aí todo o tempo, ao invés de ser simplesmente alguma metáfora recentemente literalizada. (RORTY, 2002, p.29)

nem na luz, nem na tecnologia, nem nas mãos do outro, na consciência ou qualquer forma de saber, o desvelamento não é, ele apenas se dá na luta, na confrontação com o que insiste em permanecer velado.

Heidegger, em consistência com a analítica existencial, parte do próprio Dasein e de sua condição de ser-no-mundo e ser-com-o-outro, circunscritos na história compartilhada pelo dizer (Rede) mas também pelo falatório (Gerede), pela ambiguidade, pela curiosidade, em sua decadência de estar-lançado. Por isso mesmo que para Heidegger o desvelamento é violência (Gewalt), é arrancar o que insiste em permanecer velado como condição de ser. Vejamos:

O desvelamento deve ser **arrancado** ao velamento, de certo modo deve ser roubado. E, visto que para os gregos, inicialmente, o velamento perpassa e domina a essência do ser como um velar-se, determinando, assim, também o ente em sua presença e acessibilidade (“verdade”), por isto a palavra que os gregos usam para aquilo que os romanos chamam de “veritas” e nós chamamos de “verdade”, vem caracterizada pelo α -privativo (α -λήθεια). Verdade significa, de início, aquilo que foi arrancado ao velamento. **Verdade é portanto, esta conquista pela luta, a cada vez sob a forma do desencobrimento.** (HEIDEGGER, 2008, p.235, grifo nosso)

1.2. A verdade partindo da diferença ontológica

Já nas preleções de inverno de 1924 e 1925 Heidegger se aventurava em investigações etimológicas referentes à palavra verdade, conforme o próprio autor:

Os gregos tem uma expressão característica para a palavra verdade: αλήθεια. O α é um α -privativo. Sendo assim, eles possuem uma expressão negativa para alguma coisa que *compreendemos positivamente*. (...) A verdade, o que para nós é algo positivo, é para os gregos negativo, tal como αλήθεια (...). A αλήθεια significa: não ser mais escondido, ser descoberto. Esta expressão privativa indica que os gregos compreendiam o fato que o desencobrimento do mundo tem que ser retirado, isto é, que inicialmente e na maioria das vezes está indisponível. (HEIDEGGER, 2003, p.11. tradução nossa)

Lembremos que em “Ser e Tempo”, como citamos anteriormente, Heidegger optava pelo uso *positivo* da palavra fenômeno. Porém, em seu trabalho anterior afirmava a *aletheia* como verdade partindo de sua particularidade privativa, o que nos leva a reconhecermos o fenômeno como o revelado e a verdade como descobrimento (Un-verborgenheit) a partir da condição do Dasein como abertura (Erschlossenheit). A verdade na hermenêutica da fakticidade não é definida pelas correlações que validam ou não os objetos defendida pela cisão cartesiana; só há verdade quando se compreende as implicações da abertura do Dasein e de sua condição de ser jogado neste mundo posto que o Dasein é existência. As coisas que vem ao nosso encontro encontram-se na *totalidade* da circularidade e não na redução da verdade, cujo critério de validade confina-se à correspondência das coisas (die Sache). Se para

nós o positivo é a verdade, tal qual nos diz Heidegger, para os gregos o privativo é a verdade, ou seja, o a-privativo, representado pela palavra *aletheia*. De qualquer forma, para a ontologia fundamental, a distinção consiste em que a referência será sempre ao *dado enquanto fenômeno*, o que implica que o entendimento não pode se realizar através de uma suposta concretude deste dado, pois o objeto não é um objeto isolado e independente. Os critérios que determinam o saber fundamentado na mera equivalência de pressupostos elimina a contingência do ser, o positivismo tal qual concebido pelo ideário iluminista obstrui a singularidade do ser:

Contra o modelo iluminista de racionalidade que procura alijar a princípio todos os pressupostos e todas as dimensões contingentes, a fim de se encaminhar de maneira autônoma a partir dos poderes intrínsecos à razão em direção à verdade; e contra os desdobramentos desse modo em meio a uma lida com as questões filosóficas que retira dessas questões toda e qualquer determinação existencial, Heidegger se atém originariamente à necessidade de enraizar o movimento mesmo do conhecimento na vida singular daquele que conhece. (CASANOVA, 2009, p.22)

Por outro lado, porém na mesma ordem, ao se chegar às coisas a partir da constelação dos *vor* (antecipações) nas seguintes modalidades: como visão prévia, conceito prévio e posição prévia, afirma-se a facticidade pelo viés de uma fenomenologia que ingenuamente pretende-se imune à teorização. Somos, segundo Heidegger, jogados no mundo, nesta abertura de sermos jogados no mundo interpretamos as coisas a partir da compreensão que por sua vez é construída pela visão prévia, conceito prévio e posição prévia. A pretensão de um saber puro que não leva em consideração a hermenêutica aí presente permanece dogmática. Assim, devemos pensar que as coisas que vêm ao nosso encontro chegam a nós não pela propriedade isolada e destituída de mundo, elas nos chegam a partir de nossa condição de ser-no mundo o que quer dizer que por meio das nossas antecipações, e não pelo pretensioso *a priori* subjetivo. Contrapondo o prévio das antecipações *vor* decorrentes da hermenêutica, tem-se o *a priori* kantiano que destitui o ser no mundo. Em sua argumentação quanto à espacialidade, Heidegger nos diz que apreendemos as coisas a partir do lugar, da posição, do espaço que ocupamos, sendo que, às vezes, nem sequer nos apercebemos que existem as coisas, pois somos levados por nossas ocupações, pela sedimentação de uma compreensão. Vejamos,

O direcionamento pela direita e esquerda baseia-se no direcionamento essencial da presença que, por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo. Sem dúvida, Kant não está preocupado com uma interpretação temática da orientação. Ele pretende apenas mostrar que toda orientação necessita de um “princípio subjetivo.” “Subjetivo” significa aqui *a priori*. O *a priori* do direcionamento segundo direita e esquerda funda-se, por sua vez, no *a priori* “subjetivo” de **ser-no-mundo, que nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo.** (HEIDEGGER,

2006,p.164, grifo nosso)

O descobrimento é um modo de ser do Dasein e não dos entes que já estariam dados no mundo (Vorhandensein), com isto, Heidegger inviabilizava o “como” apofântico legitimado por um *logos* enquanto enunciação e julgamento bem como pela Intuição (Anschauung) e um suposto acesso “direto” ao objeto, que no entanto é o que acaba determinando as condições para que este objeto seja representado como objeto.

Será na polêmica *aletheia* (α-λήθεια) que Heidegger achará os subsídios que sustentarão sua compreensão de verdade como descobrimento, ou seja, a verdade enquanto algo e não como algo. A verdade se dá a partir do ser-no-mundo no por-vir a partir da história, porém não como historicidade, permanência, legitimação, mas sim como a singularidade possível de um ser real.

Para Heidegger, Heráclito, ao definir a verdade como *aletheia*, desencobrimento (un-verborgenheit), mostra que o que aparece como verdade já está por si descoberto, já deixou para trás o encobrimento, ou seja, há a verdade, pois algo fora deixado para trás.

Desta forma, aproxima-se da condição de verdade enquanto desencobrimento da fala enquanto λόγος, porém trata-se aqui do logos da linguagem e não do logos posteriormente conceituado pela filosofia como lógica:

Os gregos não dispunham de uma palavra própria para linguagem porque entendiam esse fenômeno “sobretudo” como fala. Por outro lado, porque na reflexão filosófica o λόγος foi visualizado sobretudo como enunciado, a elaboração, a elaboração das estruturas básicas das formas e dos integrantes da fala se deu de acordo com o logos. A gramática buscou seus fundamentos na “lógica” deste logos. Esta, por sua vez, se funda na ontologia do simplesmente dado.(HEIDEGGER, 2006, p.228.)

Em “Ser e Tempo”, § 5, ao introduzir a decadência (Verfallen) do ser-aí, nas formas de falação, curiosidade e ambigüidade, Heidegger contrapõe estas formas à uma forma mais originária de ser: na linguagem, no logos, na *aletheia* partindo da concepção de que para Heidegger, *aletheia e logos* são o mesmo (Heidegger,2008,p.195), enquanto que a verdade para o conceito tradicional é uma correção. A partir da concepção da verdade como alethéia toda a aporia sobre a questão do ser tomaria um novo impulso, pois a verdade não seria mais adequação e sim desvelamento, algo que implica em novas interpretações ao princípio da não-contradição, o que realizaremos ao longo deste capítulo.

Somos jogados neste mundo, habitamos nele, e aprendemos a refletir sobre ele a partir de um pensamento metafísico. É sobre estas certezas e suas verdades eternas que Heidegger concentra em grande medida seus esforços. Ou seja, Heidegger quer desmistificar toda a

verdade decorrente deste tipo de representação, a partir do enquanto (als) hermenêutico em detrimento do como (wie) apofântico. Na Analítica Existencial a verdade é, enquanto possibilidade, a afirmação do ser do ente.

Somente a partir da diferença ontológica, diferença esta entre ser e ente, é que se contextualiza e se radica a verdade no Dasein (ser-aí) pois a verdade se dá no ser do ente e não é determinada pela razão destituída de ser e ente. Heidegger no § 44 de “Ser e Tempo” desenvolve as condições de possibilidades que permitem situar a verdade frente à multiplicidade dos elementos, tanto constitutivos quanto circundantes, em uma unidade denominada Dasein.

O Dasein, termo empregado por Heidegger em sua obra magna, acena para a predominância do ser, da mundanidade, da temporalidade e da abertura/revelação (Erschlossenheit). O ser-aí implica no reconhecimento de um atributo constitutivo existencial, o de estar jogado (geworfen) e das possibilidades decorrentes da mesma.

Para Heidegger, a verdade não é uma concordância do juízo, posição esta defendida por Aristóteles; a “adaequatio” tem sido, ao longo da filosofia, perpetuada como uma cristalização de ajuizamento que desconsidera a condição originária do ser, ou seja, de sua finitude, e da angústia (Angst) presente também nesta condição irremediável do ser para a morte. Desta forma, para abordarmos a questão da verdade precisamos partir da contextualização ou da tematização, como prefere Heidegger, da manifestação fenomenológica tendo em vista a ontologia fundamental e a hermenêutica do Dasein.

Sendo assim, Heidegger insere mais uma condição de possibilidade ao demarcar a questão da verdade em uma esfera do prático, da *physis*, do dado, sem, no entanto, tornar-se refém de especulações relativistas, nem objetivistas, ou seja, do *bíos theoretikós*. Heidegger nos dizia já na “Lógica” que para os gregos a *physis* implicava a totalidade do que está disponível, os animais, as estrelas, os homens, os deuses e não uma disciplina particular. Nas preleções de 1928-29, Heidegger continua a afirmar a totalidade da *physis* retomando a conexão já feita nas preleções de 1925-1926 entre *physis* e *logos*. Heidegger, com isto, evidencia o algo que se dá, o desvelamento, o colocar e o dispor pois ambos φύσις e λόγος demonstram a singularidade do que é a presença para a hermenêutica da facticidade. Nos diz Heidegger:

Para a σοφία, a φύσις está em correlação com o λόγος, e a ἀλήθεια, com a verdade no sentido de desencobrimento(...)A verdade mesma é uma presa, ela não está simplesmente aí. Ao contrário, como um desencobrir, ela requer por fim a inserção do ser humano com um todo. Ela mesma é algo velado, e, como tal, o mais elevado. (HEIDEGGER, 2006, c, p.36)

O Dasein se encontra na ambiguidade do velado e do desvelado, é necessário, como já citamos anteriormente, que se arranque o velado. Ao usar tal palavra, enfatiza-se o esforço intenso que possibilita o emergir implicando numa laboriosa atividade rumo ao desencobrimento. Com isto, vemos que a filosofia em Heidegger não é contemplativa, ela demanda do ser a plenitude de sua existência, pois como veremos no item 1.9 há a verdade e ela deverá ser desvelada, a verdade enquanto *physis* e enquanto *logos*.

A φύσις emerge da experiência de arrancar o ente na totalidade do velamento e da reunião desse ente em seu ser. Por isso, ela permanece incessantemente ligada ao velamento e contém uma tensão constante entre abertura e encobrimento, luz e obscuridade, emergência e retração. (CASANOVA, 2009, p.196)

Vejam bem, a analítica existencial é condição para que entendamos o conceito de verdade na filosofia heideggeriana, é como nos lembra Stein, *uma parte do método* tecido por Heidegger já nas preleções precedentes a *Ser e Tempo*. Para chegarmos à hermenêutica devemos já ter percorrido os caminhos trilhados por Heidegger na confrontação que este faz com a apropriação feita pela filosofia dos gregos, as quais se desdobraram na verdade legitimada por uma razão, que, embora considere os limites desta razão (Vernunft), se esquece de considerar os limites da própria condição de ser. A busca de uma totalidade obtida através das representações ignora justamente a fragilidade em que repousam tais representações, pois estas, se dão partindo do ser do ente, e este, por sua vez, está inserido na multiplicidade histórica, que por sua vez, é anterior ao ser-aí.

1.3 História e historiografia, diferenças interpretativas

A analítica existencial apresenta-se como uma investigação que se confronta com as definições frutos de um saber substancializado nas representações e afirmados tanto na relatividade e no ceticismo, quanto partindo de uma outra forma de esquecimento do ser, a dos pressupostos metafísicos. Nesse contexto, abordamos a História a partir da distinção entre *Historie* e *Geschichte* reintroduzida por Heidegger em “*Ser e Tempo*”. Heidegger se insurge contra toda a filosofia da história contada na forma de grande narrativa seguindo uma linearidade que nada mais é do que a representação de uma História (Historie) baseada no “desenvolvimento” do espírito humano. Se a história é vista como um objeto da ciência então ela apenas solidifica uma tematização baseada em critérios que confirmam uma série de afirmações previamente estabelecidas pela historiografia:

“Comprometendo-se” previamente com a “concepção de mundo” de uma época, o historiógrafo ainda não comprova ter compreendido o seu objeto num modo propriamente histórico e não apenas “estético” (HEIDEGGER, 2006,p.489)

A História (Geschichte) trata dos acontecimentos que se dão na temporalidade indiscriminada entre: presente, passado e futuro. A história nestas três dimensões abre as possibilidades aos acontecimentos que nela se sucedem oferecendo uma transição temporal que se abre ao acontecimento mas principalmente ela se abre a si mesmo, vendo-se também sujeita aos limites históricos. Se não houver esta confrontação dos limites em que a história “está-foi-e-será”, passa-se à determinação pontual e tendenciosa de uma história erigida alienadamente.

Também devemos considerar que o ser-aí não é destituído de história e ao mesmo tempo não precisa ser apenas um efeito histórico. Assim, ao nos referirmos à história tratada pela hermenêutica da facticidade devemos considerar que o mundo fático, o mundo de nossa cotidianidade, é construído pela posições antecipadoras deste ser. A história tratada pela hermenêutica da facticidade não conta com uma Historiografia de objetivação e universalismos, pois parte sempre da existência, o que é o mesmo que dizer que considera a sedimentação que as posições prévias foram tomando ao longo da existência do ser.

As estruturas prévias da interpretação se inscrevem radicalmente nos mais diversos questionamentos e lhes entregam ao mesmo tempo uma aparência de obviedade e consistência. Na medida em que se permanece sob o domínio de tais estruturas prévias, porém, não se alcançam os fenômenos originários aos quais os diversos problemas remetem, nem se pergunta sobre a condição de possibilidade de tais problemas. (CASANOVA, 2009, p.49)

A história como determinação e conceituação de presenças em uma horizontalidade, refém de sua própria determinação, oferece a presença de um tabelamento histórico, e mais próximo do que aqui abordamos, a historicidade passa a ser apenas a propagação de efeitos e nada mais. Como especulação, a História passa a ser uma ciência que tem como objetivo a transmissão a-temporal de seu conteúdo. A-temporal quer dizer o desconhecimento dos limites de sua história. Parte-se da pretensão objetivante em que as contingências são irrelevantes mediante os fatos que pretendem ter uma validade universal. Para demonstrar o que está em jogo na diferenciação de História como Historie-Historicidade e Geshichte-História, Heidegger recorre a Paul Yorck Von Wartenburg, o conde de Yorck¹⁰, para quem a

¹⁰ As correspondências trocadas entre Dilthey e o conde de Yorck no período de 1877 a 1897 são frutos da

pesquisa histórica tradicional se até às “determinações puramente oculares”. Vejamos:

É pelo conhecimento do caráter ontológico da própria presença humana e não por uma epistemologia ligada ao objeto da consideração histórica que Yorck alcança a compreensão penetrante e clarividente do caráter fundamental da história enquanto “virtualidade”¹¹. (HEIDEGGER, 2006, p.495)

Yorck teria apreendido que a história como *Historie* se fundamenta nas sistematizações que asseguram a presença como objeto, como algo ôntico, do que é dado. Nesta perspectiva, continua-se na edificação do saber, no domínio da segurança, dos fatos, separando-se das contingências factuais intrínsecas em qualquer história. Nos diz Yorck:

A atitude consigo mesmo e a historicidade são como a respiração e a pressão do ar e – por mais paradoxal que possa parecer – no aspecto metodológico, a não historização me parece um resto metafísico” (YORCK *apud* HEIDEGGER, 2006, p.495)

A historiografia retira o mundo e em seu lugar determina o mundo partindo de uma objetividade que segue uma linearidade causal. A historicidade na analítica existencial não é uma ciência, pois ela parte da ontologia para chegar ao ôntico e não vice-versa. (Heidegger, 2006, p.497) Heidegger parte da interpretação do *Dasein* como ser-no-mundo para falar da História. Como nos lembra Loparic a ideia de que *a vida humana é a interpretação espontânea da realidade de si mesma e de todas as coisas* (Loparic 2004,p.17) nos leva à noção heideggeriana de mundo prático.

Ao afirmar o *Dasein* como ser-no-mundo, Heidegger impõe limites para a própria condição de verdade, pois esta última estará em relação direta com o mundo fático. As coisas são determinadas pela possibilidade de visão de cada um, que por sua vez, é determinada pelas circunstâncias regionais e temporais. O princípio epocal¹² como veremos a seguir, é a determinação dos acontecimento condicionado pelos limites culturais e temporais em que

preocupação decorrente de sua época quanto à concepção da História. Tanto Dilthey quanto Yorck tinham um interesse em comum em “compreender a historicidade” partindo das discussões que transitavam ao redor do conceito de vida (*Leben*) darwiniano. Para Heidegger, a vida não é biologia, ao passo que “vida” não é “corpo” como *Körper*, e sim como *Leib*. Esta distinção da língua alemã no uso da palavra corpo significa que *Körper* refere-se a uma redução corpórea enquanto que a segunda designa a vida além dos determinismos biológicos. Heidegger se opunha à concepção de Husserl da *Epoche* justamente por esta suspender a vida. Para maiores informações ver Heidegger em “Os problemas fundamentais da fenomenologia”. Quanto à aporia entre Dilthey e o Conde Yorck e a implicação para a analítica existencial ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1998, p.337.

¹¹ *A Virtus Dormitiva de Kant*, de autoria Rubens Rodrigues Torres Filho, é um texto que nos esclarece sobre o emprego, por Kant, de *Vermögen* como faculdade e sobre a crítica feita por Nietzsche deste emprego. Ou seja, para Nietzsche, Kant teria subvertido a palavra virtualidade em virtude, desta transformação resultaria o domínio do supra-sensível sobre o sensível, da transformação da virtualidade em faculdade (*Vermögen*).

¹² O princípio epocal embora parta de um pensamento tardio de Heidegger será sempre contextualizado pela remissão à definição de *Geschichte* derivada de *Geschehen*, do acontecimento, já introduzido em 1927.

cada indivíduo se encontra. Por isto é que a faticidade que determina o ente deverá ser desconstruída dando lugar ao ser do ente no mundo fáctico.

O caráter estático do ser-aí, contudo, é, para nós, primeiro a correspondência que pode ser experimentada com o caráter epocal do ser. A essência epocal do ser faz acontecer e manifestar-se a essência estática do ser-aí (HEIDEGGER, 1989,p.34)

As coisas dadas no mundo como *Vorhandensein* são desprovidas da condição investigatória sobre a faticidade de seu mundo. Elas são determinadas pela sua fatualidade (*Tatsächlichkeit*), porém não se determinam a si próprias, sendo assim o ser-aí, para que não se torne refém desta destituição de mundo, deverá autentica e originariamente refutar a impropriedade desta forma de ser, que é um ser-sem-mundo. Já o que está à mão, *Zuhandensein* é uma outra forma de estar na lida cotidiana, pois os instrumentos como martelo, machado, estão no mundo não como presença (*wesen*) mas como algo disponível onde ôntico e ontológico se fundem. Porém vale ressaltar que para Heidegger as ocupações (*Besorgen*) com os afazeres cotidianos podem se tornar também uma forma de alienação, pois ao lidarmos com as coisas e permanecermos nessa mesmice cotidiana determinando as coisas e o mundo a partir do “para quê”, acabamos caindo na *ditadura do impessoal*. Ou seja, na própria facticidade existencial corre-se o risco de passarmos a ver as coisas como meramente disponíveis aí (*Vor-handensein*).

Todas as atividades cotidianas constroem-se a partir de uma junção de significância e em-virtude-de, de facticidade e poder-ser. No entanto, a facticidade tende de início e na maioria das vezes a exercer um papel preponderante na projeção do campo existencial do ser-aí. De início e na maioria das vezes, o ser-aí vive no interior do que Heidegger denomina a “ditadura do impessoal”. (CASANOVA, 2009, p.103)

Em um primeiro momento de seu pensamento, Heidegger concentrará seus esforços justamente na desmitificação de um mundo regido por preferências dogmáticas. A hermenêutica fenomenológica devolveria o mundo ao *Dasein*, um mundo que não se reduziria mais à faticidade determinada pela historiografia (*Historie*), ao contrário, através do reconhecimento desta forma de compreensão dogmática chega-se à virtualidade da vida fáctica (*faktisches leben*). A abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí devolve ao ser o mundo que habita, a facticidade promove a ontologia, mas não ignora a onticidade. Assim sendo, com a fenomenologia, mas além dela, Heidegger pretender liberar o *Dasein* das sistematizações ideológicas:

O retorno “às coisas mesmas”, tal como ele é freqüentemente enunciado no radicalismo da fenomenologia, não pode ser compreendido assim. Ele consiste muito mais em uma realização cada vez mais originária da própria situação fáctica e,

no interior da realização, em uma preparação para o caráter genuíno. (HEIDEGGER *apud* CASANOVA, 1993, p.29-30)

Podemos dizer então que para Heidegger a verdade situa-se no mundo fáctico, na presença enquanto ser-aí (Da-sein) e na singularidade contrapondo-se à intencionalidade, à consciência e à subjetividade. O mundo fáctico, contudo, abrange a história e a tradição, bem como o princípio epocal. Então podemos perguntar por quem e o que legitimaria a verdade?

Antes da presença [Dasein] e depois da presença não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso a verdade *não pode ser* enquanto abertura, descoberta e descobrimento. (HEIDEGGER, 2006, p.298)

A partir das condições existenciais do Dasein é que se inserem as questões pertinentes à verdade. A verdade é desvelamento, e tal desvelamento supõe a violência; a existência envolve uma luta constante entre fenômenos e Dasein. A existência entendida por Heidegger não é a mesma da metafísica, por isto a diferença feita pelo nosso pensador entre ec-sistência e existência. A primeira designa o ser do ente enquanto que a segunda se refere à presença objetivante pensada metafisicamente. O ser para Heidegger se essencializa em sua ec-sistência, da mesma forma que a realidade não se define como *res extensa*. E Dasein é uma existência e não um conceito, o que implica em uma situação espaço-temporal a partir da confirmação destes elementos por um Dasein em sua história e todas as variáveis elucidadas em “Ser e Tempo” através da hermenêutica da facticidade. A verdade é apreendida através da condição do Dasein de ser enquanto ser-no-mundo, sem garantias, na expressão adotada por Heidegger – *bodenloss* - sem chão. O Dasein não se sustenta em esquematismos que ofereçam segurança mediante a experiência (Erfahrung). Não há contemporização com propostas metafísicas porque não há nada além da condição de sermos jogados no mundo, nem mesmo há opção de ser ou não ser, a radicalidade é irrevogável, novamente: somos seres jogados no mundo. A presença¹³ (*wesen*) “consustanciada” no ente como Dasein, é ela própria o indicativo para a apreensão da verdade, pois a presença, ela mesma, é abertura (Erschlossenheit), e a abertura, por sua vez, é um modo de ser essencial (*wesentlich*) do Dasein.

A universalidade para Heidegger consiste na condição irrevogável da presença que através da diferença ontológica entre ser e ente, proporciona a verdade. Porém não pretendemos

¹³ Aqui o emprego da palavra *wesen* (presença) em lugar de Dasein se propõe a ressaltar o porvir, bem como o que já foi, ao mesmo tempo em que aproxima, em seu desdobramento, da essencialidade (*wesentlich*). Enquanto Heidegger afirma em um primeiro momento o Dasein enquanto presença, ser dado, a ênfase posteriormente será deslocada para o porvir demonstrada em sua *Ereignis*.

cometer uma falácia ao conceituarmos a presença (Dasein) no pensamento heideggeriano. A presença devidamente interpretada, seguindo a linguagem da hermenêutica fenomenológica, consiste no reconhecimento que o Dasein é desde sempre jogado no mundo. As coisas que vêm a ele neste mundo são determinadas de acordo com uma multiplicidade de fatores decorrentes das condições existenciais em que elas se situam. A totalidade destas condições é que possibilita chegarmos à compreensão e à interpretação por uma outra via, a da hermenêutica da facticidade.

A pretensão de atingirmos o conhecimento das coisas em si mesmas desconsidera uma situação prévia que é a da semântica imposta pelo mundo, que, por si mesma varia de acordo com o mundo em que se encontra. Ao nos submetermos passivamente a um círculo de determinações e automatizações caímos em uma impessoalidade que reifica toda e qualquer condição de ser. O que *é* passa a ser possível somente pela determinação de uma lógica gramatical. Ao Dasein sobra um mundo resultante de um *discurso sedimentado*:

Enquanto um projeto jogado, o ser-aí já se encontra desde o princípio entregue a caminhos impessoais e impróprios de realização de si mesmo e não faz outra coisa senão explicitar compreensivo-dispositivamente um discurso sedimentado. (CASANOVA, 2009, p.118)

1.4 A compreensão e a interpretação: apenas uma via para o ser-aí

Logo no início do §33 de *Ser e Tempo*, Heidegger não apenas distingue a compreensão da interpretação como condiciona a última à primeira. Toda a interpretação parte de uma antecipação diferenciada em: posição prévia (Vorhabe), visão prévia (Vorsicht) e conceituação prévia (Vorgriff). Tais modos demonstram que há em todo o processo interpretativo um já colocado, um já visto, no entanto esta antecipação não atribui uma condição quiditativa ao ser-aí. Interpretamos algo porque em nossa condição de sermos-aí, na abertura condicional e irrefutável de sermos jogados na facticidade de nosso mundo circundante, algo é compreendido resultante da totalidade apreendida em nosso compartilhamento. A compreensão de algo não parte do isolamento solipsista de um sujeito da razão, ou da intencionalidade, a compreensão se dá pela nossa possibilidade singular de apreensão fundada na abertura de mundo. Nesta abertura (Erschlossenheit) encontram-se as antecipações da visão prévia, da conceituação prévia e da posição prévia e a partir destas antecipações é que nos movimentamos mediante o desconhecido. Seria então a abertura um lugar privilegiado do conhecimento? Não, a abertura é a própria presença enquanto Dasein, e devemos permanecer

atentos a esta condição de ser que é a “unidade” do ser e ente chamada de diferença ontológica. A árvore é um ente mas não um ser, os utensílios que utilizamos na nossa vida cotidiana são entes desprovidos de ser, são todos desprovidos de mundo. Como seres humanos nos é concedido o privilégio da fala o que nos abre para possibilidades infinitas. Porém, lembremos que na totalidade apreendida pelo Dasein, há o limite de sua existência, há a angústia, há a disposição, e outros existenciais que indicam que na própria abertura se dá também o limite do ser.

A abertura, porém, é o modo fundamental da presença segundo o qual ela é o seu pré. (...) somente como abertura da presença (Dasein) é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. (HEIDEGGER, 2006, p.291, tradução nossa)

A compreensão e a interpretação podem ser, como toda a possibilidade existencial, inautênticas, verdadeiras ou falsas. Por isso é que o círculo hermenêutico se propõe a buscar o originário, a verdade, desautorizando o espaço tomado pela sedimentação de um senso comum ou da impessoalidade de ser. Toda a interpretação recorre à compreensão antecipatória, com isto Heidegger desmistifica as pretensões de um saber anterior e independente da condição de ser-humano. Desvencilhar-se da impropriedade, da ambiguidade, da curiosidade e encarar a decadência de ser é uma decisão do próprio Dasein a caminho de sua propriedade (*eigentlichkeit*). Por isso nos diz que:

Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única, e última tarefa é de **não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações.** (HEIDEGGER, 2006, p.214, grifo nosso)

Embora a citação seja longa, ela se fez necessária por ser de extrema relevância ao nosso trabalho. Primeiramente gostaríamos de destacar que tanto, a compreensão quanto a interpretação, nesta forma derivada de ser, são constitutivas do Dasein, elas não são segregadas diferencialmente, embora o Dasein seja contemplado constitutivamente com a capacidade de praticar atos discricionários. Justamente pela opção e pela decisão, o Dasein pode se libertar desta forma sedimentada da compreensão chegando assim a uma forma mais originária. Heidegger não intencionava atingir com isso uma independência que se desvincula de todas as condições para atingir uma asséptica objetividade da natureza. A historicidade que se insere o Dasein é aquela que permitirá a compreensão singular de todas as coisas

pertinentes ao mundo, inclusive a nossa compreensão da natureza. Porém, a ciência ao eliminar a história como parte atuante do processo da compreensão, elimina também a relação dependente entre compreensão e ser na qual se baseia a ontologia fundamental. Estas formas prévias *Vorhabe*, *Vorgriff*, *Vorsicht*, como nos diz Heidegger, “asseguraram o tema científico a partir das coisas elas mesmas¹⁴ (aus den Sachen selbst).” As coisas partindo dessas antecipações não são fenômenos, elas são o que se apresenta isoladamente e que são justificadas universalmente, com isso alcançam dois objetivos, isto é, garante-se a pretensa intenção de reafirmar a *physis*, tal qual entendida pela tradição, e perpetua-se a aporia do ente (*seiend*) enquanto o que está dado -*Vorhanden*.

Tais modos de compreensão se dão a partir da concepção de uma totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*) que, por sua vez, também é determinada por uma historicidade, o que mostra que todo e qualquer direcionamento implica, se assim podemos dizer, num certo corte da visão (*Hinsicht*) em algum momento, ao longo do processo de apreensão.¹⁵ Entretanto, isto não seria um problema nas décadas de 20, pois embora esta tenha sido uma época em que muito se debatia quanto à separação entre ideal/real, Heidegger mediante tais aporias nunca pretendeu chegar a qualquer validade universal transcendental. Veremos o conceito de universal no próximo item.

A interpretação (*Auslegung*) considerada como um objeto isolado de investigação, desprovido de sua condição existencial, em nada contribui para o *Dasein*, pois o ente só é a partir do *Dasein* e vice-versa enquanto ser-no-mundo. Com isto, Heidegger se afasta de uma dimensão cartesiana dualista representada na separação entre real e ideal. A diferença ontológica não pretende separar elementos, pelo contrário, afirma ambos em uma unidade, desmistificando as pretensões, ora imposta pela ciência, ora imposta pela metafísica, do

¹⁴ Heidegger emprega a palavra *Sache* e não *Ding*, embora ambas denominem “coisa” na língua alemã, como bem nos demonstra Kant e certamente devidamente observado por Heidegger. Assim vemos que Heidegger nos sugere uma distinção entre estes termos, pois enquanto a coisa como *Sache* se insere no mundo fático, a coisa como *Ding* implicaria duas possibilidades que se desdobraram entre si. A primeira como um exercício que levam as criadas a rirem, tal qual nos esclarece Platão no Teeteto, e a segunda como um questionamento em que as coisas são assumidas: a) automaticamente como presentes nos levando a definição de *Vorhanden*, e b) como *Zuhanden*, as coisas na sua manualidade. Porém, devemos nos lembrar de que nas três obras em que Heidegger tratou exaustivamente a questão da coisa seja em “Die Frage nach dem Ding”, “Zu Kants Lehre vonden transzendentalen Grundsätzen”, “Kant und das Problem der Metaphysik”, e “Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant”. Nesta última, permanece a tensão entre a determinação da coisa a partir de pressupostos objetivantes e a urgência de trazeremos a questão da coisa para a analítica existencial que em si mesma transcende a reificação imposta pela Razão. Heidegger não se propõe a eliminar nem o *Dasein* nem o mundo, posto que este permanece na linguagem articulada neste mundo através do exercício de um pensamento que transcende a gramática.

¹⁵ Talvez possamos assumir que pela irredutibilidade da condição de ser do ente apresentadas anteriormente, Heidegger tenha decidido seguir o caminho da linguagem pois pretendia evitar pressupostos metafísicos como a *vontade de poder* (veremos isto em detalhes nas próximas páginas), e os dualismos bom/mal, sensível/inteligível.

favorecimento de uma em detrimento da outra. Através da diferença ontológica podemos compreender assim um pouco melhor o emprego do termo universalização, pois esta se dá na condição do ser do ente:

Essa distinção entre ideal e real é uma preocupação típica da época e quando Heidegger institui este novo como, esta ideia de mundo no qual ele fundamenta a proposição, o que ele quer é fugir deste dualismo ideal/real, na fundamentação dos juízos, do enunciado e da proposição. (STEIN, 2006, p. 239)

Segundo Stein, Heidegger busca uma universalização da ordem existencial onde a “significância” se inscreve partindo da co-pertinência dos Dasein, porém, na singularidade dos “significantes”. Assim sendo, a determinação do juízo e da proposição se daria em um campo em que a significância iria *além do subjetivismo, porém aquém de nós mesmos e da nossa superfície*.¹⁶

O como (als) hermenêutico e o como apofântico fundam o discurso, possibilitando que este Dasein organize seu mundo partindo do mundo circundante. Só é possível falar de significado na analítica existencial ao desconsiderar a cristalização imposta por uma lógica-semântica. Heidegger lançaria mão da hermenêutica *não para organizar o que já está dado, mas para desvelar o que insiste em se manter velado*. A verdade não é imposta pela consciência advinda de um processo interpretativo em que o sujeito é legitimado por uma lógica causal, ou dita de outra forma, pela certeza e tranquilidade de parâmetros normativos.

¹⁶ No inverno de 1935/1936 Heidegger profere um curso em que a temática se desenvolve em torno da Coisa kantiana. Nesta obra, Heidegger retoma o conceito da *faculdade da imaginação kantiana* para que a partir dela possamos pensar o que é o homem. O *estar aquém e além* aqui mencionados refere-se à busca por Heidegger de um novo conceito de transcendência (questão esta já presente nos idos dos anos 20). O estar aquém e além é justamente o caminho buscado pela analítica existencial de se chegar a uma transcendência, a um ultrapassar as coisas. A transcendência seria assim explicada por Heidegger: *A interrogação kantiana acerca da coisa pergunta pelo intuir e pelo pensar, pela experiência e pelos seus princípios, quer dizer, pergunta pelo homem... o homem deve conceber-se como aquele que, desde sempre, ultrapassa as coisas, mas de tal modo que este ultrapassar somente é possível na medida em que as coisas vêm ao encontro e, deste modo, permanecem justamente elas próprias, na medida em que nos remetem para aquém de nós mesmos e de nossa superfície. Na questão kantiana acerca da coisa, abre-se uma dimensão que se encontra entre a coisa e o homem e cujo domínio se estende para além das coisas e aquém do homem.* (p.231) Tugendhat por sua vez nos chama atenção para o “outro lado da experiência” (Erfahrung) kantiana, que é a Imaginação. Ela passaria a ser a unificadora da sensibilidade e do conhecimento o que seria um novo elemento a ser considerado nos esquematismos e na analítica transcendental como um todo. Para maiores informações ver Tugendhat, E. “Reflexões sobre o método da filosofia do ponto e vista analítico” (1998). Sustentando ambas as posições tanto de Tugendhat quanto de Heidegger, Stein nos resume tal dilema filosófico ao dizer que: “Temos certeza de que antes de Heidegger não houve um filósofo que chamasse a atenção para esta espécie de transcendental. Um transcendental que é ligado ao modo de *ser-no-mundo* e que não é o transcendental nem da metafísica clássica (ser, verdade, bem), nem o transcendental kantiano na ideia de percepção, das formas *a priori*.” (Stein, p.2006, p.259) A análise da compreensão pelas condições de possibilidades não foi levado ao fim e ao cabo por Kant, pois este recuou mediante a ideia da imaginação e da Experiência em seu todo. O ser-no-mundo como condição intransponível foi destituído de sua radicalidade e em seu lugar foi colocado o ser subjetivo. Embora Kant tenha, de certa forma, incluído em suas possibilidades de conhecimento o ser enquanto temporalidade e finitude, e por isto ter sido considerado por Heidegger um filósofo ímpar, torna-se, contudo, tal qual os gregos, refém do pensamento.

Heidegger fala na necessidade de arrancarmos a verdade, desvelarmos o velado. Conforme Stein, o ideal e real coincidem no modo de ser-no-mundo no mundo onde coabita o outro, a diferença, e não o mundo da subjetividade.

O parágrafo 44 de “Ser e Tempo” requer que situemos a verdade na facticidade, no mundo, na presença e na abertura do ser do ente. Há uma verdade em Heidegger e ela não repousa em “verdades eternas”, pois o repousar que interessa a hermenêutica é o *legein* o que significa descobrir (ent-bergen), pôr em manifesto. (Heidegger, 2007, p.13) Certamente Heidegger, ainda em “Ser e Tempo”, define a compreensão de uma forma mais particular do que aquela feita por Schleiermacher, como elemento indispensável para a apreensão do ser, veremos que, posteriormente, Heidegger incluiria a linguagem como desencobrimento a partir de si própria, desvinculando-se assim de uma idealização proveniente deste Dasein. Veremos esta inserção logo a seguir quando tratarmos da Lógica.

O ser-no-mundo como condição para a verdade não nos conduz ao idealismo da consciência absoluta nem tão pouco a uma redução materialista e objetivista embora permaneça inserida numa proposta de afirmação da verdade. Coabitam aqui o real e o ideal objetivando-se uma segunda via, a via que devolve o ente ao ser. A proposta de uma semântica que disponibilize uma compreensão, seguindo os velhos critérios de uma consciência, de um saber, refutando os pressupostos judicativos, mas caindo ela mesma em ajuizamentos, mesmo que de outra ordem, percorre o caminho na contramão da analítica existencial. A ordem pragmática em que se encontra o Dasein não se encontra em um relativismo de conveniências, o mundo fáctico é composto de uma relação tripolar: presente, passado e futuro. E somente através desta interação é possível trazer o fáctico para o mundo autêntico.

A temporalidade é fundamental em Heidegger, não se tornando excludente no momento da compreensão, como um passe de mágica, em que a certeza da não certeza conquista o reino da ambiguidade. A compreensão está também em relação direta com a temporalidade, pois o Dasein não se exime desta condição, não há afirmações nem de saberes, nem de sujeitos e tão pouco de adequações:

A questão da verdade em Heidegger, portanto, deve ser interpretada como sendo de ordem **pragmática**, dado que o modelo com que ele funda esta verdade é o modelo operacional, mas sua relação com a existência não implica nem um relativismo e nem um idealismo no sentido clássico. (STEIN, 2006, p.195)

A abertura do ser do ente não é a resultante de variáveis moldadas de acordo com a

disposição de cada um, a abertura/revelação é condição do ser. Ou seja, a verdade¹⁷ é sempre relativa ao ser, ela é existencial, com isto não há a entificação nem do ser nem do inteligível. A presença, condição esta para o poder-ser mais próprio, não se restringe à esfera pura do mundo circundante. O mundo em que o Dasein coabita vai além do espaço determinado pelas coisas dadas (Vorhandensein) sem no entanto, com isso, definir-se como reflexiva. Heidegger invoca um “solipsismo” da ordem existencial em que é devolvido ao ser o seu ser enquanto ser-no-mundo:

Esse solipsismo existencial, porém não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma. (HEIDEGGER,2006,p.255)

Ao se referir a uma coisa-sujeito isolada (isoliertes Subjekt Ding), Heidegger inicia sua crítica ao esquematismo transcendental o qual retornará especificamente nas lições proferidas no semestre de inverno entre 1927 e 1928 “A interpretação fenomenológica da Crítica da razão Pura” e posteriormente “Kant e o problema da Metafísica” de 1929. A denúncia da redução imposta pelo sujeito kantiano ao ser se faz presente no parágrafo que antecede o sentido da verdade em “Ser e Tempo”. O “escândalo da filosofia”, segundo Heidegger, não está na busca da prova definitiva da presença, das coisas (der Dinge) fora de nós, mas *sim de sempre e ainda se esperar e buscar essa prova*. (Heidegger, p.274) A insistência na possibilidade de um mundo independente fora de nós, tese esta desejada por Kant, não limita o entendimento, e sim potencializa o domínio de um sujeito da razão, supostamente sem considerar a co-participação deste sujeito na representação deste mundo. Aqui vale incluir a afirmação de Heidegger de que ao ouvirmos um barulho não diferenciamos o barulho como barulho e sim urbanizamos este barulho associando-o com o mundo vivente, ou seja, com o carro que produz tal ruído. Somos tomados pelas variáveis deste mundo, somos jogados neste mundo, somos seres já desde sempre envolvidos na hermenêutica da facticidade. Assim, Heidegger:

... põe em dúvida a idéia de um sujeito ideal, fala de um sujeito fantásticamente idealizado, fala de um eu puro, de uma consciência enquanto tal e diz que todo o apriorismo, quer dizer, todo o caráter transcendental que se quer afirmar como estes nomes, não tem fundamento se deixamos de considerar o apriorismo do Dasein, do ser-no-mundo ou o caráter a priori, o caráter primeiro da existência e do nosso modo

¹⁷ Aqui faço uma introdução na distinção da linguagem que Heidegger desenvolve ao longo de seu trabalho. Refiro-me ao desenvolvimento e não ao início de um pensamento, pois como diz André Duarte “os traços fundamentais da concepção heideggeriana madura da linguagem já se encontravam delineados em *Ser e Tempo*” (Duarte, 2005, p.1). Refiro-me especificamente à frase *a linguagem é a casa do ser*, quando o deslocamento da verdade vigora a partir da linguagem e não mais da compreensão do ser. Voltaremos a este conceito no próximo capítulo.

de ser-no-mundo. (STEIN, 2006, p.174)

Ao fazer a distinção entre ser simplesmente dado e o que se encontra e se dá na manualidade, Heidegger introduz ao mesmo tempo duas variáveis na cotidianidade: a pragmática (πράγματα) - aquilo com o que se lida na ocupação, e o *wozu* - aquilo para que se lida nesta ocupação.

As coisas que chegam ao nosso encontro (Begegnende), que de imediato vem ao nosso encontro, são de certa forma utilizadas espontaneamente, sem que necessariamente reflitamos sobre a coisa que utilizamos, muito menos sobre o próprio ato. O martelo é um utensílio que em sua manualidade nos permite realizar uma obra. Na lida (Umgang) com o mundo da ocupação, estamos cotidianamente manuseando as coisas sem a consciência das possibilidades deste utensílio. Somente de sua falta é que nos apercebemos de sua existência, pois tal utensílio fazia parte de um mundo pressuposto cujas referências nos remetem à sua utilidade. Pois bem, as coisas tal qual dispostas no mundo são organizadas e utilizadas a partir de uma realização a que se dispõe aquele que se utiliza de tal objeto. A referência à utilidade deste objeto não depende de categorias, mas é decorrente da lida, circunstancial e culturalmente atribuída pelo ente. Trata-se assim do reconhecimento, da familiaridade pré-existente em nossa concepção de mundo e das coisas no mundo:

Na familiaridade com o mundo, constitutiva da presença, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida expressamente quando a própria presença assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido de ser em geral. (HEIDEGGER, 2006, p.137)

As coisas simplesmente dadas (Vorhandensein) são apreendidas pelo Dasein em sua participação junto as coisas no mundo. Uma participação que acena para a ação deste ser no mundo tanto no sentido de construção histórica, realizada por este ser ativo, como também das influências sofridas desta histórica, em que o ser, já desde sempre, fora jogado.

A história em que o Dasein foi inserido é por sua vez uma história construída como um *processo* de realização pelo ser do ente. O absolutismo histórico, ou a história tomada como um projeto acabado obstrui a dinâmica possibilitada pela hermenêutica do ser. Onde há verdades eternas perde-se a diferença e com isto as variáveis decorrentes de uma hermenêutica originária. Assim, o ir às coisas elas mesmas propõe uma nova forma de interpretação, aquela em que se busca o desvelamento das coisas e não a organização do já dado, característica esta de uma hermenêutica da superfície. Como nos esclarece Stein:

Ela (a fenomenologia hermenêutica) pretende, com o método fenomenológico,

chegar a um desconhecido, isto é, não organizar o já conhecido como seria uma hermenêutica de superfície (...), além do chamado saber lógico-semântico, que pretende dar conta da realidade, existe uma outra alternativa metodológica que dê conta da realidade (no âmbito proposicional) não que organize ou reinterprete o universo lógico-semântico, num outro contexto, mas que realmente chegue **às coisas mesmas** (no âmbito operativo) onde com o método-semântico não chegamos. (STEIN, 2006, p.241)

As coisas situam-se, na analítica existencial, no campo fenomênico e hermenêutico. A tensão entre mundo *teórico e práxis* se desfaz mediante uma relação anterior a tais mundos. O ser-no-mundo não se cinde neste processo e em nenhum outro, o ser-com-o-outro remete não somente ao reconhecimento da facticidade, mas também à finitude tanto do ser quanto da história, pois toda a história que parte do Dasein está sujeita às condições de possibilidades, logo se faz refém de sua própria natureza, que é a de ser pelo ser do ente e somente por esta via:

Deste modo, torna-se claro que não podemos ir directamente até às próprias coisas; não porque ficássemos detidos no caminho, mas porque as determinações a que chegamos e que atribuímos às próprias coisas – espaço, tempo, o “isto” – se apresentam como determinações que não pertencem à própria coisa. (HEIDEGGER, 1987, p.35)

Porém, com esta leitura, Heidegger contrapõe-se à outra concepção de mundo ao do sujeito absoluto. Heidegger denuncia a impossibilidade de buscar a verdade a partir da lógica especulativa:

Para Hegel, a filosofia só está dada onde o pensar-se a si mesmo o saber absoluto é pura e simplesmente a própria realidade. Na lógica especulativa e como tal é que acontece a plena elevação do ser, no pensamento do espírito enquanto realidade absoluta. (HEIDEGGER, 2008, p.209)

Busca-se assim a coisalidade da coisa, os fundamentos em que são erigidos as verdades ditas sobre as coisas, ou seja, do que tomamos por representação, intuição e juízo. Com isto, Heidegger já nos adverte sobre o solo sem firmamento em que nos direcionamos, sobre o perigo de cairmos de um niilismo em que a verdade fundamentava-se no princípio de valores para um novo niilismo em que a vontade de poder é a matriz do ser.

Sendo assim, Heidegger parte, de certo modo, das condições espaço-temporais onde se encontram as coisas (die Sache), porém enquanto circunvisão (Umsicht), portanto pelas dimensões que disponibilizam o fenômeno, afastando-se conseqüentemente de pressupostos metafísicos. Ao exemplificar o giz como uma coisa que se encontra agora em nossa sala, Heidegger questiona a verdade da afirmação de que este giz esteja, de fato, agora no lugar em questão. Para que este agora, na determinação do giz que se encontra em nossa sala neste

momento, seja assegurada como verdade, escreve-se no quadro: “agora é meio dia”, porém, ao retornar à sala de aula na manhã seguinte, tal afirmação se torna falsa. O que se modifica é somente a afirmação do agora e do aqui e, portanto da coisa, mas o giz permanece sempre um “isto” (das Dinges). Portanto esta determinação pertence, apesar de tudo, à própria coisa, pertence à sua coisalidade (Dingheit). Mas a universalidade deste “isto” exige que seja determinada como o universal de cada caso.

Portanto, a fenomenologia assegura as mediações necessárias para Heidegger, pois ela afirma a multiplicidade dos elementos que se encontram no mundo fáctico. As pretensões epistêmicas (ciência) de certezas baseadas em representações de objeto (Gegenstand) cuja validade é determinada pela correlação entre pressupostos e objeto, ou seja, pela conformidade com as coisas, abandonam a questão principal da filosofia que é a questão do Ser. A questão do ser para Heidegger por sua vez é a questão da Verdade do ser. Uma Verdade que pensa a Essência do agir, uma verdade em que o pensamento não se subjeta à uma teoria de representações mas apresenta o vigor de ser na ação e esta por sua vez é possível na mundanidade.¹⁸

A característica do conceito de Pensamento como intuição é a sua *identidade* com o *objeto*. Em Platão o pensamento é a atividade do intelecto intuitivo, ou seja, do intelecto que é a visão direta do Inteligível (República, VI, 511 c). Para Aristóteles o pensamento identifica-se com o próprio inteligível em sua atividade (Metafísica, XII, 2, 1072 b 18 ss.). Tais concepções do pensamento serão refutadas por Heidegger na medida em que para este último a verdade se situa, poderíamos dizer, além do inteligível, isto é, na condição da mundanidade onde se encontra o Ser, um ser incondicionalmente histórico. Consequentemente, Heidegger amplia os domínios da “ontologia” metafísica, pois sua Ontologia fundamental procura retornar ao fundamento Essencial donde provém o pensamento da Verdade do ser:

[...] “a ontologia”, seja transcendental seja pré-crítica, está sujeita à crítica não por pensar o ser do ente e, assim, forçar o Ser no conceito, mas por não pensar a Verdade do Ser e assim desconhecer que há um pensamento mais rigoroso que o conceitual. (Heidegger, 2009, p.88).

Este *pensar mais rigoroso que o conceitual* é um pensar que transpassa as subjetivação e objetivação das coisas. O Dasein não é algo enquanto *Vorhandensein* (simplesmente dado) nem *Zuhandensein* (algo a ser usado), o Dasein é *Mit-Sein* (ser com). Esta inovação no

¹⁸ Neste momento gostaria de enfatizar que a Essência com letra maiúscula, de acordo com Emmanuel Carneiro Leão, refere-se “à estrutura em que vigora, i.é., desenvolve a força de seu vigor, o agir.” (HEIDEGGER, 2009, p.23) se afastando assim da definição de essência enquanto natureza e equidade.

pensamento filosófico daria um novo estatuto à ontologia e ao pensamento tradicional, pois o ser retomava a ser uma questão pontual, porém, deixava-se de lado a primazia de um pensamento solitário para o reconhecimento da intransponibilidade da inclusão do *ser-com-o-outro* concomitante com a condição do *Ser-aí*. Da mesma forma em que a cisão sujeito objeto era insustentável para Heidegger, a ontologia não poderia lançar mãos de alternativas que viessem a tapar a radicalidade da condição do *Dasein de ser-no-mundo coabitado*, pois ao mesmo tempo em que a analítica existencial favorece o *Dasein* mediante os entes em seu poder de decisão (*Entschlossenheit*), de cuidado (*Sorge*) e de abertura (*Erschlossenheit*), afirma também a radical finitude deste ser como *ser-para-a-morte* em detrimento da complacente finitude do saber, ganhando-se com isto a presença, a *physis* o pensar originário, perdendo-se a metafísica e todas suas matizações. Como nos diz Duarte:

Na analítica ontológica da existência, o outro deixa de ser apreendido como um “duplo do si mesmo” (*eine Dublette des Selbst*) - §26 para ser concebido como aquele “com” o qual já coexisti no mundo comum das ocupações e preocupações cotidianas, segundo o modo de ser da abertura que compreende o ser. (DUARTE In: Heidegger e o outro, 2002, p.163)¹⁹

O mundo em que o *Dasein* se encontra na lida, na *ocupação*, também não pode ser reduzido a uma História (*Historie*) em que se pretenda chegar às coisas elas mesmas, através da pretenciosa afirmação de um saber em que os fatos correspondem à afirmação “lógica” independente da própria historicidade de quem legitima esta história. O mundo não é simplesmente dado, desvinculado da circunvisão, o mundo não é um ente nem tão pouco o ser, ou seja, o mundo em Heidegger não se caracteriza como *res extensa* tal afirmação se aplica também ao ser do *Dasein*:

Descartes [...] apreende o ser da “presença”, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da *res extensa*, isto é, como substância. (HEIDEGGER, 2006, p.150)

Tal redução do ser da presença enquanto substância foi também proposta por Kant, pois o sujeito da consciência é assumido como o ser simplesmente dado (*Vorhandensein*). O mundo sensível de Kant proporciona, de certo modo, a abertura de uma esfera, que embora repouse nas certezas da intuição pura e formal²⁰, afirma o ser enquanto temporalidade,

¹⁹ O estar-com (*Mit-sein*) o outro, identificado no compartilhamento da linguagem, ideia esta demonstrada em 1927, torna-se o fio condutor do pensamento heideggeriano após a virada, embora como característica de seu filosofar, esta temática já fazia parte de seu ideário desde as preleções de Marburg. Esta questão será por nós retomada no segundo Capítulo.

²⁰ Como nos lembra Monique Hulshof em sua tese de doutoramento: “Em sua *Interpretação Fenomenológica da crítica da razão Pura*, Heidegger ressalta a importância de distinguir entre as formas da intuição (*intuição pura*)

espacialidade, enfim, enquanto existência; o sensível, o que é passível de verificação, corresponde à ordem das condições de conhecimento por estar na esfera do simplesmente dado (Vorhandensein), porém Kant não tematiza o ser dado deste ente, exemplificado em sua afirmação de que: “Pensamentos sem conteúdo são vazios e Intuição sem Conceitos é cega”. (Gedanken *ohne* Inhalt sind leer, *Anschaunungen ohne Begriffe* sind blind.) Podemos dizer que esta foi a via em que a *lida* com as coisas que são dadas ainda permanece estranha. A atribuição da verdade como correlação lida com as coisas enquanto coisas vigentes, sem considerar a abertura em que todas as coisas se encontram. Esta redução do vigor de ser a uma simples (bloß) substância, faz com que a abertura sequer seja reconhecida como constitutiva do Dasein, ou melhor dizendo, nem mesmo a abertura é condição de verdade. O que resta é apenas o conhecimento das coisas vigentes enquanto o que está imediatamente à mão:

Os mortais lidam sem cessar com a reunião recolhedora, que descobre e encobre. Lidam sem cessar com a reunião que clareia em sua vigência tudo o que vige. Eles se afastam, porém, da clareira, voltando-se somente para o vigente, voltando-se somente para o que encontram imediatamente, na lida cotidiana com tudo e cada um. (HEIDEGGER, 2008, p.248, grifo nosso)

1.5 A verdade – a “necessidade” da singularidade no logos de Heráclito, mas também na alethéia

Contra-pondo-se à tradição filosófica cujo pensamento consiste na afirmação de um saber determinado por conceitos que reduzem *as coisas que vem ao nosso encontro* a um mero objeto, Heidegger retorna aos pré-socráticos por identificar nesses pensadores a procedência de um logos que disponibiliza as coisas em sua unidade. Em suas preleções de 1925-1926, Heidegger definia o logos partindo da associação com duas outras palavras *φυσική* e *ἠθική* ao mesmo tempo em que estas palavras, por sua vez, são acompanhadas da *ἐπιστήμη*. Ou seja, os gregos para tratar da *ética, da physis ou da lógica* tinham como referência a episteme, privilegiando assim estas três modalidades do conhecimento tão caras à filosofia.

No início do§ 2 nas preleções de 1925-1926“Lógica- a questão da verdade” Heidegger nos esclarece que previamente para os gregos a ciência tinha como referência a

e da *intuição formal*. As formas da intuição (*intuição pura*) são apresentadas na exposição Metafísica da estética e, de acordo com Heidegger, consistem em *representações originárias*, não derivadas, portanto, da espontaneidade do entendimento. Essa exposição aponta, assim, para o caráter da sensibilidade enquanto receptividade originária em relação à atividade do entendimento. Já a *intuição formal*, pressuposta na exposição transcendental e retomada na dedução das categorias (B161), significa a forma da intuição enquanto determinada pelas formas do entendimento ou categorias.” (HULSHOF, 2011, p.35)

physis como a totalidade das coisas do mundo ou do cosmos, no sentido do que *está lá fora*, ou seja, animais, homens, estrelas etc., e não como uma disciplina particular. Esta divisão estabelecida pela escolástica helênica passa a tratar a *physis* e a ética como disciplinas que lidam com duas distintas esferas universais, sendo elas a do mundo e a dos seres humanos (*ethos*). A lógica se insere nesta perspectiva como a gramática, o que dará posteriormente os fundamentos para a linguística em uma circularidade que remete à descontextualização dos seres a partir do mundo, pois a cisão imposta pela diferenciação entre as disciplinas retira a condição prévia e ontológica de ser.

Kant por sua vez segue os passos dados por Platão e Aristóteles na divisão destas três ciências, porém nos adverte quanto uma única necessidade da inserção dos princípios para que seja *assegurada a completude de sua propriedade bem como a determinação correta de suas subdivisões*. (Kant, In.: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1998, p.387).

Assim vemos sendo construída a transformação do pensamento originário, pois anteriormente o logos era identificado com a presença, passando a ser o logos definido pelos princípios. Para Heidegger esta transformação é intrínseca à ciência tornando-se desnecessário o questionamento de seus fundamentos:

E quando Kant diz ser necessário incluir “somente” o princípio, deveríamos ter em mente que tal tarefa continua a ser um dos principais problemas filosóficos o qual ainda não foi respondido e quando chega-se a ela nota-se que não tem sido ainda claramente posta nem como um projeto nem como uma questão. (HEIDEGGER, 2010, p.4, tradução nossa)

A ontologia a que Heidegger se predispõe a destruir é aquela em que mesmo tendo reconhecida de forma *genuína a compreensão do fenômeno* (HEIDEGGER, 2003, p.9), se via ainda refém de sua própria maneira de questionar pelas coisas. Enquanto Kant suspeitava de que a questão do ser estava intrinsecamente relacionada com o tempo, obstruía sua concepção ao determiná-la como temporalidade (*Temporalität*), a qual, por sua vez, se diferenciava da temporalidade (*Zeitlichkeit*) de *Ser e Tempo*. A primeira temporalidade caracterizava-se pela situação do sujeito na somatória de “agoras”, ou seja, a temporalidade é vista como um ente, ela “é” (HEIDEGGER, 2006, p.413). Já para o segundo, o “agora” implica na inclusão do que foi e do que será. Consequentemente a temporalidade se temporaliza, havendo assim um fracionamento temporal mediante a totalidade do ser, que, por sua vez, é desde sempre finita. Heidegger nos exemplifica a condição da temporalidade do ser na seguinte forma - um fruto carrega em si sua condição de estar em um processo de amadurecimento. Ele não é um atributivo determinado pela sua gênese, sua condição é de ser e não-ser, ele está entre

momentos contudo ele é enquanto presença:

No amadurecimento, aquilo que ele ainda não é, de modo algum, se oferece como algo que se lhe ajunta, no sentido de algo que ainda-não é simplesmente dado...O ainda-não indica o próprio fruto em seu modo específico de ser...O ainda-não já está incluído em seu próprio ser, não como uma determinação arbitrária e sim como um constitutivo. Analogamente, a presença, enquanto ela é, *já é seu ainda-não*. (HEIDEGGER, 2006, p.318)

Porém, Heidegger havia identificado em Platão uma nova forma de apreensão do ser enquanto presença-agora, ou seja, a questão do ser é a questão da presença. Assim, Platão teria dado um passo a mais na ontologia ao questionar, por seus parâmetros, a questão do ser do ente bem como a questão do ser na presença. Contudo, as condições em que se deram o questionamento de Platão fariam parte de uma historicidade que iniciara a pergunta pelo ser, partindo de perspectivas que se afastavam das justificativas místicas afirmando o pensamento resultante da confrontação com outras formas de articulações. Platão teria com isto aberto novas condições de pensar o mundo através da presença, seu interesse pelo conhecimento justamente evitava novas formas de idealizações, inclusive, ontológica. Entretanto, a presença em Platão, segundo Heidegger, remetia à constância, o sempre permanente, dando subsídios aos constructos técnicos, feito este necessário à ciência, deixando-se assim de lado uma radicalidade ainda maior desta presença enquanto temporalidade e historicidade. Sendo assim, a presença para Platão não é a mesma de Heidegger. Platão não levou às últimas consequências o que estaria implicado em sua afirmação da *presença-agora*, pois para Heidegger a presença ao mesmo tempo em que transcende as restrições temporais, tem como condição irrefutável a sua própria temporalidade (*zeitlichkeit*).

Desta forma, a presença pode estar na verdade e na não-verdade, ou seja, ela pode estar revelada ou escondida; a verdade para os gregos enquanto *aletheia* é um esforço de desvelar o que permanece velado. Porém este desvelamento é um exercício que se dá na própria presença eliminando-se assim a idealização de uma forma mais pura de ser, ou da forma mais Bela de estar:

A palavra grega para “ser-verdade” *ἀληθεύειν* significa descobrir quando compreendida corretamente e literalmente (o sentido estrito da palavra), no sentido de desvelar alguma coisa, removendo o escondido de alguma coisa. (HEIDEGGER, 2010, p.110, tradução nossa)

Ao retomar o questionamento do ser partindo da análise do “Sofista” de Platão,²¹

²¹ As preleções de inverno de 1924 e 1925 resumidas na obra *Platão: “Sofista”* precedem as preleções da Lógica

Heidegger pretende abalar (stoß) os fundamentos que repousam no questionamento muitas vezes determinado pela evidência e pela apropriação. Em vez de tentar responder a pergunta do que é o ser tendo como referência as soluções e modelos baseados em protótipos morais ou culturais, a ontologia fundamental indaga-se pelo *como*, pelas possibilidades deste ser, dando um passo atrás e considerando a totalidade apreendida a partir do ser, por levar em consideração suas condições temporais e históricas. E é justamente neste contexto que se insere a verdade, pois o desvelamento do ente retira o questionamento de um âmbito metafísico colocando em seu lugar a presença e a vigência do porvir. Enquanto Aristóteles defendia a verdade como propriedade e ajuizamento, os gregos inicialmente a concebiam como *ἀλήθεια* o que proporcionaria a Heidegger uma via para confrontar-se com a verdade tal qual entendida pelo pensamento filosófico tardio.

A revelação do mundo pelo desencobrimento, pelo desvelamento, é uma forma de ser do Dasein e não do ente. As coisas que são desveladas perpassam a mundanidade e não os ideias desta mundanidade, situando-se temporalmente em relação ao mundo e ao ser do ente neste mundo. Esta colocação, este postar, é realizado pelo falar *Λέγειν*, ação esta de extrema importância para os gregos, conduzindo-nos à eminência da presença, encontrando-se, porém, em uma relação direta com os existenciais desenvolvidos em “Ser e Tempo”. No entanto, o que devemos destacar aqui é que o desvelamento de algo é efetivado pela fala; a presença tão importante para os gregos conferia não somente a preponderância de um *estar aí*, mas também imputava ao ser do ente a particularidade da “calculabilidade”, posteriormente transformada, o que levaria à redução do próprio mundo em que o Dasein habita. Trata-se da aproximação feita por Heidegger entre presença e calculação, entendendo-se este último como contar com alguma coisa e não como cálculo. Assim, Heidegger colocava ambas as formas “fala” e “cálculo”, como uma forma mais originária da apreensão de alguma coisa, ou seja, no lugar de fábulas Heidegger desvela o mundo finito e angustiada do ser-aí. Nada mais há que apenas o mundo habitado pelo Dasein em sua temporalidade, um mundo descrito através das lentes históricas em que se encontra o ser jogado. Assim podemos atribuir ao pensamento heideggeriano um certo pragmatismo, pois seu interesse reside na apreensão do ser-aí neste mundo, da verdade enquanto desvelamento das coisas dadas, afastando-se de qualquer objetivo moralista ou prescricionário²².

A definição de verdade enquanto Aletheia *ἀ-λήθεια* e *λογος*, partindo de Heráclito,

e a questão da verdade realizadas entre 1925 e 1926.

²² Falaremos sobre o pragmatismo no terceiro capítulo quando confrontarmos Rorty e Mark Okrent com o pensamento “ético” de Heidegger.

implica retomar o fio condutor do pensamento de Heidegger pela inserção dos questionamentos pré-socráticos, especificamente, em nosso trabalho, na figura deste filósofo de Éfeso, como veremos no próximo capítulo.

Para Heráclito, *logos* significa “agrupamento” (Sammlung) tanto no sentido de coletar quanto do que é coletado (Inwood, p.21), mas também quer dizer falar, dizer (*legein*). Este dizer não é, no entanto, um exercício dialético de argumentação, pois sua relevância consiste em deixar as coisas serem e não determinarem o que são através de uma intermediação. Tal como o verbo alemão *lassen* (permitir, deixar), *legein* é um deixar algo ser posto, permitir que algo se dê, o que acarreta na bifurcação do *pôr* com *o posto*, demonstrando, assim, que o *logos* partia da coisa colocada, da natureza, da *physis* contrapondo-se à concepção pós-socrática de *logos* como asserção e predicação. Mais tarde o *logos* teria novamente sofrido uma nova alteração ao ser traduzido para o latim como *ratio*, razão. No entanto, Heidegger não busca a justificação de um dado como presente-a-mão (Vorhand) e sim da presença enquanto condição de verdade.

Recuemos um pouco e retornemos nossa investigação ao momento em que repousa a verdade partindo das aporias afirmadas por Heidegger, e já anteriormente sugeridas por Nietzsche, da apropriação realizada pela filosofia tradicional sobre a verdade, o que nos leva à contraposição de verdade enquanto *Wahrheit* e verdade enquanto *a-lethéia*. Tal apropriação é denunciada por Heidegger como um desvio no rumo filosófico, configurada no predomínio da lógica, em detrimento do ser do ente. Uma lógica que abandonou o deixar-se mostrar, o comunicar, outrora vivenciado pelos gregos (λογος), por uma simples lógica da correção e da concordância:

Pertence, pois, ao λογος o descobrimento²³, ἀλήθεια. A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento “evidente” do uso terminológico de ἀλήθεια. (HEIDEGGER, 2006, p. 290)

Ao λογος pertence o desencobrimento e este por sua vez é desencobrimento que engloba a diferença ontológica, ou seja, a unidade na diferença. Um logos que priorize a consciência e as sistematizações é refratário à luz do fogo tal qual nos aponta Heráclito. O sentido (Sinn) enquanto conformação deixa de ver o significado mais originário do que anunciava Anaximandro, Parmênides e Heráclito em suas concepções de Φύσις. A *physis* para

²³ Desencobrimento em “Ser e Tempo” é *Unverborgenheit* e encobrimento *Verborgenheit*. *Entdecktheit* é também utilizada na mesma obra como revelar-se, tirar a coberta, particularmente como modo de ser das coisas dadas (Vorhandenheit) e da manualidade das coisas (Zuhandenheit), enquanto a manifestação autêntica do Dasein é a abertura (Erschlossenheit). Finalmente a verdade para Heidegger é *Unverborgenheit* ou *Entborgenheit*. (INWOOD, 1999, p.237)

tal pensamento englobava a totalidade em que se constituía o ente, ou seja, o caráter essencial de uma coisa tal qual o processo do qual se originou. (KAHN, 1994, p.201)

A *physis* originariamente concebida como aquilo que se mostra, mas ao mesmo tempo como aquilo em que ao se mostrar se retrai em si mesmo, passa a ser entendida como algo material a partir da tradução feita do grego para o latim na palavra “natura” perdendo-se assim o seu vigor-de-ser e de vir-a-ser. Esta redução do significado da palavra *physis* também demonstra a transformação que foi imposta pela apropriação dos pensamentos filosóficos que buscavam a compreensão das coisas a partir do ente e não a partir do ser deste ente. A transformação é radical e merece nossa atenção, pois adquirimos o hábito de entendermos as coisas pela imposição e legitimação seja ela científica, cultural ou ambas, dos conceitos desde sempre assumidos como verdades absolutas. E é justamente na contramão deste pensamento cristalizado e ideológico que a analítica existencial estabelece seu “primeiro motor”:

A *physis*, entendida como sair e brotar, pode-se experimentá-la em toda parte, assim, por exemplo, nos fenômenos celestes (nascer do sol), nas ondas do mar, no nascimento dos animais e dos homens do seio materno. Entretanto, *physis*, o vigor dominante que brota não se identifica com esses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à “natureza”. Tal sair e suster-se fora de se e em si mesmo (Dieses Aufgehen und In-sich-aus.sich-Hinausstehen) não se deve tomar por um fenômeno qualquer, que entre outros observamos no ente. **A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável.** (HEIDEGGER, 1999, p.45, grifo nosso)

O que é dado está em transformação, vige no entretempo, se dá e se conserva mas sempre e acima de tudo é um ser e não apenas o ente. Assim sendo, Heidegger afirma o Ser do ente e não a redução do ser ao ente como feita por uma ciência cujo propósito consiste em determinar a matéria e seus efeitos a partir de uma circularidade que se basta a si mesma. Porém, nem tão pouco a *physis* é reduzida ao fenômeno como aquilo que está na “natureza”; Heidegger desconstrói toda a tendência a sistematizações, inclusive a fenomenológica. Vejamos isto com mais cuidado.

O retorno ao pensamento originário dos gregos, o que em Heidegger indica outra forma de pensar a verdade, leva-nos à obstrução do advento da fenomenologia. Todavia, vamos resgatar pontualmente alguns aspectos da fenomenologia husserliana para o pensamento heideggeriano a partir de 1927, pois a demora na publicação de quase meio século da obra “Problemas Fundamentais da Fenomenologia” tinha suas razões.

1.6 Intencionalidade e ἐπιτοχή como referências ao entendimento puro

A fenomenologia representada pela modernidade na figura de Husserl, o qual por sua vez se inspirava parcialmente em Brentano²⁴ e Bolzano, já possibilitava e afirmava a verdade desvinculada do crivo das proposições. Husserl, claramente oposto ao pensamento positivista do século XIX, ressalta os aspectos mentais envolvidos na apreensão das coisas partindo de seu conceito de intencionalidade. O método fenomenológico tem como objetivo *a volta às coisas mesmas*, intermediado pela consciência subjetiva, enquanto a ciência buscava o isolamento do objeto partindo das determinações conceituais, o que nada mais são que meras sistematizações causais. Porém, Husserl insistia na epistemologia; o conhecimento seria a via encontrada para justificar, contextualizar e com isso restringir os fenômenos em sua particularidade. Assim a fenomenologia encontra-se em uma posição paradoxal, pois ao mesmo tempo em que se aproxima de uma forma mais originária da apreensão das coisas via fenômeno, permanece estagnada frente aos conteúdos intencionais:

Heidegger desenvolveu sua fenomenologia hermenêutica em oposição à fenomenologia transcendental husserliana. (...) Husserl oferece uma descrição do homem essencialmente como consciência com significados contidos em si mesmos, o qual chamava de conteúdo intencional. De acordo com Husserl, esse conteúdo mental fornece inteligibilidade a tudo o que as pessoas encontram. Heidegger contrapõe-se dizendo que há uma forma mais básica de intencionalidade do que aquela do sujeito individual suficiente em si direcionado no mundo pelos seus conteúdos mentais. (DREYFUS, 1991, p.2, tradução nossa)

Heidegger concebia a compreensão das coisas em sua *multiplicidade* a partir da historicidade, passando pela temporalidade até chegar à linguagem sem contudo prender-se a uma ontologia histórica. A história tratada aqui é aquela que é construída pelas antecipações da visão prévia, posição prévia e conceitos prévios. Sendo assim, o conceito husserliano de *epoche* ainda estaria favorecendo uma posição privilegiada da consciência, pois a suspensão é ainda resultado da crença do dualismo cartesiano.

Ao suspender o comportamento natural da consciência e procurar descrever os seus campos intencionais, Husserl não consegue escapar de toda e qualquer pressuposição e encontrar um âmbito transcendental puro, mas acaba por recair em uma absorção inopinada de uma conceptualidade tradicionalmente estabelecida. (CASANOVA, 2009, p.49)

Mas como podemos identificar na fenomenologia husserliana o que aproximava e ao mesmo

²⁴ Franz Brentano renovara o pensamento tanto da filosofia como da psicologia, pois incluiria os aspectos psicológicos, até então desprezados pela tradição, em um novo parâmetro diferente daquele imposto pela psiquiatria do século XIX. Tanto a teoria brentaniana da intencionalidade quanto o proposicionalismo de Bolzano forneciam a objetividade da qual carecia a filosofia de Husserl. Mesmo que Husserl tenha buscado validar um portador-de-verdade independente do sujeito lógico, ainda se via refém de um sujeito consciente, obstáculo este intransponível para Heidegger.

tempo o que afastava Heidegger de seu mentor? Retornemos a alguns conceitos que nos dão certa margem interpretativa. Para Husserl, as essências ou significações (noema) é o aspecto objetivo da experiência em que o objeto é apreendido pela percepção dos complexos predicados e dos modos de ser dados pela experiência. Ou seja, o objeto não é simplesmente uma coisa, há vários elementos que determinam a sua especificidade. Já os atos intencionais da consciência (noesis) são o aspecto subjetivo da vivência que visa apreender o objeto através dos atos de compreensão. (Abbagnano, 2006, p.834). Em outras palavras, a árvore percebida como iluminada, quebrada ou deformada caracteriza o *noema*, e o ato que possibilitou tal compreensão denomina-se *noesis*.

Husserl parte da redução fenomenológica denominada Epoché, colocando entre parênteses toda existência efetiva do mundo exterior. Enquanto para Husserl a redução fenomenológica é a correspondência entre consciência e objeto, para Heidegger a redução fenomenológica consiste na apreensão do ser deste ente levando em consideração o fenômeno em todas as suas possibilidades, inclusive a do velamento. Conferimos:

Para Husserl, a redução fenomenológica (...) é o método que conduz a visão fenomenológica (...) ao retorno à vida transcendental da consciência (...). Para nós a redução fenomenológica significa conduzir a visão fenomenológica ao retorno da apreensão do ser (...) para o *entendimento do ser do ente em seu desvelamento*. (HEIDEGGER, 1982, p.21, tradução e grifo nossos)

Com isto, entendemos que, ao mesmo tempo em que Heidegger se volta para a fenomenologia por ver uma via para a questão há muito esquecida pela filosofia - a questão do Ser, o filósofo resistia à concepção de intencionalidade por ver nela uma nova redução da questão do ser.

Observamos que esta interpretação é confirmada ao considerarmos que, já no início do *Sofista*, Heidegger ao mesmo tempo em que define a fenomenologia como aquilo que se mostra em si mesmo - φαίνόμενον, ressalta um elemento que iria conduzi-lo posteriormente a um novo filosofar. Já nas preleções de inverno de 24, 25 e 26, Heidegger acena para a hermenêutica fenomenológica ao retomar a significação dos termos λέγειν como o λόγος, pois ambos fundamentam-se na linguagem como unidade que apreende as coisas em uma totalidade avessa a determinações subjetivas decorrentes da consciência.

Destarte, o passo estava dado em direção à destruição da ontologia pela primazia imposta ao ser em prol da verdade. Destituía-se assim o psicologismo que subordinava o ser ao ente partindo das previsões empíricas, fato este denunciado pelas Investigações Lógicas:

Phenomena designa o ente enquanto eles mostram-se a si mesmos nas várias possibilidades de se tornarem descobertos (...) Este tipo de consideração (...) não é meramente um instrumento técnico, mas está vivo em cada trabalho filosófico original. Sendo assim, podemos aprender isto, precisamente pelas considerações simples e originais dos gregos. Na contemporaneidade, o modo fenomenológico de pensamento foi adotado explicitamente pela primeira vez por Husserl em suas Investigações Lógicas. (HEIDEGGER, 2003, p.6, tradução nossa)

Então temos a fenomenologia como um meio para tratarmos da questão do ser do ente, pois como visto anteriormente ela se refere ao fenômeno e não ao objeto tal qual realizado pelas ciências empíricas. Com isto, Husserl direcionava a questão do conhecimento para além dos mecanismos impostos por uma episteme regida por um saber que desconhece a totalidade dos elementos que está em jogo no processo de determinação da verdade. Contudo, Husserl ainda transitava nas vias do saber determinado pela consciência hegemônica pois a ela caberia o crivo da apreensão e validação dos fenômenos. A suspensão dos elementos naturais que se dão na consciência não leva a apreensão mais originária dos fenômenos pois Husserl recorria a relações causais para dar conta teoricamente do que se dá fenomenalmente. O psicologismo que Husserl refutava concisamente por partir sempre do subjetivismo e das relações causais acaba, de certa forma, mantendo uma certa aproximação com a sua fenomenologia pois permanece a insistência de que é possível que algo seja posto em suspensão e a partir disto se daria a investigação pura do objeto investigado.

Heidegger vai além da unilateralidade consciente incluindo as formas singulares de apreensão do fenômeno mediante a multiplicidade das formas desveladas pelo ser do ente enquanto linguagem. Desta maneira Heidegger afasta-se de determinismos sejam eles representacionais ou intencionais indo em direção à abertura do ser, condição que possibilitaria tratar da verdade pela historicidade vigente na dinâmica do ser do ente. Novamente o pensamento de Heidegger retorna aos pressupostos de um filosofar ainda livre dos critérios de ajuizamento.

1.7 Platão via Aristóteles, a obscuridade compartilhada com Heráclito?

Os gregos, os quais expuseram uma forma mais originária sobre a verdade, são representados enfaticamente por Heidegger, principalmente nas figuras de Parmênides e Heráclito. Talvez a opção de chegar a Platão, via Aristóteles, torne-se um recurso indispensável uma vez que este último explicitara o que já era implícito pelo anterior – a

primazia ontológica, embora Aristóteles²⁵ tenha permanecido preso às reduções da verdade enquanto *adequatio*. Esse primado ontológico identificado por Heidegger no pensamento platônico já era afirmado nas preleções do inverno de 1925:

O Sofista - e todo o diálogo - mostra Platão avançando nesta direção. Eles o mostram ultrapassando truísmos e chegando assim a um entendimento genuíno do fenômeno; ao mesmo tempo em que manifestam onde Platão parou e não pôde penetrar. (HEIDEGGER, 2003, p.9, tradução livre)

Heidegger opta por ler Platão através de Aristóteles alegando ser esta forma hermeneuticamente apropriada por ir do claro ao obscuro. Heidegger assume, assim, que Aristóteles compreendeu Platão e isto obviamente caracterizado como um recurso estilístico heideggeriano de servir-se de uma argumentação baseada na afirmação das teorias, mas com o intuito de realizar um novo exercício hermenêutico²⁶.

Doravante, o emprego da palavra *alethéia* como desvelamento e descobrimento, tanto em Platão quanto em Aristóteles, demonstravam a ênfase que ambos concebiam as formas de ser. Uma das primeiras aproximações que Heidegger faz entre Aristóteles e Platão diz respeito à verdade associada a formas de ser, deslocando assim o significado da essência enquanto modalidade do ser. Platão, ao dizer que a “alma põe-se por si mesma a caminho da verdade, em direção ao ente na medida em que eles estejam desmascarados (unverborgen)” (2006, p.16) *ἡ ἐπ’ ἀλήθειαν ὀρμωμένη φύχῃ* (Sofista, 228c1f), confere um novo estatuto às investigações sobre a verdade.

Portanto, a verdade como *alethéia* é um modo de ser do ente. Todavia, devemos considerar que a questão do *ser e não-ser*, levada a cabo por Parmênides, tal qual a solução platônica do *ser do não-ser*, esta por sua vez desenvolvida por Platão, fora recusada pelo estagirita. Seguindo a argumentação de Araújo Junior, Heidegger se beneficia de Aristóteles como o fio condutor da leitura de Platão, por ter obtido destes elementos fundamentais para sua ontologia existencial, por meio de suas análises mediante o ser-no-mundo, λόγος ou ἀληθεύειν:

(...) o pensamento de Aristóteles era imprescindível para Heidegger, como mediador

²⁵ Não temos como objetivo restringir a definição de verdade na filosofia heideggeriana a partir da auto-compreensão do Dasein enquanto ser-no-mundo. A verdade é abertura (Erschlossenheit) não somente do Dasein como presença, mas também da abertura como possibilidade originária para o evento não somente da linguagem, mas também da obra de arte.

²⁶ As críticas a Heidegger quanto à sua interpretação de Platão não se resumem a uma questão etimológica como feito por Friedländer, ela engloba a opinião dos próprios platonistas. Vejamos: “(...)Heidegger, ao eleger o pensamento de Aristóteles como fio condutor para investigar os diálogos platônicos, parece, por um lado, desconsiderar o contexto histórico a partir do qual Platão escreveu seus diálogos e, resultante desse fato, veremos um encobrimento de algumas diferenças essenciais entre o pensamento de Platão e Aristóteles.” (ARAÚJO JR., 2007, p.33)

para a leitura do diálogo platônico, pelo fato de nele encontrarmos desenvolvidos esses conceitos que serão fundamentais na sua obra *Ser e Tempo*. (ARAÚJO, 2007, p.41)

A ambiguidade passa a ser de ordem da verdade, porém ainda como presença (Dasein) no encobrimento e desencobrimento; já a “certeza” passa a ser em Heidegger de ordem da presença. Os sofistas, ao exercerem a arte da retórica, tinham como certeza apenas a *forma* de como o discurso seria deliberado. A substância, a verdade, e outras tantas alternativas para a pretensa fundamentação do solo em que repousamos, são descartadas pelos sofistas.

A noção de que os sofistas e os oradores eram os mesmos é, segundo Heidegger, reivindicada por Platão e confirmada por Aristóteles. A problemática dá-se sobretudo porque, para Platão, os sofistas são aqueles que *aparecem com o que, são semblantes para que*, no que ao fim e ao cabo, acabaria relegando-os a simulacros. Os sofistas eram pagos com o intuito de que seus alunos pudessem falar bem. Seu sucesso limitava-se ao domínio de uma retórica convincente, construída para a satisfação da demanda de um povo o qual zelava por sua formação (παιδεία).²⁷ Para Platão: “Os sofistas parecem ser e pretendem ser discípulos em todos os aspectos, aqueles os quais sabem e entendem (...), mas de fato eles não são.”²⁸

A *forma* para os sofistas em nada remete a uma essência, ela passa a estar em consonância com a linguagem cujo objetivo é simplesmente a persuasão. Os sofistas eram itinerantes, estrangeiros que não tinham como modo de vida a defesa de verdades eternas. Seu mundo circunscrevia-se na confrontação com a diferença, eximindo-se, portanto, de reivindicações ideológicas, seja de ordem da política, seja de religião. Heidegger nos aponta assim para uma nova prioridade, seja a da linguagem, uma linguagem na qual os sofistas tinham destituída de conteúdos substantivos. Sua condição de estrangeiro remetia a um desraizamento e conseqüentemente a um *esvaziamento* de conteúdos. A linguagem por si só revelava o mundo, um mundo indeterminado porém um mundo primordialmente presente.

Sendo assim, e por isso mesmo, a linguagem dos sofistas não tinha como propósito o descobrimento de qualquer espécie de verdade. O acesso ao mundo pela linguagem, legado pelos sofistas, não presidia de referências, a linguagem permanecia no *vazio* de sua existência:

Os sofistas não tem a verdade (ἀλήθεια), ou seja, sua fala não descobre as coisas, ao contrário, os sofistas se movem em uma δοξαστική (...) em um conhecer o qual é

²⁷ O termo “Paidéia” usada neste contexto por Heidegger certamente limita toda a abrangência da Paidéia na formação dos gregos. Não cabe aqui no entanto detalharmos uma provável aproximação que Heidegger pretende entre a *Bildung* alemã e a δεινότης, deixamos no entanto seu significado que na tragédia grega pressupõe o caráter perigoso do poder (Macht).

²⁸ “they seem to be and they pretend to be disciples in every respect, ones who know and understand (...) in fact they are not.” (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2003-b, p. 152)

somente δοξαστική²⁹

Assim vemos que dualismos como conhecimento/opinião, aparência/essência, dão o início às críticas ressaltadas em “Ser e Tempo”, o que outrora já fora investigado em Platão, “Sofista”. O *mundo das ideias*, identificada com a *physis*, acabaria determinando uma forma estática de ser. A verdade perderia sua característica de ser enquanto movimento; a temporalidade que outrora vinculava ser e conteúdos históricos, definindo-se assim um aspecto dinâmica do ser, transforma-se em um mero pano de fundo, onde as asserções, baseadas doravante em certezas atemporais, relegaria o mundo, ao passo que para Heidegger só podemos considerar a verdade a partir do mundo. Como nos lembra Stein:

O filósofo confronta Aristóteles e Platão através da questão de trazermos os conceitos de volta, do mundo das ideias para o mundo sublunar. É nesta situação, aqui embaixo, que temos que encontrar uma relação com a verdade, um logos próprio. (STEIN, 2004, p.29)

O mundo sublunar não é um mundo de certezas e garantias. A verdade está em direta dependência com o mundo que por sua vez depende do ser aí. Se podemos falar de uma unidade em Heidegger ela certamente não nos leva a cisões de mundos. A cisão entre mundo sensível e mundo suprassensível levou à marginalização do ser; a metafísica³⁰ não recupera o mundo nem tão pouco o ser. Porém, o encaminhamento da filosofia em direção ao niilismo também não é a via que baniria a metafísica. Para Heidegger, Nietzsche permaneceu como o último metafísico, mesmo que este tenha combatido o dualismo mundo sensível x mundo inteligível. Como nos diz Stein:

Não há como escapar do dualismo da metafísica que nos vem de Platão. Mesmo que fiquemos com um dos lados do dualismo, ainda somos determinados por Platão (...) a metafísica de Nietzsche termina sendo vista por Heidegger ainda como uma consequência do platonismo, mesmo que Nietzsche afirme o eterno retorno do mesmo, a morte de Deus, a vontade de poder e o além homem. (STEIN, *ibid.*, p. 28)

A análise de Heidegger no Sofista sobre a linguagem tem como um dos elementos

²⁹ The sophists do not have ἀλήθεια, i.e., their speaking does not disclose the things, but, instead, the sophists move in a δοξαστική (...), in a knowing which is only δοξαστική. (HEIDEGGER, 2003-b, p. 152, tradução nossa)

³⁰ Em sua tese de doutoramento, Casado identifica diferentes ênfases dadas à interpretação de Platão ao longo do pensamento heideggeriano. Em “Ser e Tempo”, Heidegger enfatizara o aspecto ontológico e fático do pensamento platônico. Já num segundo momento (que no caso seria precedente a “Ser e Tempo”), Heidegger destacaria o pensar representativo de Platão bem como a Metafísica. Logo em seguida viria um Platão suspeito do ser e responsável pelo pensamento mais triste do pensamento ocidental. (CASADO, 2008, p.17) Como neste capítulo enfatizamos questões fundamentais da verdade em um suposto primeiro Heidegger, nos orientamos como havia dito na Introdução a partir de Ser e Tempo, ou seja, da diferença ontológica. Sendo assim, a introdução de determinados termos identificados por Casado, partindo de uma questão enfática e não cronológica, justifica-se na medida em que a verdade é decorrente (em 1927) das obras aqui indicadas, as quais são Sofista: Platão, Lógica e “Ser e Tempo”.

primordiais a crítica da dialética quando o horizonte em que se encontra a verdade acaba sendo transportada para o mundo da *τέχνη*. Assim sendo, o empenho da análise do que é *ser* um sofista é confiscada por Platão como uma questão de conhecimento, de *know-how* e esta por sua vez encontra-se em dependência com o *ver a verdade*.

O desencobrimento do ser a partir da dialética parte do pressuposto de que através de sua efetivação, através de uma orientação em direção à visão da verdade, a retórica poderia ser favoravelmente aceita por Platão. O *ver a verdade* precede a técnica utilizada pela retórica. Em uma atitude mais positiva de Platão, feita por Heidegger em *Fédro*, (se comparada às considerações de *Górgias* no que diz respeito à retórica), Platão credita aos sofistas certo favorecimento, se e somente se, a verdade partir de uma verdade fundamental que é *a ideia do bem*.

Quando falamos anteriormente da unidade em Heidegger, referimo-nos ao Dasein o que implica em falarmos também das multiplicidades das coisas. A permanência de algo, em nosso caso o Dasein, despreza a entificação da *ἰδέα* como uma *única espécie intuível*, ao mesmo tempo em que desconsidera *a teoria da substância* na qual retira das duas determinações, unidade e valor, o *primado ontológico proveniente de Platão*.

Mas como poderemos reconhecer a multiplicidade das coisas se não partindo do início, daquele sugerido por Heidegger, o retorno a um pensamento mais originário. Em um dos diálogos de Platão teremos claramente manifesta a crítica deste para com os sofistas. Tal crítica não se restringe somente a um dos diálogos, Platão se reportaria à apologética *multiplicidade* também na República, quando Platão confere aos filósofos a capacidade de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, enquanto aqueles que não o são, se perdem no que é múltiplo e variável. (Livro VI, 484^a)

Temos também em Crátilo a crítica de Platão quanto à concepção linguística dos sofistas, mas será para a figura de Crátilo que serão particularmente direcionados os argumentos que se baseavam na multiplicidade das coisas. Crátilo radicalizara já o que seu mestre Heráclito havia dito, pois para o primeiro não se toma banho mais de uma vez no mesmo rio. Como nos afirma Macedo:

se o mundo é heraclitiano (no sentido apresentado por Crátilo), então nada se pode dizer de verdadeiro e, conseqüentemente o filósofo deve se calar (MACEDO, D.D. *Platão e Crátilo: do ónoma ao logos*, 1998, p.50)

Neste primeiro momento, tem-se a justificativa de Platão de creditar ao sensível sua validade devida. Há para Platão o sensível, há assim a determinação de um algo que nos é

dado. A radicalidade de Crátilo consiste, segundo Platão, na impossibilidade de algo ser fixado. Esta impossibilidade levaria também a impossibilidade na noção de linguagem. A linguagem, enquanto *logos*, só é possível porque os entes podem ser fixados de alguma forma. Porém, o desdobramento de tal situação está na proposta de Crátilo de que *a linguagem* enquanto uma identidade radical entre o objeto e o *logos* é *inviável*.

Porém, veremos que para Heidegger a multiplicidade, ou seja, as variações, não obstruem a verdade, pois o Dasein é um ser que está na verdade e na não verdade. A multiplicidade do sensível é devolvida a ela própria, sem recorrer-se a intermediações exclusivas. Heidegger com isto aproximara o *logos* enquanto linguagem da concepção aristotélica afastando-se, assim, das intermediações e legitimações platônicas decorrentes da ideia, sem, no entanto, retornar a conceitos, cuja etimologia remete a algo que permanece (*estância*) "sob" outra (*sub-*), ou seja, para a ousia.

A separação do mundo inteligível e mundo sensível anuncia estâncias de um conhecimento o qual retiraria das coisas a sua própria possibilidade e autonomia. Veremos no próximo capítulo que Heidegger enfatiza o *logos* de Heráclito enquanto linguagem e esta linguagem enquanto "identidade". O próprio *logos* está inserido no mundo que nomeia, ele sofre influências deste mundo, ele é, somente, a partir do mundo e não a partir de uma entidade suprema. O apelo de Heidegger pela unidade na linguagem é a denúncia de um mundo em que, outrora partidário de uma ontologia, passa a ser um mundo regido pela ideologia de um mundo das ideias do bem. Sobre a unidade da multiplicidade:

Heráclito não toma³¹ *ta onta* enquanto a multiplicidade do que é, mas sim pensa que há uma unidade e uniformidade para o que é. Ele descobre *to on*, o que é como totalidade. Apesar de toda diversidade aparente das coisas, há uma igualdade à multiplicidade, o que os torna "um". (WHITE, Carol. 2007. Heidegger and the Greeks in: A Companion to Heidegger, p.127, tradução nossa)

1.8 Nietzsche, niilismo e a metafísica: matizações de um pensamento

Heidegger também desconfiaria dos caminhos de um niilismo entalhado por Nietzsche. A vontade de poder, subjetivamente concebida, determina uma generalização da condição de ser em que os valores intrínsecos em toda e qualquer forma de ser desviabilizaria as referências buscadas por Heidegger.

Teremos então dois momentos fundamentais na interpretação de Heidegger, no qual

³¹ No original é usada a palavra "ver". Optamos por "tomar", evitando assim possíveis digressões sobre a "visão", o que neste contexto poderia comprometer a especificidade referida pela autora.

niilismo e transvaloração de todos os valores se interconectam. O primeiro momento seria aquele no qual Nietzsche defende que toda a filosofia desde Platão é uma metafísica dos valores, tudo é medido a partir de um ideal. Destarte, tudo se resume ao poder, e, ao fazê-lo, Nietzsche não deixaria alternativas a não ser a de um ideal que incansavelmente perseguiria a transvaloração de todos os valores. Esse segundo momento, no entanto, exige que pensemos, segundo este filósofo, de que do passado até a modernidade houve a decadência de todos os valores, sua proposta então é buscar novos valores. Não obstante, cabe notarmos que Heidegger reconhece a instauração de novos valores como resultante do niilismo, conferindo assim uma forma peculiar:

(...) a desvalorização dos valores supremos até aqui não significa uma perda apenas relativa de sua validade. Ao contrário, a “desvalorização é a revolução plena dos valores até aqui”. Essa revolução implica a necessidade incondicionada da instauração de novos valores. (HEIDEGGER, 2007, p.210)

No entanto, esta busca de novos valores, ao mesmo tempo em que repudia os valores pretéritos, continua a ser ela própria o estigma de uma metafísica. A decadência dos valores é superada pela introdução de novos valores. Heidegger chama a isto de “niilismo incompleto” e diz que a substituição destes valores se caracteriza pelo reconhecimento da impossibilidade de que tais valores sejam de fato atingíveis. Os valores supremos como o belo, o bom, e todos os ideais supra-sensíveis serão substituídos por outros valores, o “cristianismo originário” passa a ser substituído pelo comunismo, a música wagneriana substitui a “cristandade”.

Entretanto, Heidegger nos chama atenção para outra forma de niilismo chamado “niilismo extremo”. Este por sua vez será subdivido em niilismo extremo “passivo” e “ativo”. Enquanto o niilismo extremo passivo reconhece a decadência dos valores supremos e nada faz a este respeito, o niilismo extremo ativo *cria espaço para a nova instauração de valores*. Há neste niilismo extremo o reconhecimento da impossibilidade de realização de valores supremos, tais como entendidos até a modernidade, o que levaria a uma dupla negação: a do mundo como ele é e a do mundo como deveria ser. Em Nietzsche:

Um niilista é o homem que, sobre o mundo tal como ele é, pronuncia o julgamento do que ele não deveria ser e, sobre o mundo tal como ele deveria ser, o julgamento que ele não existe? (HEIDEGGER, 2007, p.213 extraído de A vontade de poder, n.585 A)

Somente através deste duplo reconhecimento negativo é que o novo irá aparecer a partir de si mesmo, pois no lugar do além-mundo surge o mundo nas suas possibilidades desmistificadas. A diferença entre o niilismo extremo ativo e passivo se acentua no fato de

que a condenação deste mundo de incertezas e transformações afirma o mundo no qual fincamos nosso pé em detrimento do mundo sublunar. Só é mesmo este mundo que nos resta, porém, ao invés de nos lastimarmos ou permanecermos estagnados mediante tais incertezas, Nietzsche vê uma nova saída, o que ele chamaria de “nihilismo extático”. Esta saída levaria ao agir transformador, à revolução por uma nova ordem, na qual a *vontade de poder*³² passa a ser o *fundamento e medida de todas as coisas* o que implicaria na desmistificação tanto do mundo das ideais quanto do mundo das representações.

Vale a pena nos demorarmos na aproximação entre *vontade de poder e medida* feita por Heidegger. Podemos percorrer duas vias nesta afirmação. A primeira seria de justificarmos o poder como algo que Nietzsche teria libertado das concepções moralistas. Ao homem tudo cabe, tudo vale, mesmo porque *Deus está morto*. Com isto, Nietzsche teria encontrado uma fonte apaziguadora para a destruição metafísica. De outra forma, podemos pensar a potência como uma forma de energia, que, por sua própria natureza, está sempre em movimento, tal fluidez proporcionaria novas manifestações (até aqui ainda estamos com Nietzsche). Porém, tal potência é atingida também por forças propulsoras, pois tudo que há está em transformação. Nada se furta à dinâmica no campo existencial, ela é aleatória, mas o emprego do verbo ser abre novas perspectivas neste campo de contraposições (*Auseinandersetzung*). Heidegger quer justamente arrancar esta perspectiva de poder (*Macht*), de controle, de domínio, esta, por sua vez, amparada por perspectivas subjetivas, dogmáticas ou solipsistas. Como nos diz Kaufmann³³, ou não há realmente vontade ou a vontade é realmente uma ficção. Heidegger quer realmente devolver a vida uma nova possibilidade que ao mesmo tempo a destituiria de um único aspecto de realização, de vitalidade, havendo assim um esvaziamento de “poder”. A vida é finita, há limites mediante a multiplicidade, tal reconhecimento proporcionaria falarmos da vida de uma forma mais originária, desvelada e aqui encontramos também a *palavra*, porém, enquanto linguagem, enquanto *λογος* e desencobrimento.

Assim, Heidegger traria o originário deste ser partindo também da existência e incluindo, nesta existência, alternativas positivas ou negativas. A decadência da presença

³² A vontade de poder seria uma contraposição no qual encontram-se forças em permanente conflito. Com tal definição, Paschoal tece uma crítica a Heidegger por entender que este último afirmara uma unidade a qual visava uma autossuperação essencial. A consequência da suposta interpretação levaria à desconsideração do significado da vontade de poder em Nietzsche onde “*é, só encontra uma unidade enquanto palavra*”. (PASCHOAL, 2009, p.51)

³³ Kaufmann reconhece inúmeros problemas sobre a vontade de poder tanto do ponto de vista do conhecimento como quanto da coerência de tal pensamento frente todo o pensamento nietzschiano. Maiores informações ver: NIETZSCHE, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1974.

(Verfallen), por outro lado, não é vista pela analítica existencial como uma condição do ser no que isto implique uma atribuição diferenciadora ao instinto de rebanho. Ao contrário, para todo e qualquer Dasein, sejam estes meros integrantes do rebanho, ou afortunados aristocratas assaltados pelo espírito dionisíaco, todos estão convocados a lutar e arrancar o que insiste em permanecer encoberto; para a analítica existencial a questão repousa nas condições de possibilidade do ser. De tal modo, Heidegger não insistiria em novas aspirações quixoteanas as quais retornam aos velhos parâmetros metafísicos, ao contrário, nos clama para que levemos a sério as possibilidades deste ser pela sua condição de decisão. (Entschlossenheit)

No entanto, devemos atentar a um possível favorecimento do filósofo do eterno retorno quanto à transformação criativa do caótico ao estável, em permanecer em pé no momento da decisão. Por outra via, Heidegger não se limita a uma temporalidade que objetive apenas o presente e o passado no que seria a afirmação de uma subjetividade em detrimento da singularidade. Como visto anteriormente, o Dasein como abertura, ou decisão (Entschlossenheit)³⁴, resgata não somente o presente por sua própria condição de ser, mas também o passado e o futuro. Assim:

Em “Ser e Tempo” o Dasein resolutivo³⁵ não está ocupado somente com o presente; ele “corre a frente” para sua própria morte e “repete” ou “recupera” o passado. Sendo assim a Augenblick, diferenciando-se do presente inautêntico, é explicitamente a intersecção entre o passado e o futuro. (Inwood, 1999, p.187, tradução nossa)

O Dasein, em sua condição de ser-jogado no mundo, depara-se com a multiplicidade do mundo fáctico. As coisas, tal qual são dadas, no entanto, habitam o mundo da impessoalidade; o Dasein sempre tende a permanecer encoberto e deixar as coisas encobertas, na recorrente tentativa de evitar a condição finita de seu ser representada pela morte. A angústia, resultante da condição radical de ser-para-morte, poderá levar a caminhos que, embora confluam para a finitude, por outro lado, situam o Dasein de uma maneira mais autêntica, nesta relação tripartite: presente, passado e futuro. Na singularidade da decisão, o Dasein confronta-se com o seu caráter próprio enquanto poder-ser, permitindo assim uma liberdade que o situa na transposição de si mesmo e não na transvaloração de todos os valores. Mesmo porque, Heidegger nos adverte que a cada revolução destruidora, novos valores serão erigidos, melhor mesmo nos haveremos com a simplicidade de nossa condição finita em um mundo desencantado do que acreditarmos no advento de um nova proposta metafísica.

³⁴ Optamos por não adentrar na especificidade da decisão de “Ser e tempo” e no *Beiträge zur Philosophie* por nos desviar da temática abordada.

³⁵ Na versão original o prefixo *ent* indica oposição, portanto a palavra *entschlossen* é o particípio perfeito e *Entschluss* é decisão em sua forma substantivada.

Heidegger, ao buscar nos fundamentos ontológicos uma forma mais originária da questão que há muito nos aflige – a questão do ser, aproxima alguns conceitos que são essenciais para que vejamos o ser de uma forma mais temporal e menos epocal. A responsabilidade, a angústia e a culpa se entrelaçam no mundo contingente. O ser jogado traz consigo uma dívida que é resultante de sua condição de ser neste mundo. Este Dasein enquanto incompletude acentua a verdade buscada desde sempre na filosofia, encontrada em Heidegger enquanto possibilidade de ser. Uma verdade que não é nada mais que a sua circunstância de ser um ser em falta. Partindo da concepção de Heidegger de que *a decisão é o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se com vistas ao próprio ser culpado* (Heidegger, §74, p.506), Casanova nos esclarece que a culpa aqui é:

... pensada como débito, como a incompletude originária do ser-aí enquanto poder-ser e com a impossibilidade de suprir de uma vez por todas em algum momento essa incompletude. Nesse contexto, ser culpado é ter de assumir a responsabilidade pela necessidade de pagar uma dívida que cada ser-aí tem para consigo mesmo, uma dívida que marca o sentido mesmo da noção ontológica de cuidado. Como de início e na maioria das vezes, porém, o ser-aí se desonera dessa responsabilidade ao entregar ao mundo a tutela sobre o seu poder-ser. (2009, p.136)

A facticidade do mundo em que nos encontramos jogados nos situa em um horizonte em que a hermenêutica torna-se incontornável. Um mundo onde multiplicidade e singularidade são condições irrevogáveis para se compreender a hermenêutica ontológica, uma hermenêutica que reconhece ambas – multiplicidade e singularidade – como integrantes deste mundo fático, ao mesmo tempo em que desautoriza interpretações tutelares da consciência da presença. Assim sendo, a investigação sobre as condições de possibilidades deste ser nos reconduz à crítica ao mundo bipartido, onde a verdade é legitimada por um saber. Heidegger se interessa então, pelo “como” hermenêutico e não pelo “como” apofântico do discurso, em outras palavras, sua intenção é a de liberar a lógica da gramática.

A objetividade de uma lógica que determina as representações como possibilidades a partir da inter-relação entre experiência e conteúdo, acaba transformando a lógica (*λογια*) em uma fonte de certezas e permanência. Esta representatividade é *a essência da objetividade, e esta, a essência do ser*. A partir disto, o ser do ente é posto de lado, vigorando na modernidade o ente, que por sua vez, passa a ser determinado pelas categorias aristotélicas. Mas tanta certeza assim se faz necessária devido à garantia que se pretende ter encontrado no conhecimento dos entes. Essa certeza parte da objetividade das coisas que estão contrapostas em nossa frente (Gegenstand), conceito este já presente na Crítica da Razão Pura. *O objeto que está contraposto* terá sua identidade determinada pela garantia resultante da poderosa

capacidade representativa que segue os princípios da ideia de Platão. Ele passa pela certeza do conhecimento de Descartes e sofre certo abalo em Kant pela restrição imposta por este último na capacidade finita de conhecimento, embora mesmo contra a razão pura mantenha-se fiel a uma sistematização e uma asséptica objetividade. De qualquer forma, mantém-se a particularidade do predomínio das garantias mediante as incertezas e a mobilidade do ser. As categorias, ao pretenderem disponibilizar para o conhecimento um solo verificável do ente enquanto objeto e, com isto, pretenderem ter se afastado das justificativas provenientes do Bom, do Belo e do Imóvel, esquecem-se de questionar os fundamentos onde escora sua verdade. Kant ampliaria a perspectiva de um *ego cogito* ao pensar a possibilidade do ser, sem no entanto pensar o ser como valor.

Heidegger se preocupa com a apropriação feita pela filosofia do ente como objetividade, como um acesso direto e certo sobre o que é dado. Esta certeza e este valor remetem ambos a um componente neste processo objetivante que Nietzsche viria a expor; a *condição de possibilidade* passa a ser substituída pelo nome de valor.³⁶ Temos duas questões denunciadas por Nietzsche e reforçadas por Heidegger: a condição de possibilidade como verdade e esta verdade como valor e ambas partindo da subjetividade. Vejamos:

[...] a subjetividade não se tornou apenas fundamento de determinação para o ente enquanto objetividade e enquanto o caráter daquilo que se encontra contraposto, mas também se tornou ao mesmo tempo o fundamento essencial do ente em sua realidade efetiva. (HEIDEGGER, 2007, p.178)

Movemo-nos em meio a estas certezas determinadas pelo conhecimento. Além do mais, partimos destes valores ao nos referirmos a coisas conhecidas, tomando-as como modos explicativos, o que levaria à conjunção da objetivação e da subjetividade - uma subjetividade que, para a fenomenologia hermenêutica, permanece como cristalização do sujeito-saber.

A subjetivação é consequência de um pensamento que partira inicialmente da presença permanente, chegando à certeza do cogito. Em seguida, Kant imporá limites ao conhecimento, mantendo-se ainda assim na órbita do sujeito da representação. Em Hegel, a subjetividade é maximizada mediante as mediações do eu absoluto, e em Nietzsche o sujeito protagonizaria a luta de forças incontroláveis que iriam além da razão. Todavia, o esforço de superar a cisão entre mundo sensível e suprassensível acaba se encaminhando a referências subjetivas, pois a vontade de poder baseia-se na centralização deste sujeito referencial. Embora a vontade de poder tenha se libertado de um racionalismo asséptico e

³⁶ No Capítulo 3 desenvolveremos a abordagem feita por Heidegger na confrontação entre querer como *Vermögen* e querer enquanto *Willen* em dois momentos do seu pensamento, em “Ser e Tempo” e nas “Cartas ao Humanismo”.

idealista, ela manteve-se refém de sua própria existência. Mais uma vez a filosofia se deparava com a arbitrária magnificência de um pensamento que repudiava o determinismo estabelecido pela razão passando a deliberar para a vontade de poder uma forma de autossuperação da subjetividade que antes de querer o que quer que seja, precisa primeiro querer a si mesma. Portanto, (...) a vontade de poder continua ligada à subjetividade moderna, na medida que eleva o primário originário da vontade ao seu ápice extremo. (CASANOVA, 2009, p.219)

A interpretação heideggeriana da *vontade de poder* ao mesmo tempo em que favorece as denúncias da marginalização do ser frente a ideologias, racionalismo e subjetivismo, se opõe à *vontade incondicionada* que não obedece a mais nada a não ser a si mesma. A própria condição de ser do ente na totalidade é subjugada à vontade de poder. As consequências de tal imposição levariam a um relativismo em que o poder decisório é transferido da razão para a vontade de poder que em si própria garantiria sua manutenção. Tal circularidade é uma forma de mecanização e redução das condições de possibilidades. Heidegger veria então, uma nova forma de normatividade nesta mecanização. O ser é reduzido em sua condição tornando-se o resultado da correspondência de atributos provenientes da vontade de poder. Com isto, a produção vem representar justamente a incessante demanda do querer, relegando-se assim ao esquecimento da totalidade do ser, mas no fortalecimento da funcionalidade deste ser.

As condições de possibilidade para a hermenêutica do Dasein propõe por outro lado um *esvaziamento da significância*. Isto devido ao fato de que Heidegger realmente leva a sério o ser-no-mundo. As influências sofridas pelo Dasein no mundo fáctico não são a-históricas, não são tão pouco uma pretensa transvaloração de todos os valores. O esvaziamento de significância é realizado através da condição de abertura do ser. Uma abertura que favorece a singularidade do ser e não a subjetividade, o que nos leva a tomar a multiplicidade como afirmação do ser. A relatividade não necessariamente seria a via buscada por Heidegger na sofística.

1.9 Sofistas e Parmênides: unidade e multiplicidade exatamente nesta ordem

O homem como medida de todas as coisas oferece nuances interpretativas de acordo com a ênfase dada ao emprego de cada palavra. Se em um exercício hermenêutico enfatizarmos a palavra “homem”, caímos em um *antropocentrismo* avesso ao ideário heideggeriano. Por outro lado, ao escolhermos a *medida* nos entregamos à dogmática

avaliação e objetivação avessa aos propósitos do sofista de Abdera, porém, no caminho que aproximaria Heidegger de Nietzsche. E, por fim, podemos nos render à rotulação clássica que toma a proposição de Protágoras como relativista, o que pensamos não ser a via que substancialize seu pensamento. Protágoras já teria percorrido os caminhos da filosofia que buscava a compreensão através da *physis* feita pelos Milésios. Anaximandro se propunha, bem como Tales e Anaxímenes, a fugir das explicações míticas dos fenômenos naturais. A natureza passaria a ser investigada partindo da observação dos fenômenos dados, afastando-se com isto de explicações antropocêntricas matizadas nas figuras dos deuses e semideuses.

Contudo, Heidegger incluiria na sua definição de fenômeno exatamente o que estes pensadores originários entendiam como fenômeno. O fenômeno para Heidegger é uma palavra grega que quer dizer o que se revela, o que se mostra em si mesmo. No entanto esta mesma palavra também significa aparência, “se faz ver assim como”. No § 7 de “Ser e Tempo”, Heidegger coloca o fenômeno como algo que vem ao nosso encontro, o que, no entanto, se mantém velado não é o ente, a coisa, e sim o ser. O ocultado, o encoberto, o algo velado não é o ente, mas sim o ser; a apreensão, o conhecimento em Heidegger tem como método a fenomenologia, e não a unidade enquanto objetividade científica, o que é dado pode ou não manter-se velado, a relação é de outra ordem:

[...] o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. (HEIDEGGER, 2006, p.75)

Heidegger refere-se ao fenômeno incluindo toda a totalidade e ao mesmo todo o limite em que ele se inscreve. Ou seja, Heidegger se mantém nos perímetros da circunvisão, nada além e nem “atrás” do fenômeno.³⁷ Para Heidegger, Protágoras teria definido que a relação do homem é apenas uma circunscrição acentuada no desvelamento do ente na totalidade à respectiva esfera da experiência do mundo.

Assim, conhecer o ente implica incluir o ser do ente. A sensação está associada à apreensão que temos das coisas. Em ambos os casos, tanto da introdução do fenômeno quanto

³⁷ Barbara Cassin em seu trabalho “O efeito sofisticado” discorre que Aristóteles se valeu da definição de *phainomenon* “como a apresentação do ente através da sensação (aisthesis)”, aproximando-a da identificação feita por Protágoras entre *alteração (alloiosis)*, *sensação (aisthesis)* e *pensamento (phronesis)*. Esta aproximação justificaria a defesa de Aristóteles da presença como algo verdadeiro, desvelado. Vejamos: “Se Heráclito fornece o nome, Protágoras fornece o conceito que permite unificar, face ao pensamento aristotélico, o conjunto do pensamento pré-socrático: o de *phainomenon*, o fenômeno, o que aparece.” Uma vez que o fenômeno foi definido, aproximado e apropriado, continuemos a leitura de Cassin na qual Heidegger se torna um protagonista ainda mais enfatizado: “É, assim, Protágoras que dá sentido ao próprio Parmênides, interpretado por Aristóteles. Um historiador da filosofia sensível ao humor deveria notar que existe ali uma inversão estrita da posição heideggeriana.” (CASSIN, Barbara, 2005, p.116)

da sensação, o conhecimento se daria pelo reconhecimento da inclusão do ser para apreensão do ente. A partir daí o conhecimento não será o resultado de explicações míticas, tal como feito pelos gregos inicialmente, porém, mantém-se aquém do subjugo das ideias.

Protágoras estaria para Heidegger mais próximo de Parmênides do que de Platão, pois Protágoras afirmava uma participação entre ser e pensar contraposta à determinação do ente pelo pensar. O pensamento em Parmênides e em Protágoras era para Heidegger, e certamente para Nietzsche, a liberação dos fenômenos do domínio tanto da mitologia quanto da razão. Por isto Heidegger os denominaria *pensadores do ser* enquanto defensores das certezas eternas de *dominadores dos entes*:

Este pensamento [dos dominadores dos entes] é uma relação com os entes, um conhecimento que controla e domina os entes de várias maneiras. Diferenciando-se do dominador dos entes, o pensamento dos pensadores é o pensamento do Ser. Seu pensamento é uma **retirada mediante o Ser**. Denominamos o que é pensado no pensamento dos pensadores de início. (HEIDEGGER, 1992, p.7, tradução nossa)

Ao retornar a Parmênides para definir sua própria concepção de ser, Heidegger mantém-se consistente em sua concepção de unidade, porém elucida ainda mais seu pensamento sobre o ser ao referir-se à verdade. Parmênides, em seu poema *A deusa "verdade"*, trará à luz uma nova perspectiva sobre a verdade ao empregar a palavra *ἀλήθεια*. *Aletheia* para os gregos significa desvelamento, desocultamento. O α -privativo, que para a língua alemã corresponderia ao *un* e a português *dês*, dificulta o entendimento de seu significado mediante a variedade de suas possibilidades. Por outro lado, se nos atermos apenas à tradução literária de verdade como desencobrimento, restringimo-nos apenas a sua forma. De qualquer maneira, Heidegger se remete a uma interpretação da palavra *aletheia* na qual a verdade estaria essencialmente em conflito consigo mesma:

A interpretação do mundo grego por Jacob Burckhardt e Nietzsche tem nos ensinado a reconhecer o "princípio agonístico" e ver no "jogo competitivo" um "impulso" essencial na vida destas pessoas. (id., p.18)

Por meio desta contextualização feita por Heidegger e por inúmeras outras, as quais discorreremos ao longo deste trabalho, o conceito de verdade vai além da definição de verdade como correspondência. Isto quer dizer que no jogo da verdade, fornecido pela sua deusa, Parmênides já acenava para a disposição de aberturas condizentes ao ser. Uma abertura que experienciava a presença enquanto encobrimento e desencobrimento.

A *lethe* vem acompanhada do privativo α , com isto a verdade seria o desencobrimento de algo que se encobre. Com tal assertiva, Parmênides abriria novas formas da apreensão da

verdade por uma perspectiva que, na leitura de Heidegger, não é nada subjetiva. O pertencimento do ser e o pensamento abrem novas dimensões para as considerações da verdade, pois ao invés de sintetizá-la com um arcabouço representativo, Parmênides conferiu à ontologia um novo estatuto em relação à verdade. Porém vale lembrar que *Noein* não é para Parmênides a ideia de Platão. Tal declínio fora também identificado por Heidegger na apropriação do *logos* de Heráclito como asserção (Aussage). Com isso, vemos um grande esforço de Heidegger em desvincular as concepções dogmáticas que mecanicamente assumimos como verdades, tal qual a relação verdade e adequação. Heidegger quer que experiencemos a verdade em sua essência³⁸ e para isto sua opção é o retorno ao pensamento mais originário. A afirmação do que é não indisponibiliza a multiplicidade das coisas. Toda a investigação do pensamento de Heidegger desde a fenomenologia existencial até seus últimos trabalhos perpassam a unidade como logos e linguagem. Devemos lembrar que será em Heráclito onde encontraremos o arcabouço que definirá sua posição quanto à questão primordial para a filosofia que é a questão do ser. Todavia, Parmênides se mantém como meio para o desenvolvimento da analítica existencial, pois a confrontação entre a unidade e a multiplicidade é por Heidegger tomada como fundamental pois ela nos conduz ao método fenomenológico que consiste na investigação do *como* as coisas se dão, do como hermenêutico (hermeneutisches Als) ao invés do como apofântico.

Para Heidegger, Parmênides não teria feito a separação entre a aparência da multiplicidade do *ta onta* de seu *ser*. Além disto esta aparência do *ta onta* não seria apenas mero semblante separada do que é, do *on*. Heidegger destacaria assim não somente a apresentação do que se apresenta como unidade-*on* mas também atribuiria ao *noein* uma nova forma de apreensão.

Enquanto a *doxa* se retém a uma forma de percepção do que está dado, o *noein* inclui a totalidade dos elementos envolvidos na apreensão em uma unidade. Esta unidade se constitui a partir das coisas dadas, ou seja, do *legein*, refutando-se assim a redução da apreensão das coisas dadas por um ajuizamento de valores, o qual determinaria antecipadamente, se algo é verdadeiro ou falso. Para Parmênides, como nos dizia em seu poema, a verdade enquanto *alethéia* é desvelamento. Desvelamento de algo que está aí, que está dado, mas que para ser apreendido requer um retorno em direção a si mesmo enquanto o direcionamento para o conceito é finalizado na austeridade do isolamento das variáveis.

³⁸ Retorno a enfatizar que a Essência (Wesen) para Heidegger não é um “que”, um *quid* (Was), mas sim o “como” (Wie) da essencialização do ente, isto quer dizer que a essência é um modo de ser singular (Seinsmodes).

A distinção entre a apreensão como *noein e doxa*, para Heidegger, repousa na decisão. Enquanto o *noein* proporciona um *insight* imediato das coisas pela decisão, e por isto a aceitação de Heidegger da afirmativa que: *tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*, a *doxa* seria uma percepção que se constringe às coisas presentes, o que nos levaria ao equivalente de “Ser e Tempo”, sugerido por White, demonstrado na impessoalidade do *das Man*³⁹. Heidegger destaca que a imediatez das deduções diferencia-se das decisões, pois enquanto a primeira é indiferente às coisas, pois as assume simplesmente como dadas, a decisão toma um passo em direção à questão do que é ser:

Os mortais aceitam (*dechestai, doxa*), imediata e abruptamente o que quer que lhes seja oferecido. Eles nunca se preocupam em preparar o caminho do pensamento. Eles nunca claramente ouvem o chamado do desencobrimento da dualidade. (HEIDEGGER, 1975, p.99, tradução nossa)

Nesta modalidade compreensiva, a decisão cede o lugar para as deduções imediatas resultando no impedimento da apreensão das coisas colocadas como *legein*. É um passar desapercibido, uma continuidade de correspondências que remete a interconexões em uma circularidade onde se assume o entendimento das coisas dadas. Este assumir das coisas dadas é um fechamento mediante as coisas que vêm a nós, assumir que elas sejam é bem o contrário de acolhê-las em sua existência. Tal imediatez transpôs a condição autêntica de ser dando um passo atrás, em direção à coisificação dos entes, ao passo que a transposição do Dasein autêntico é deixar que as coisas se deem, é o *legein* levado a sério, na decisão da confirmação do ser do ente enquanto abertura.

Ao declarar que “o *mesmo* é pensar e ser” (Frag.3), Parmênides fornece os subsídios para Heidegger pensar a dobra de ser e ente, vão mesmo tempo em que a compreensão se daria pelo agrupamento das coisa, vigentes:

Parmênides não seria um pensador no início de um começo daquele pensamento que se avia no destino da dobra [entre ser e ente], se não pensasse na amplitude dessa abundância enigmática, silenciada na palavra enigmática *τὸ αὐτό*, o mesmo. Aqui abriga-se o que é digno de se pensar, o que se nos dá a pensar como a relação de pensar e ser, como a verdade de ser, no sentido do descobrir da dobra, como o sustentar da dobra (*μηέόν*), no predomínio do vigente. (HEIDEGGER, 2008, p.226)

Sem termos pretendido fazer uma História da Filosofia, buscamos nela os recursos que

³⁹ No que se trata da aproximação entre *doxa* e *das Man*, a própria autora reconhece que Heidegger jamais explicitamente fizera tal suposição. Porém, em duas passagens específicas dos *Ensaio e Pensamento Grego* Heidegger de fato usa a palavra *doxa* no que diz respeito ao imediatismo das deduções que não são baseadas na dualidade do desencobrimento. “*Doxa* simplesmente aceita as coisas que se apresentam a si mesmas, sem grandes considerações ao seu ser, tal qual a pessoa que vive confortavelmente em qualquer um [*Man*].” (WHITE, Carol, 2005, p.131, tradução nossa)

nos remetem à afirmação da unidade, a fim de pensarmos, com Heidegger, os princípios epocais. A afirmação de que algo é, pode ser a resultante, tal qual Nietzsche a concebe, da teoria dos valores, o que por sua vez destituiria qualquer coisa de ser enquanto verdade, porém, algo é preservado: a História.

Toda verdade é enquanto Dasein e todo Dasein é o mesmo a partir do princípio epocal: o homem determinando uma história de acordo com os valores onde está inscrito e a história contada pelo homem a partir destes valores (Geschichte).⁴⁰ Porém, *o que é* para Heidegger consubstancializa-se (e aqui atenção à palavra) no ser do ente, no Dasein. Heidegger não contemporiza e muito menos relativiza esta verdade. A hermenêutica de Heidegger é um contextualismo porque depende da interpretação de um sujeito histórico. Assim sendo, o que vale para Heidegger, paira sobre a afirmação do ser e na constatação de sua irreduzibilidade histórica, pois a partir da história é que o ser cria parâmetros e medidas.

Ao chamar a doutrina protagórica de relativista, Platão condenaria a multiplicidade, o “tudo é”, em detrimento da objetividade. Ou seja, nada mais poderia “ser”, entenda-se com isto a erosão da tão fadada permanência no sentido *stricto senso* de presença. Na luta contra a sofística algo se perdeu em Platão. A possibilidade de uma filosofia ontológica se pulverizava no ar dando lugar à busca da justificação pela objetivação, há uma metamorfose e esta é da ordem da transformação do ser em coisa, novamente algo se perde.

A análise do “Sofista” faz com que a *condição de possibilidade* seja considerada através de outro olhar. Como numa piscada de olhar (Augenblick)⁴¹, o sofista não se

⁴⁰ Estamos tratando aqui da hermenêutica fenomenológica, aquele momento no pensamento de Heidegger em que a compreensão mesmo que reconhecida como resultante dos valores de cada época, ainda era o meio encontrado para dar conta, de certa forma, do esquecimento do ser. O acontecimento apropriativo (Ereignis) será tratado no capítulo 2, quando retornaremos ao pensamento da analítica existencial a partir de “Ser e Tempo”, incluindo ainda a linguagem e suas implicações na perspectiva heideggeriana do conceito de verdade.

⁴¹ Sobre a questão da visão enquanto Augenblick (a piscada de olhos) gostaria de fazer uma observação sobre a maneira que Walter Benjamin concebe a contraposição entre apreensão e imediaticidade. Para Heidegger, a apreensão de algo que se dá na temporalidade vivenciada na condição do Dasein de ser-no-mundo, dispõe da história, mas avança além dela. Rouanet diferencia várias formas de visão no pensamento benjaminiano, contextualizando com isto a suposta diferença entre apreensão e a imediaticidade. A primeira forma seria uma *visão desarmada*, *prisioneira do fluxo dos fenômenos, reivindicadora da totalidade do campo ótico*. A segunda, uma *visão filosófica que dissolve o sensível no inteligível* (se opondo, assim, à primeira visão). *Tal visão é obcecada pela totalidade, sacrificando em sua singularidade o objeto*. No terceiro caso temos a *visão da câmera*, *que com o olhar desarmado percebe em sua facticidade o mundo sensível ao mesmo tempo em que com o olhar filosófico sabe que a realidade não se esgota no que é oferecido imediatamente ao olhar*. (Rouanet, SP. **Édipo e o Anjo**. RJ: Edições Tempo Brasileiro, 1990, p.12) Em um exercício filosófico, penso que talvez Heidegger concordasse com o problema da *visão filosófica* que pretensamente pensa tudo ver bem, qual os problemas da *visão desarmada* que embora considerasse a singularidade dos fenômenos ainda recorresse à possibilidade de um entendimento puro. A questão é que parece continuar a haver na *visão da câmera* a insistência do saber o qual determinaria isto ou aquilo, e por esta determinação ainda permaneceria na problemática cartesiana e iluminista. A linguagem, o dizer deste ser-aí, indicaria a circuncisão em que repousam os fenômenos, em que se dá a hermenêutica deste que diz, mas com isto conseguimos sair da linguagem metafísica?

compromete a buscar justificativas, partindo de uma essência permanente, sua visada conduz apenas a um modo, a um “como” hermenêutico, determinado pela apresentação das coisas e não pelas coisas elas mesmas, do “como” apofântico.

As coisas tais como concebidas pelos sofistas, como nos lembra Heidegger no §58, não são nem εἶδος nem οὐσία mas *somente o que aparece em seu aspecto imediato*. Onde se conclui que Heidegger parte da circunvisão e não da visão enquanto correlação, pois esta última justifica-se na presença (Anwesenheit) e permanência.

1.10 A visão lógica e a circunvisão hermenêutica

É de fácil identificação a importância dada à visão pelos gregos ao considerarmos seu emprego em palavras de grandes implicações filosóficas. Tomemos como exemplo “ideia” que se origina do grego *idein* – o verbo ver –, enquanto a palavra “teórico” resulta da junção de *thea* – visão, e *horan* – o verbo ver. (Inwood,1999) Nestes termos, a visão identifica as coisas como simplesmente dispostas (Vorhandenheit) em contrapartida com o “ver” a partir da manualidade das coisas (Zu-handenheit). A disponibilidade das coisas dadas (Vorhandenheit) na cotidianidade de nossas ocupações podem se tornar indisponíveis, uma vez que asseguramos nelas a determinação objetiva e não a manualidade. Heidegger percebe nesta referência implicações comprometedoras para o Dasein, pois os pressupostos teóricos colocam o ser em absoluta desvantagem mediante uma inusitada constância do mundo sensível. Não devemos esquecer que nesta representatividade dos objetos como (Vorhandensein) há uma legitimidade inteligível denominada intuição (Anschauung) que a tudo determina, embora ela mesma seja desprovida de visão (o olho que não se vê):

Desde os primórdios da ontologia grega até hoje, a idéia do "intuitus é que orienta toda interpretação do conhecimento, seja ele de fato alcançável ou não. De acordo com a primazia da “visão”, deve-se iniciar a demonstração da gênese existencial da ciência, mediante a caracterização da circunvisão que rege a ocupação prática. (HEIDEGGER, 2006, p.447)

Heidegger não se faz refém da primazia de um sujeito suposto saber, porém, e aqui devemos ser cuidadosos no sentido lato, Heidegger não favorece nem a teoria nem a prática. Sua preocupação está no reconhecimento de que ambas as formas têm umnexo em comum: a eliminação da condição ontológica em que se situam as coisas como simplesmente dadas. É necessário que se dê o distanciamento no que a visão proporciona em sua circunvisão. O distanciamento permite o ver das coisas que estão presentes, pois na ocupação de nossa

cotidianidade muitas vezes prosseguimos indiferentes ao que é dado, apercebendo-nos de sua existência somente em decorrência da falta.

Pois bem, a circunvisão, através de um direcionamento ontológico, traz as coisas para perto da presença (Dasein), pois a manualidade transpõe as coisas transformando-as de um simples objeto ali dado *wozu* jogado para um objeto de uso *um zu*. Nesta exata medida de proporções (como força de expressão) há a introdução de um novo e intrigante pensamento: o da atualização (Gegenwärtige) que a hermenêutica fenomenológica nos oferece. No entanto, a atualização frente às coisas que estão disponíveis não consiste na condição de representatividade pela sua posição (Gegenstand), mas na aproximação das coisas viabilizadas pela circunvisão, quando então nos demoramos um pouco mais em sua temporalidade singular. A demora frente às coisas que nos são disponíveis viabiliza a atualização das próprias coisas, pois elas deixam de ser vistas devido a uma automação decorrente da nossa cotidianidade. Em vez de serem banalmente assumidas como estando aqui, ali e em todos os lugares elas passam a ser olhadas familiarmente.

No uso de uma ferramenta como o martelo, por exemplo, inúmeras atribuições podem ser a ele conferidas (atribuições tais como o martelo ser muito leve ou ser muito pesado) e, contudo, nada ser dito sobre o martelo. A atualização deste martelo na finitude temporal e espacial decorre da fala de um ser que vê. A linguagem daquele que fala, embora partindo de uma realidade fonética, não se reduz a sistematizações que definem o martelo como algo simplesmente instrumental. A circunvisão (Umsicht) define o martelo como o que Heidegger chamou de *coisa corpórea*. Assim, Heidegger daria uma nova dinâmica à fala diferenciado-a da falação (Gerede), que como veremos no próximo capítulo, insere-se na decaída (Verfallen) do Dasein.

Logo, para que compreendamos um pouco mais a opção de Heidegger, ao se referir às coisas, como um algo que *vem em nossa direção*, devemos sempre partir do ponto de vista ontológico. O ser que vê, é antes de tudo, um *poder-ser*, o que o difere dos entes simplesmente dados. Até aqui já nos familiarizamos com o pensamento heideggeriano, o que nos permite assumir que neste “poder-ser” do “ser aí”, circulamos a pessoalidade do ser-aí. Esta pessoalidade, por sua vez, é favorecida pela abertura como forma constitutiva deste Dasein. Nesta habitação, onde entes e seres compartilham o mesmo tempo e o mesmo espaço, impõe-se circunstancialmente e também obrigatoriamente, os limites que cada Dasein poderá desbravar. Limites esses exemplificados no bairro onde se vive, a casa onde se mora, o escritório que se trabalha, enfim dimensões que inscrevem o Dasein em uma circularidade na finitude do ser. Partindo desta familiaridade, as coisas que vem ao nosso encontro fazem

também parte deste mundo compartilhado, em sua própria finitude. O poder-ser do ser-aí na finitude e como finitude sedimenta-se na realidade do mundo fático. Pois bem, é nessa facticidade que se encontram as possibilidades e também as impossibilidades para o Dasein.

Vejamos:

Ser um ser-aí significa imediatamente ser a partir de um mundo sedimentado fático que fornece de início e na maioria das vezes as possibilidades existenciais com as quais o ser-aí pode desde o princípio se confundir e com as quais ele já sempre efetivamente se confunde[...] Inserido em tais possibilidades, o ser-aí se deixa levar pelas orientações dadas em seu mundo e projeta compreensivamente o seu campo de jogo existenciário a partir de tais orientações. (CASANOVA, 2009, p.104)

Só podemos compreender alguma coisa partindo da compreensão prévia das coisas que nos circunscrevem; somos seres co-abitantes e carregamos com isto a finitude das possibilidades tanto compreensivas quanto práticas. Heidegger finca os pés do Dasein na facticidade do mundo compartilhado, o caminho percorrido por Tales de Mileto nos mostra que os buracos são efetivamente elucidativos.

CAPÍTULO 2 - LINGUAGEM

Como e por quê adentrarmos nos questionamentos sobre a linguagem, uma vez que Heidegger nos afirma que *a investigação filosófica deve renunciar a uma filosofia da linguagem*. (Heidegger, 2006, ST, p.229) Novamente somos chamados a desconstruir o dogmatismo consensual. Vejamos.

A linguagem uma vez definida a partir dos conceitos linguísticos, obtidos por sua vez através da separação entre síntese e diaírese, revelará sistematizações fonéticas e sintáticas permanecendo, no entanto, velado o modo do ser do ente. A justificativa pela legitimidade de uma razão que transformou e apropriou o logos, originariamente concebido enquanto fala, transformando-o e reduzindo-o à definição de logos como representação ou correspondência é alvo de críticas constante ao longo da analítica existencial, seja previamente conduzida na obra magna de Heidegger ou até mesmo posteriormente quando a linguagem será entendida como a *casa do ser*.

Avessa a toda concepção niilista sobre a questão do ser, Heidegger parte da análise da linguagem pelo referencial existencial e não pelo referencial representacional ou conceitual exercido pela tradição e revigorado pela filosofia analítica.⁴² A linguagem é uma manifestação a partir da qual o Dasein revela as condições de ser, partindo da radicalidade de ser enquanto presença; a existência deste ser jogado está finitamente limitada pela constituição irrevogável de ser para a morte. Este constrangimento leva o Dasein a dispor da linguagem como uma possibilidade existencial autêntica, uma vez que através dela dá-se a abertura deste ser com o outro, o que nos conduz à destruição de uma relatividade solipsista reivindicada por alguns leitores de Heidegger como Rorty, Derrida e Lafont.

O ser-no-mundo refuta articulações universalistas as quais se baseiam na utilização da linguagem como instrumento que dispensaria qualquer reivindicação da questão do ser. A linguagem como um aglomerado de fonemas que estariam desde sempre disponibilizados ao homem tendo como objetivo a padronização de sistemas linguísticos circunscritos em uma cadeia de significantes desvinculada da condição *existencial* deste ser da linguagem é, para

⁴² Como nos sugere Júlio Cabrera, o problema da metodologia “objetivo-disposicional” contestada por Heidegger não está presente apenas na filosofia analítica, sua presença poderá ser atestada na própria hermenêutica. “A filosofia analítica da linguagem representaria apenas uma dessas tradições ‘objetificantes-disposicionalistas’, mas não certamente a única: parte da própria filosofia ‘hermenêutica’ – tanto no sentido amplo quanto no sentido restrito - também pode ser visualizada, a partir do ponto de vista radical de Heidegger, como atrelada à metodologia ‘objetivo-disposicional’.” (CABRERA, 2003, p.136) Com isto, tentamos identificar ao longo deste capítulo os conceitos os quais se apoiam tais metodologias, contrapondo-as ao que Heidegger nos acena através da sua apreensão de linguagem.

Heidegger, a somatória de elementos que representam o esquecimento do ser. A universalização impõe perspectivas que delimitam a intransponível condição móbil, temporal e histórica do Dasein, prevalecendo assim a entificação da linguagem e do próprio ser.

A separação entre *linguagem/ser*, imposta pela linguística e aferida pelo psicologismo predominante desde o século XX, em nada contribui para um filosofar atento a uma forma mais originária pela apreensão do ser, mesmo porque a questão do ser sequer é tema de discussão. O que resta da linguagem são as sobras de palavras que cristalizam um saber indiferente à radicalidade de sua própria condição constitutiva, a saber, o ser do ente.

A unidade buscada por Heidegger na linguagem é a maneira com que podemos mais claramente visualizar a amplitude em que se circunscreve o significado (*Bedeutsamkeit*) ou o sentido (*Sinn*) e com isto retornarmos aos fundamentos da “ek-sistência”. O Ser está em uma relação direta com sua vizinhança, não há o dentro e o fora, há o estar-junto-com. O nomear parte de um referencial que por si está incluso na circularidade hermenêutica, e negar tal condição é partir para a ideologia de uma forma pura e pretensamente “lógica” enquanto na verdade não se trata mais do que de mera ideologia.⁴³

A concepção prévia (*Vor-griff*), bem como todas as outras formas antecipatórias, fornece-nos, de forma mais originária, elementos que nos facilitam abordarmos fenomenologicamente a questão da linguagem. A linguagem é contextualizada a partir da inclusão das condições que permitem reconhecermos sua interação partindo da realidade existencial em que se encontra. Qualquer tentativa de negar tais condições inviabilizará a leitura analítica existencial sobre a linguagem e seu fundamento no pensamento heideggeriano. Com tal exigência, Heidegger desmistifica a pretensão de desvincularmos linguagem, interpretação e compreensão, pois será a partir do agrupamento de tais elementos que podemos chegar onde sempre estivemos, ou seja, na unidade do ser. As palavras inseridas em um texto nada dizem se não considerarmos que o significado do que é dito passa necessariamente pelo “crivo” de um leitor, o qual por sua vez faz parte de uma conjuntura que o permite ou não, de forma originária, a compreensão e a interpretação do que é dado. De qualquer forma, permanece a condição de interpretação e compreensão partindo do enquadramento deste leitor na finitude nas quais incidem seus referenciais:

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia indiscutida e

⁴³ Já abordamos no capítulo primeiro a questão do valor na concepção heideggeriana partindo do referencial de suas investigações nas obras Nietzsche I e II entre outras e retomaremos a este questão no Capítulo 3.

supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já "põe", ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia. (HEIDEGGER, 2006, p.212)

Contudo não pretendemos cair na subjetividade de um sujeito que impõe sua razão como a determinante da verdade, seja ela representada pelo eu absoluto ou pela inefabilidade da consciência. Da mesma forma que a verdade não está sob o domínio de postulados determinados e imóveis, ela também não está *jogada no ar*, indiferente à multiplicidade dos acontecimentos que transitam no espaço da cotidianidade em que habitamos. A historicidade e a temporalidade são componentes determinantes e irrevogáveis para se chegar à verdade, pois ela na qualidade de *λόγος* está em "relação com", "participando de", e não isolada em si mesma. A urgência de separar a linguagem da gramática sugerida por Heidegger se dá pela inversão realizada pela filosofia em separar o significado originário de *λόγος* como o falar de alguma coisa tal qual preteritamente concebida pelos gregos. O ato da fala e a linguagem eram a mesma coisa, Heidegger nos adverte da inexistência da palavra "linguagem" para os gregos, enfatizando com isto a convergência entre a gramática e a lógica cujo objetivo estava na apreensão "do que" e "sobre o que" se dizia, e não na classificação fonética do dito. Buscava-se a revelação do que era dito, o sentido pairava no desvelamento do mundo e das coisas, a busca se constituía em mostrar o que estava ocultado.

Mas os gregos [...] entendiam que o *λόγος* consiste em falar *sobre* alguma coisa, falar *de* alguma coisa. Isto é, eles viam que a realização básica da fala respalda-se em mostrar ou revelar *o que* alguém está falando sobre *o que* alguém está discutindo. De fato, a produção de ruídos vocais era consideravelmente secundária. (HEIDEGGER, 2010, p.6, tradução nossa)

Se não é na subjetividade e na consciência que encontramos a referência da analítica existencial então que caminho toma Heidegger para lidar com a linguagem e com isto manter-se consistente ao repúdio de qualquer tentativa metafísica de lidar com o ser?

Partimos da finitude do ser e suas consequências tanto para a epistemologia quanto para a fenomenologia e para a hermenêutica, pois através dela identificamos o distanciamento progressivo de Heidegger da apreensão da verdade pelas diretrizes de uma sistematização que torna o ser refém de um saber uma vez que quando se ganha o conhecimento, perde-se a liberdade, pois toda a correspondência determina os perímetros da caminhada.

2.1 Linguagem e escuta em Heráclito

Heráclito nos aproxima da verdade por situá-la no vigor do vigente e por nos fazer pensar nela como o dizer (Rede), como o “pro-por” e o “de-por” (λέγειν), como o manifestar-se. Falar é dizer na linguagem e pela linguagem, um dizer que nos remete ao que é dito e não a quem o diz, em uma obediência que se abre para o que está disponível. O que está disponível no dizer da linguagem não são os sons, os ruídos, os elementos desapropriados de sua forma de ser. O que é dito para ser escutado precisa ter sido ouvido, um ouvido como órgão do corpo ou uma palavra como representação, nada dizem, nada ouvem. Da mesma forma que o muito dizer (Gerede) implica em nada falar. A impessoalidade (das Man) que encontramos em nossa cotidianidade em um estar na presença do outro sem estarmos próximos a ele, ou da falação desenfreada que nos toma como meio de comunicação deixando como rastro apenas a certeza da fuga de si mesmo, nos demonstra o medo que carregamos conosco da única certeza, que nos faltam e não que sobram palavras.

O falar e o ouvir, tratado em Heidegger meticulosamente tanto em sua obra magna quanto em trabalhos posteriores, a exemplo “Logos” de 1953, articulada na instância do cuidado, representa uma forma de entendermos a apropriação originária (ursprunglichen Zueignung). Ao auscultarmos o que é dito como uma forma de recolhimento e doação, dispomo-nos a apreender propriamente o que a nós está sendo conferido. Em outras palavras, ao estarmos apressados em compreender para colocar algo rapidamente em seu lugar, para iniciar um outro conto e outras lendas, para embarcarmos em jogos retóricos, ou disputas dialéticas, nos afastamos do dizer e do falar permanecendo apenas a linguagem. A apropriação originária do que é dito exige que nos coloquemos em uma postura referencial na escuta, caso contrário a evitação de se haver com o nada permanece:

... dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. (HEIDEGGER, 2006, p.232)

Todavia, Heidegger não se limitou a denunciar apenas como forma imprópria do ser impessoal a falação, pois nos remete também à escrivinhação (Geschreibe). A repetição escrita tal qual a repetição falada encontram apoio no espaço público (Offentlichkeit) onde a dinâmica da indiferença e da conveniência ditam as regras. Mas algo de extremamente significativo tem o poder de mover esta troca simbiótica de energia compulsiva e progressiva, este algo que nos impulsiona cada vez mais para a impessoalidade do ser-no-mundo cotidiano e mediano. Estar nivelado na publicidade remete à aceitação, à afirmação e à segurança de um ser que não mais precisa fugir da sua condição de ser-para-morte. O preenchimento total que

se busca tanto na falação como na escrivinhação demonstram a disposição de sermos avessos àquela primeira imposição feita a nós, que é a de vivermos. O viver e estar em débito por esta condição nos levará, queiramos ou não, para o oposto do que temos, ou melhor, do que pensamos ter, no turbilhão de nossa vida cotidiana. A evitação desta certeza é feita pela substituição do nada pelo o tudo, a angústia é de morte. Aquela sensação de estranheza, do desconhecido, certamente nos tira o pé do chão, ficamos na incerteza e na insegurança do mundo desencantado. Mas penso que a questão que nos assola, que nos angustia, poderia nos fazer lidar com este mundo de uma forma mais própria, pois a questão radical e segura de sermos seres para a morte nos levaria a lidarmos com a vida de uma forma mais autêntica e livre. A relação utilitária de um com o outro, a indiferença para o que nos é doado no dizer da linguagem, a escuta desinteressada e a produção insensata ficariam suspensas porque a alavanca que as deslocou é também muito potente por ser a alavanca da morte. Estaríamos lidando com o nada, com o silêncio e com o recolhimento de uma verdade desvelada o que poderia fazer com que lidemos com o outro e com si próprio de uma forma mais próxima, mais autêntica e mais própria.

E tirando aquele outro apoio do conhecimento, o que nos resta? A linguagem, porém sem a condição de apoio. Até agora vimos que a linguagem não é para a analítica existencial a sequência de fonemas linguísticos, a linguagem é a *morada do ser*. Todas as tentativas de desvincular a linguagem do ser recorrem no mesmo erro cometido pela tradição ao interpretar *λόγος* como lógica, desprezando sua origem no verbo *λέγειν* no colocar, coletar, falar, manifestar. Com isto Heidegger não busca nem por trás, nem nos céus, nem abaixo, nem acima, a essência da linguagem. É na fala que algo é mostrado, porém devemos considerar que esta fala para Heidegger exige o retorno a uma compreensão mais originária, esta, por sua vez, realizada por Heráclito, para quem *logos* significa agrupamento e acolhimento (*Sammlung*). Heráclito nos diz, “Se não me haveis escutado a mim, mas o sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo.” (HERÁCLITO *apud* HEIDEGGER, 2002, p.183)

Houve nesta citação uma inversão de posições, o que Heráclito nos clama é para ouvirmos o *dizer* e não *quem diz*: o filósofo, o matemático, o louco. Assim, aquela tristeza e decepção que os visitantes de Heráclito tiveram não existiriam ao vê-lo se aquecendo em uma despreziosa atitude de desapego à normatividade social, pois a busca seria pelo dizer, pelo mostrar, pelo “de-por” e “pro-por”. Porém, as expectativas eram outras que não aquelas esperadas pelo errante de Éfeso.

2.2 Novamente as equivalências na concepção de linguagem

A transformação da palavra *logos* para *ratio* não apenas alterou o significado originário na qual *logos* encontrava-se em íntima relação com a natureza, concepção esta derivada de Heráclito, mas também impôs à filosofia uma nova perspectiva na qual emergirá o imperialismo do saber. O saber linguístico obstrui a contextualização em que as metáforas se dão, pois somente é possível falarmos de linguagem se considerarmos aquele que a efetiva, no caso da ontologia trata-se do ser. É necessário ressaltarmos que para Heidegger as diretrizes que norteiam seu pensamento não repousam na analítica e na objetividade desvinculadas do Dasein, posto que o enunciado é um modo derivado da interpretação. A linguagem, como a casa do ser, nos dá as devidas proporções em que analisamos as propostas de uma analítica existencial. Voltemos nossa atenção para a consequência de tal realização:

Heidegger determina assim um âmbito originário, apriorístico, de *significatividade* em termos de “existir”, de “ser-no-mundo”, e não em termos puramente objetivos, e determina-o como o pressuposto inevitável e insuperável de todo e qualquer objetivar. (CABRERA, 2003, p.138)

O Dasein está no mundo, sua condição de abertura permite que dialoguemos melhor com a compreensão e interpretação apriorísticas as quais elevam o estatuto da linguagem a um novo patamar. Chegamos às coisas que vêm ao nosso encontro pela conjuntura em que se inscrevem deixando assim de lado a assepsia de uma representação que paira no ar. A compreensão e a interpretação caminham junto na dinâmica da linguagem.

No § 34 Heidegger amarra os “conceitos” que vinham tomando espaço em seu pensamento desde as preleções de Marburg de 1925 a 1926, mas principalmente dos cursos de inverno de 1924 a 1925.⁴⁴ Isto porque Heidegger já têm em vista a desmistificação do conceito de *logos* como razão e do conceito de verdade como *Αλήθεια*. No entanto, nossa atenção nesse momento consiste na observação da imbricação realizada por Heidegger entre o falar e o ouvir, os quais por si mesmos nos levam à completude das referências remetidas à

⁴⁴ A relevância do caminho percorrido por Heidegger na formulação da linguagem desde as preleções de Marburg são confirmadas ao longo de toda a sua obra. André Duarte reafirma que o §34 de “Ser e Tempo” revela os elementos que constroem o arcabouço que permitirá a Heidegger, em seu pensamento tardio, criticar as abordagens ônticas a respeito da linguagem. Vejamos: “Já então a abordagem heideggeriana da linguagem formulava as bases gerais para a crítica posterior da concepção ôntica da linguagem como mero instrumento de comunicação, bem como para a crítica das concepções metafísicas ou humanistas a respeito do ser humano, tarefas determinantes para a descoberta de um vínculo mais originário entre o ser, o ser do ser-aí e o ser da linguagem.” (DUARTE, 2005, p.132)

compreensão do λόγος em Heráclito.

Toda a escuta envolve uma compreensão, não escutamos somente os ruídos, mas sim a conjuntura em que se encontra reciprocamente: barulho e o Dasein, porém, sem nos esquecermos de que todo este dar-se se insere no ser-no-mundo. Assim sendo, Heidegger enfatiza que primeiramente dá-se a compreensão e em seguida a interpretação e não vice-versa, a linguagem ainda relaciona-se com a primazia compreensiva do Dasein. Somos seres jogados no mundo, as coisas que vêm ao nosso encontro são compreendidas porque estamos em interação com o outro e junto ao ente. Porém este *ser-com* viabiliza ou não o privativo, isto é, podemos estar-com o outro e não escutarmos o que se diz. Haverá um pertencer (hörig) no processo constitutivo da escuta, este pertencimento está relacionado à abertura do Dasein, abertura decorrente da condição de ser jogado no mundo o que torna o ser do ente como presença e como “ek-sistência” um ser histórico e na história. Com isto vemos que a linguagem é um existencial relacionado à condição ontológica e não a uma condição científica. Porém, a condição de *ser jogado no mundo* nos leva também à abertura (Erschlossenheit) do Dasein, o que por sua vez nos conduz ao outro, entendendo-se assim o uso da palavra *Mitsein* (ser-com).

A linguagem, na analítica existencial, transita no mundo fenomênico, o mundo da apreensão das coisas e não da representação ajuizada por conceitos, juntamente com a apreensão feita pelo Dasein no mundo habitado por outro Dasein tomando-se outro caminho daquele determinado pelo sujeito da razão, do logos como *ratio*. O caminho que se percorre é de um Dasein cuja presença define-se pela travessia efetuada através da linguagem.

A presença não se equivale ao estar sempre lá, disponível como um *Vorhandensein*, como uma coisa potencialmente indiferente ao Dasein e sua atuação mediante a coisa que é dada, visto que a coisa é coisa e não um “dado” separado e alienado do Dasein, pois a coisa é compreendida e interpretada pelo ser-aí.⁴⁵ Estamos tratando da linguagem partindo de uma pré-disposição, do pré-compreender que acompanha a linguagem, pois o ser-aí é um ser enquanto abertura de ser-no-mundo. O pré (vor) tratado por Heidegger não é o mesmo que o *a priori* kantiano, ou seja, o lugar privilegiado da razão, pois esta impossibilita a apreensão mais originária e acolhedora realizada pela linguagem. O λόγος é o logos enquanto linguagem, como nos diz Heidegger:

O Λόγος seria, então, a palavra grega para a fala, como dizer, para a linguagem. E não somente isto. Pensado como a postura recolhedora, o Λόγος seria a essência da

⁴⁵ A relação entre coisa e ser, a qual nos referimos neste parágrafo, será retomada neste mesmo capítulo.

saga, pensada de modo grego. Linguagem seria saga. Linguagem seria: deixar dispor-se recolhedoramente o vigente em sua vigência. (HEIDEGGER, 2012, p.201)

Em “Ser e Tempo” a linguagem é derivada do dizer/fala (Rede), a linguagem não é a somatória de letras e sons que produzem significados desvinculados do ser que emite fonemas e sintaxes. A linguagem é da ordem ontológica, a linguagem além de implicar o dizer, a fala, leva consigo a compreensão e a interpretação. Assim, podemos conduzir a definição do enunciado como o meio utilizado pela linguística para delimitar o alcance que percorre a linguagem seguindo a análise objetivante e destituída do ser.

O enunciado lógico (Logik Aussage) traz consigo a demonstração, a predicação e a comunicação. O logos apophantikos, como sendo o logos que revela e mostra, caracteriza o enunciado, restringindo o objeto determinado na presença constante. Já a predicação delinea-se a partir do domínio do como (als) apofântico em detrimento do como hermenêutico, enquanto que a comunicação é apenas a troca rotineira realizada em nossa ocupação. Como veremos ao longo do pensamento heideggeriano o Ser irá exigir um dizer (Sagen) e não um enunciado (Aussage) como entendido pela linguística. (HEIDEGGER, “Beiträge zur Philosophie”, 1989, p.473).

Retomemos por hora a questão da fala como dizer (Rede). Logo no início do §34, Heidegger, ao tratar da linguagem, refere-se à disposição (Befindlichkeit) e à compreensão (Verstehen) como *existenciais fundamentais que constituem o ser do pre, ou seja, a abertura do ser-no-mundo*. Com isto Heidegger vem acomodar elementos dinâmicos à compreensão da linguagem pois a junção de ser e compreender leva adiante o que fora iniciado por Heráclito.

2.3 A linguagem e a disposição

A disposição (Befindlichkeit) é definida logo no início do §29 como possibilidade ontológica enquanto que o Humor (Stimmung) é uma concepção ôntica, e ambas fazem parte do Dasein. Creio que a abrupta distinção nos revela em sua intensidade a importância de cuidadosamente nos dirigirmos a ela. Certamente que obtemos assim uma visão mais clara do que estamos tentando ressaltar desde o início deste trabalho, a questão que norteia o pensamento de Heidegger é a questão do ser. Porém, Heidegger nos acena para a disposição enquanto revelação, mas também como evitação, em uma dinâmica do ser na presença e também na ausência que se faz presente no dizer ou ao contrário no dizer que é pura ausência. Vemos assim que lidamos com o enviar e o esquivar, o verdadeiro e o falso, o mostrar e o

ocultar, esta dualidade é parte integrante do uno, de uma unidade não concebida pelos parâmetros dogmatistas seja ele epistêmico, ou religioso. Falar do ser é falar das incertezas e das possibilidades enquanto *möglichkeit*⁴⁶, perde-se o chão, porém não se perde ficando solto no ar, tal qual uma pomba supostamente avessa à resistência do ar. A resistência fornecida pela linguagem desconstrói a ilusão de qualquer forma de fundamento inclusive o da razão (Vernunft).

Retornemos à questão do Humor e da Disposição. Heidegger oferece nesta distinção a libertação do Dasein de critérios dogmáticos que determinam sua existência. O ser-aí não pode ser definido a partir de uma perspectiva psicológica, da mesma maneira em que o Dasein não poder ser determinado pelo sujeito da razão. Por isso mesmo, Heidegger fala do *arrancar*, do *esforço* que temos que realizar se queremos nos dispor a lidar com o Dasein a partir do Dasein em si mesmo. O Dasein está afinado no humor, ele está enquanto tristeza, enquanto aborrecimento, enquanto euforia, mas ele não é a somatória de estados, apenas encontra-se afinado com tal estado. Nesta afinação (Stimmung) o Dasein desvia-se de si mesmo, pois a existência dele e do mundo torna-se indiferente mediante a potência destas manifestações. A importância fundamental da abertura (Erschlossenheit) demonstra-se novamente nesta situação, uma vez que ela nos apresenta a condição de sermos na estática da presença (Dasein) em sua essência, o que não é uma afinação, mas sim que está *enquanto* afinação:

A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado, e sim de enviar-se e desviar-se. Na maior parte das vezes, ele faz pouco caso do caráter pesado da presença que nele se revela e, muito menos ainda, quando se alivia de um humor. (HEIDEGGER, 2006, p.195)

Desta maneira, Heidegger não estaria eliminando a condição deste existencial. O que ele faz é devolver a pertinência deste acontecimento para a disposição, para o “dis-por” e para o “por” (legen). Achar aí uma certa substancialização do pensamento de Heidegger é não ouvi-lo atentamente.

O ser mostra-se como um peso (Last) no mau humor, e esta é uma afirmação a qual Heidegger não desvenda seu mistério. O por que do ser do Dasein ser visto como um peso não se sabe e nem mesmo o Dasein pode nos esclarecer *visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a presença se depara com seu ser enquanto pré*. (Heidegger, *ibid*, p.193). De qualquer forma, o que nos interessa neste momento é enfatizarmos duas questões: a primeira é que o humor

⁴⁶ Möglichkeit como possibilidade foi aqui pensado retomando a questão denunciada por Nietzsche das faculdades da razão (Vermögen) e devolvendo o sentido dado por Heidegger do virtual.

assim como a disposição fazem parte da constituição existencial do Dasein e que o humor revela a mundanidade em que se encontra o Dasein.

Também o medo (Furcht) e suas variações (como timidez, acanhamento, receio e estupor) é um modo de disposição e como Dasein é enquanto (als) disposição, a dualidade contida na unidade reúne-se na presença tornando o ser enquanto humor e disposição. Ambos, humor e disposição, não são formas concretas, verificáveis e apreensíveis como uma coisa dada no mundo sensível, tal qual uma cátedra, um carro ou um pássaro, mas nem por isto deixam de ser partes integrantes da analítica existencial, ou em outras palavras constitutivos do Dasein. A razão não é da mesma forma quantificável (tal qual as coisas anteriormente exemplificadas), no entanto, torna-se condição do conhecimento, tanto para a lógica, quanto para a ciência. Assim podemos pensar nas colocações destemidas de Nietzsche de que os juízos sintéticos a priori não são mais do que meras convenções determinadas pelas conjunturas históricas. Se chegamos às coisas pela determinação prévia do que elas são, estaremos nos valendo também de um determinismo objetivante, porém, se chegamos às coisas a partir do reconhecimento de que esta presença viabiliza às coisas a serem apreendidas como coisas, parte de um conhecimento e de uma interpretação prévia (vor) ao “dado” porém distanciando-se do imperialismo do mundo suprassensível pois a diferença repousa na existência, e em “Ser e Tempo” na facticidade.

Sendo assim, da mesma forma que Heidegger descarta a hegemonia da razão, repele o domínio do mundo sensível em que Nietzsche sustenta sua leitura. Há o mundo fáctico do Dasein e não somente o mundo sensível, a vontade, o desejo; há o reconhecimento para Heidegger do ser-com (Mit-sein), assim como há o reconhecimento da disposição, do humor e da responsabilidade. Reconheço que estou no mundo devido ao medo que tenho, ou a angústia que sofro, estes estados de humor me levam à compreensão de que estou no mundo compartilhado e não no mundo isolado de um sujeito escravizado seja pelo determinismo de um ajuizamento ou pela realização desenfreada dos desejos de um profeta. Como nos diz Inwood:

Certos humores, notavelmente a angústia e a profunda tristeza, revelam, com particular intensidade, o fato *de que* eu estou no mundo, arrancando-me das características usuais da ocupação e da cotidianidade. Eles me trazem o fato de que meu ser está em questão, que eu tenho que fazer alguma coisa de mim mesmo. (INWOOD, 1999, p.132, tradução nossa)

Vemos que para Heidegger não há lugar para chicanas, há decisões e

responsabilidade⁴⁷. A disposição não é encontrada em um retorno nem ao “eu ideal” nem ao mundo das ideias, ela está no Dasein, na presença enquanto ato e potência, encontra-se na linguagem, na fala e no dizer, tendo como referência o “eu” da existência e não da consciência. Sua justificativa está na presença, porém na presença que não é re-posta pelo racionalismo que define o que é “dado”, nem tão pouco pelo voo imaginário de uma pretensa liberdade avessa à resistência. Vejamos:

Do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a “evidência” da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado. Também não é menos falso abrigar esses fenômenos no âmbito do irracional. O irracional - enquanto o outro lado do racionalismo - fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego. (HEIDEGGER, 2006, p.196)

Falar da linguagem é para Heidegger falar do ser; a afirmação cartesiana de que *o ser não é um predicado real* encontra ressonância em Kant, pois para este, o ser além de não nos afetar, não nos é acessível como os entes. A fala para Heidegger em “Ser e Tempo” remete à abertura, ao ser-no-mundo tal qual ao ser-com. Ou seja, a proposta de Heidegger de libertar a gramática do λόγος consiste em que a fala (Rede), como um existencial originário da abertura, se dá no mundo do Dasein e não na arbitrariedade da razão. O enunciado concebido pela filosofia tradicional parte das determinações e ajuizamentos em uma completude de correspondência e causalidade, enquanto que a fala origina-se da compreensão do mundo em que estamos jogados. As palavras *não são coisas dotadas de significados* porque para haver significações é necessário partirmos da pré-concepção, da pré-visão, e da pré-posição, em que se situa o Dasein, assunto esse já previamente abordado.

Contudo, não é só a fala que nos permite estar com o outro em um mundo compartilhado, pois o escutar (hören) também nos permite chegar ao que é dito a partir da referência do que nos é dado enquanto encadeamento de elementos justapostos pela própria presença, contanto que nos mantenhamos atentos à condição fundamental da analítica existencial: “Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros.” (HEIDEGGER, 2006, p.226)

Então nos vemos em um espaço de compartilhamento não somente da fala como também da escuta. No lugar de um sujeito isolado, cujo mundo é definido pelas relações de equivalência que correspondem ou não às expectativas de uma prévia determinação, vigora em seu lugar a totalidade existencial presente na multiplicidade do Dasein. A unidade

⁴⁷ Sobre a responsabilidade abordaremos no Capítulo 3.

mediadora da linguagem inclui em sua dinâmica não somente a confirmação do mundo circundante, mas também a confirmação que este mundo chega a nós pela apreensão realizada pela presença.

2.4 O círculo hermenêutico

Na famosa exemplificação de Heidegger, repetidas em diferentes obras, que não escutamos primeiramente o ruído (*hорchen*), mas sim o ranger do carro e da motocicleta, desmistifica-se a tentativa de uma lógica do isolamento dos objetos e sua pretensa independência da prévia compreensão que acompanha toda e qualquer interpretação. Ao escutarmos o ruído da bicicleta chegamos ao fenômeno que disponibiliza compreendermos os acontecimentos que nos atingem. Vejamos bem, devemos com isto destacar que nessa leitura do *Dasein*, Heidegger, embora caminhasse no mundo fenomênico, empenhava-se em desvencilhar-se do domínio determinista do sujeito da consciência. Pois bem, o chegar às coisas mesmas para Heidegger, por questões estratégicas, ainda apontava para a *evidência original* de Husserl. Assim chegamos à seguinte inquietação causada pela afirmação conveniente, porém elucidativa, do desdobramento da analítica existencial. Heidegger nos diz que:

O decisivo não é sair do círculo *mas entrar no círculo de modo adequado*. Esse círculo do compreender não é um círculo em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de **não se deixar** guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2006, p.215, grifo nosso)

Entrar de modo adequado no círculo hermenêutico, ao que Heidegger refere-se, poderia levar a contestações que colocariam a analítica existencial na vertente de pressupostos ideológicos. Se estamos sempre inseridos nas condições prévias (*vor*) do círculo hermenêutico, se esta é uma condição indispensável do *Dasein*, como poderemos pensar em entrar neste círculo de modo adequado, uma vez que haveria outra possibilidade, digamos assim, mais originária? Estaríamos acenando para modos apriorísticos? Ir em direção às coisas elas mesmas não seria negar a condição da visão prévia, concepção prévia e da posição prévia que atinge a todos os *Dasein*?

Podemos considerar algumas alternativas para tal dilema. Heidegger termina o parágrafo 33 da citação aqui tratada dizendo que devemos evitar a caracterização da presença como algo simplesmente dado (Vorhandensein), pois como sabemos, a compreensão prévia do ser refuta o modo de ser do que é simplesmente dado, inviabilizando assim a objetividade do saber. Heidegger, como visto em nossa investigação no primeiro capítulo, buscava a verdade através do desvelamento, termo este definido como *ἀλεθεια*. O desencobrimento ou desvelamento realiza-se sobre algo que encontra-se na fakticidade do Dasein e este por sua vez chega ao algo que nos é dado a partir da sua condição de compreensão e finitude. Avesso a “pulos” que possibilitam a apreensão das coisas pela hegemônica razão, Heidegger nos acena para a linguagem como a possibilidade de chegarmos aonde estamos, pois a verdade como desvelamento é realizada pelo *λόγος* enquanto dizer e mostrar na temporalidade histórica do ser-aí. Não há pulos nem fundamentos muito menos certezas, apenas o desvelamento das coisas pelo ser do ente.

Dreyfus nos sugere duas alternativas para a compreensão da sugestiva e um tanto hermética afirmação de que *devemos entrar de modo adequado no círculo hermenêutico*. Primeiramente seria a circularidade hermenêutica partindo de “dentro” em que não há uma “lida” com a coisa a ser interpretada, ou aquela que parte de “fora” em que há uma tomada de perspectiva a qual determinará o que vem ao nosso encontro.

É precisamente a necessidade da “lida” na compreensão prévia que torna possível uma interpretação evitando-se a posição tradicional cuja alegação consiste na interpretação que trata dos fatos *versus* os estados intencionais (E.D.Hirsch), e aquela que alega que a interpretação baseia-se em convenções ou decisões arbitrárias (Rorty). Para Heidegger, como para Wittgenstein, o significado não funda-se nem em uma realidade mental nem em uma decisão arbitrária, mas sim baseia-se em uma forma de vida na qual estamos na “lida”, portanto não é imediatamente dada nem meramente uma questão de escolha. (DREYFUS, 1991, p.201, tradução nossa)

Vemos com isto que não podemos ter uma posição ôntica em relação à linguagem definindo-a apenas como um instrumento de comunicação. A linguagem além de ser compartilhada num contexto que em si mesma contém sua própria significação, o que nos leva às referências culturais, abrange uma totalidade desnecessária à ciência. As demandas culturais em que o ser-aí se envolve na cotidianidade de sua vida fazem parte do dizer (Rede) que utiliza as palavras para comunicar e compartilhar a sua compreensão de mundo. Dogmatizar a linguagem definindo-a a partir de uma delimitação semântica ou sintática separada do ser do ente, autônoma e desvinculada da contextualização de seu emprego - como num laboratório, vai na contramão do que a linguagem representa para a ontologia

fundamental.

CAPÍTULO 3 - ETHOS

A via tomada por Heidegger para tratar das questões pertinentes à verdade do Ser é a da linguagem. A “falação” (*Gerede*) ou qualquer forma explicativa e normativa sobre a questão do Ser trata de regras, ordenação e garantias, esquecendo-se de atentar aos fundamentos em que repousam seus próprios questionamentos.

A linguagem como “casa do Ser” é uma possibilidade que nos remete a exercermos um pensamento livre de conceitos e representatividade, porém sem nos tornarmos reféns de uma nova ordem ideológica, pois se inferirmos a este exercício uma condição de causalidade, retiramos da linguagem a sua essência que nos permite que nos mantenhamos em nossa condição de abertura. Ou seja, a linguagem não é o arcabouço do conhecimento, este por sua vez regido pela sistematização de uma razão. A linguagem é a casa do Ser, o que implica nos havermos com a condição ek-sistencial deste Ser no mundo das incertezas e percalços que carrega em sua dinâmica, pois o mundo não consiste na certeza da somatória de eventos ou coisas imóveis e definidas desprendidas do co-pertencimento do ente e do ser. A linguagem é abertura, com isso devemos ressaltar a sua dinâmica, a sua mobilidade, tal qual a ausência de fundamentos que justifiquem os significados determinados pelas certezas da razão.

Da mesma forma, para Heidegger, a moral, os valores, pretendem legitimar, fundamentar e trazer segurança e garantias, enquanto a questão do Ser remete à abertura, à angústia, à finitude, ao cuidado e à morte. Heidegger não se propõe a descrever, a determinar *o que e como* devemos agir, a universalidade retira do Ser sua responsabilidade e decisão. Porém, Heidegger também não vê na contingência dos desejos a realização mais autêntica de um “eu” que tudo quer e tudo pode. A ek-sistência não é essência, equidade, enquanto o primeiro tem como prerrogativa a abertura e a clareira do ser, o último é a determinação e especificidade de gêneros e espécies onde há muito vigora a primazia do ente e não do ser.

Com isto pretendemos situar o pensamento de Heidegger no âmbito do co-pertinência e de sua condição constitutiva de abertura. A linguagem referenciada pela linguística despreza as considerações do desencobrimento sugeridas por Heidegger através de sua análise sobre *alethéia*. A ciência parte das coisas dadas e acredita em sua objetividade e desvinculação tanto da história do ser quanto da própria diferença ontológica. A primazia do ôntico constringe a possibilidade oferecida pela linguagem enquanto *Rede*, ou seja, da co-pertinência em um mundo compartilhado de significações derivadas, pois para a ciência o mundo é apenas a somatória de elementos que têm sua representatividade garantida pelo

conhecimento. O que se conhece na ciência é o dado que por sua vez isenta a responsabilidade da reflexão de sua existência, pois a realidade não é ek-sistência, mas somente o que se apresenta em sua indiferente pretensão do puramente dado.

Tudo isto é dispensável para Heidegger, pois sua leitura parte da questão primordial do ser do ente, enquanto que o sujeito do saber busca justificativas que o salvem das artimanhas cétricas. Pois bem, tentaremos desenvolver as críticas de Heidegger referentes à técnica entendida como exploração e alienação, observando, no entanto, que a *Gestell*- (composição) é uma forma de desvelamento efetivado pela produção e também de certa forma pela arte. Iniciamos nossa investigação pela equivalência feita por Heidegger na “Carta ao Humanismo” entre lógica, física e ética. Vejamos:

Com a “lógica” e a “física”, a “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Surgiram no tempo em que o pensamento se tornou “filosofia”, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa (Sache) de Escolas e de atividades “escolásticas” (Schulbetrieb). Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. (HEIDEGGER, 2009, p.85)

Para Heidegger, a transformação destas três formas norteia um pensamento reificado por uma lógica refratária à ek-sistência, uma física refém de princípios e de uma ética baseada na moralidade. Todas elas excluídas por um pensamento mais originário. No entanto, Heidegger cita a Lógica, a Física e a Ética e não simplesmente a Razão, a Matemática ou a Moral, isto mostra certamente grande relevância para nossa investigação. Durante toda a sua obra o filósofo da Floresta Negra tratou de desconstruir os supostos metafísicos que permeiam o pensamento a partir de Platão, sua busca é de uma forma mais originária para chegarmos às coisas e deixarmos que elas se deem. Tanto a Lógica quanto a Física e a Ética são de grande relevância, e até podemos dizer indispensáveis, para que nos aproximemos de seu pensamento desvencilhando-nos do método empregado pela tradição. Isto se dá ao entrarmos dentro de seu pensamento a partir de seu pensamento, isto mesmo, trata-se de um grande esforço, seja o de lutarmos contra a linguagem metafísica. Estas três palavras empregadas em seu uso originário, remetem à ontologia, ao Dasein e ao Ser, destituindo-se assim a concepção e todas as consequências aí envolvidas as quais levam o nosso pensamento a construções ônticas, ao cálculo e à exploração. Se e somente se pensarmos na questão do Ser, na ontologia, na existência é que podemos trazer a questão do ser-com (Mit-sein), do cuidado (Sorge) e do ser-próprio (Eigentlichkeit) para uma possibilidade ética. No §26 Heidegger aborda todas estas questões de maneira tal que podemos persistir na afirmação de que seu pensamento não se constitui em torno de um solipsismo enquanto *uma coisa-sujeito*

isolada, e sim no estar-com, pressupondo-se aí uma única propriedade possível na analítica existencial que é o *si mesmo*.⁴⁸ (HEIDEGGER, 2006, p.255)

Ao voltar sua visão, sua posição e suas concepções para um referencial que utiliza-se das coisas como simplesmente dadas (Vor-handensein) sem considerar seus fundamentos apenas na circularidade do mundo circundante (Umsicht) de aceitação e concordância a tudo que é dado, produzido e vendido, na ingenuidade alienante fomentada pelos ganhos, o *animale rationale* acaba afirmando valores regido pela alienação do ente seja este estimulado diretamente pela ciência ou pelo serviço por ela prestado na forma de consumo.⁴⁹

A objetividade e a racionalidade legitimam o andamento da história, as coisas e o Ser passam a ter um referencial utilitário e não mais ek-sistencial, tudo move-se na constelação de uma lógica estranha à linguagem e ao desvelamento. Assim como não há uma visão sem o pré (vor) não há posição e nem concepção, sendo assim não há uma coisa dada sem considerarmos as possibilidades em que elas se dão. Lembremos que no Capítulo anterior vimos que as possibilidades não se dão como *faculdade* da razão, pois para Heidegger as possibilidades (Vermögen) pertencem a esfera do querer (Mögen) e da Essência (Wesen) e não da razão (Vernunft).⁵⁰

Heidegger segue em direção à liberdade deste Ser pela linguagem, porém nos diz o mesmo pensador que nessa caminhada somos atravessados pela linguagem. A intensidade do agir e do desejo não são indiferentes à analítica existencial, no entanto o pensamento que *deixa o Ser-ser* não gravita na oposição do teórico pela prática realizada pela brutalidade, barbaridade ou irresponsabilidade. *Somos atravessados pela linguagem* significa desmistificar a posição do “eu” da consciência privilegiando-se a ação daquele que tudo pode, ao contrário,

⁴⁸ A condição de poder ser-si-mesmo nos leva ao confronto com o descobrimento e com a verdade. O que rege o estar-com os outros é uma abertura na qual o Dasein (posteriormente o Ser na clareira) se encontra. Esta abertura lhe possibilita estar próximo ao outro desde que não torne este mundo mera representação objetiva. André Duarte parte do desocultamento da propriedade de si mesmo para chegar à Ética, parte do Dasein e não da liberação da ontologia fundamental como sugerido por Frederick Olafson. O outro, como Duarte nos reafirma, já está sempre em nós mesmos como uma condição ontológica e não com aquele que está ao lado. Vejamos “... a modificação existencial de si-mesmo implica, simultaneamente, uma modificação do ser-com os outros, abrindo com isso a possibilidade ética do encontro do outro enquanto outro, isto é, em sua alteridade ou sem sua singularidade, e não apenas como mais um existente com quem compartilho, nos modos da indiferença ou da deficiência, minhas atividades cotidianas no mundo comum.” (DUARTE, 2002, p.161)

⁴⁹ As formas de alienação propostas por Marx ocorrentes na História o distingue de outras concepções, pois não se trata de fazer historiografia e sim de se debruçar sobre a realidade, buscar suas referências, situar as coisas que pairam na margem de seus limites, ou seja, é pensar sua Essência. “Marx alcança uma dimensão Essencial da História, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história (Historie). (HEIDEGGER, 2009.p.65) Heidegger atento às reivindicações de Marx reconhece que o rebaixamento dos entes a mero produto manifesta-se também na Essência da técnica.” “A Essência do materialismo não está na afirmação de que tudo é apenas e somente matéria e sim numa determinação metafísica, segundo a qual todo ente aparece como material de trabalho.”(ibid, p.65)

⁵⁰ Sobre a relação feita por Nietzsche entre Vermögen e Mögen ver o primeiro capítulo.

para Heidegger habitamos no mundo da linguagem, compartilhamos a morada que habitamos. Habitamos no espaço aberto da linguagem e não vice-versa, desloca-se assim a referência do Ser, pois a liberdade vige no vigor da linguagem enquanto desencobrimento desautorizando as amarras impostas por uma doutrina transcendental.

A transcendência a que se refere Heidegger, proposta já em “Ser e Tempo” (embora anterior à mesma) nos acena para um pensamento que, mesmo retificando a fenomenologia como meio de esclarecimento a respeito da essência do Ser, transpõe seus próprios limites ao conferir à linguagem o desencobrimento das coisas, passando o homem da posição de soberano para a condição de ser passivo, onde a vigência vigora com a consciência ou não do homem.

Assim, a transcendência de que trata Heidegger se mantém consistente para com o ser, indo, porém, além do sujeito da razão:

A transcendência não é a nostalgia do vácuo, da ausência de resistência do ar; é, isto sim, um ensaio constante para assumir, de modo próprio, o peso e a resistência da finitude da condição humana como positiva. (STEIN, 1969, p.409)

O mostrar e recolher interagem na linguagem, pois na finitude deste mostrar está a dinâmica de novos dizeres, sejam eles encobertos ou descobertos em uma multiplicidade e unidade as quais permitem à ontologia fundamental identificar na ética justificativas de um pensamento orientado pela metafísica. A necessidade de buscar no suprassensível a essência do pensamento conduz à eterna recorrência de referenciais, que de uma forma ou de outra mantém os vestígios da valoração, da distinção, do Bem e do Mal. Assim voltamos nossa visão para a escolha de Heidegger pelo Ethos em detrimento da Ética.

Aristóteles, embora seja uma figura determinante ao longo do pensamento de Heidegger, ocupa um lugar menos privilegiado nesta temática, pois sua concepção de ética não teria captado originariamente o sentido atribuído à noção de Ethos proporcionada tanto por Heráclito quanto por Sófocles, pois o Ethos

significa estada (Aufenthalt), lugar de morada. Evoca o espaço aberto onde mora o homem. É a abertura da estada que faz aparecer o que advém, convenientemente, à essência do homem e, assim advindo, se mantém em sua proximidade. (HEIDEGGER, 2009, p.85)

Ao relacionar Ethos com linguagem e incluir nesta perspectiva a abertura do Ser, Heidegger retorna mais uma vez ao pensamento originário de Heráclito, pois este já

anunciava a proximidade (Nähe) compartilhada presente na Essência da Verdade. O ordinário e o extraordinário são reconduzidos à presença através de um mostrar-se e não de uma idealização, portanto resgata-se a radicalidade do pensamento grego ao reconhecer que para tais pensadores o mostrar, a *physis*, e o ser encontram-se no lugar de morada, no compartilhamento de mundo e ser.

Ethos anthrópo daímon diz o próprio Heráclito: “a morada” (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário). (HEIDEGGER, *ibid*, p.88)

Heidegger não pretende com isto conduzir a essência aos moldes determinados pela tradição, pois a *essentia* como *quidditas* se contrapõe à *existentia*, pois enquanto a última se preocupa com o ser e os modos multifacetados de sua presença, a primeira se atém à correspondência compatível ou não com as definições e classificações de gênero e espécie. A Essência⁵¹ da técnica nunca é entendida como um gênero, pois a técnica não é somente exploração e esgotamento, pois há um sentido primário que antecede a tal definição, o da criação e da produção.

A Essência trata da vigência e não da substância, pois para Heidegger a unidade não se essencializa a partir da presença enquanto constância universal. A Essência não se determina através da classificação correspondente à constância das substância, o vigor da vigência liberta-se das causalidades permitindo que a coisa que vige seja dada a partir dela mesma. A técnica descobre o que já vige em seu vigor, sendo assim, vemos que a *τέχνη* sofre uma certa modificação no pensamento de Heidegger quando consideramos a abordagem de 1953: *Sobre a questão da Técnica*, das outras, um tanto mais críticas, como em *Identidade e Diferença* de 1956, *Sobre o Humanismo* de 1947, ou até mesmo da *Origem da obra de Arte* de 1935.⁵²

3.1 *τέχνη* como criação, produção ou alienação (Entfremd)?

O termo *τέχνη* já transitava no mundo grego, nele a produção se fazia presente em uma forma de descobrimento. Neste contexto, Heidegger resgata a arte em um sentido

⁵¹ Acatamos a sugestão de Carneiro Leão quando este sugere, a efeito de tradução, que a diferença de significado do termo Essência seja feito pelo uso da letra maiúscula.

⁵² A relevância desta citação se dá pela necessidade de buscarmos o rigor do pensamento de Heidegger o que nos leva a considerar a abrangência de seus “conceitos” em momentos distintos sem, contudo, pretendermos incluí-los na íntegra em nosso trabalho.

desvinculado do prazer estético ou da atividade cultural. A aproximação está dada entre técnica e arte, o que vem a conferir uma nova dinâmica ao nosso entendimento sobre a produção, pois nos encontramos mediante a criação quando exercitamos nossa compreensão ao nos abirmos para o significado da técnica aqui concebida, pois esta vai além do sentido de reprodução, exploração e exaustão. Mas Heidegger quer que pensemos a *ποίησις*, esta criação tão originária, como *techné*:

A arte chamava-se apenas *τέχνη*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos[...]Por que a arte tinha o nome simples e singelo de *τέχνη*? Porque era um des-encobrir produtor e pertencia à *ποίησις*. (HEIDEGGER, 2002, p.36)

Em uma das conferências de Bremen chamada de *A questão da técnica*, de 1953, Heidegger inicia o questionamento sobre duas afirmações: a primeira, *a técnica ser um meio para o fim*, e a segunda, *a técnica é uma atividade do homem*. Ambas as colocações são corretas, pois ambas determinam o que é ou não é a partir do que está dado, o que está à nossa frente. Porém, Heidegger nos sugere irmos além das certezas do que está em nossa frente, do que é dado, e descobriremos a essência do que se dá e se apresenta. Para isso, recorre a uma frase de Platão que diz: “Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é pro-dução (*ποίησις*)” (PLATÃO, **Banquete** *apud* HEIDEGGER, 2002, p. 16), o que nos leva a destacar a vigência e o que se mostra, e não o agente que possibilita a ação e nem mesmo a funcionalidade da vigência. O que se mostra é fruto de um deixar vir-a-ser através do desencobrimento, da *αλεθεια*, vemos com isso que esta pro-dução não acontece partindo da perspectiva de uma criação desvinculada do agente e este por sua vez desvinculado do mundo que lhe traz as possibilidades. Este deixar-viger e a vigência estão em uma relação mútua de pertencimento, portanto, não há a primazia de um sobre o outro. E é nesta copertinência que Heidegger situa a verdade como desencobrimento. Tira-se qualquer tentativa idealista de rotulação da verdade como mero dispositivo construído pelos interesses e necessidades sociais ou culturais. Se, tênuamente, cogitarmos o idealismo em Heidegger, seria apenas da mesma forma para ele há o Ser, restando as possibilidades mediante o fatalismo de um mundo mecanizado. Nos diz Heidegger,

“ O que a essência da técnica tem a ver com desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a pro-dução.” (HEIDEGGER, 2002, p.17)

A aproximação da verdade com a técnica desmitifica a própria concepção de verdade como metáfora criada, ora pelo sujeito fraco, ora pelo rebanho (Herde). Heidegger

não aposta na verdade como um projeto imaginativo, pois ela situa-se na relação mútua de pertencimento, a insistência de tal pensamento nos mostra o lugar de destaque que ocupa a verdade ao longo de sua obra. A verdade não chega até nós pela retórica, pelo convencimento ou pela imposição, ela não é um ente, uma coisa, nem tão pouco princípios morais. A verdade é desencobrimento que embora seja disponibilizada pelo Ser permanece na dimensão do mundo compartilhado e não no enquadramento do mundo representado.

Mas por que Heidegger se refere distintamente à técnica moderna? Porque a produção preteritamente realizada pela τέχνη enquanto ποιήσις é substituída pela exploração. Exemplificadamente, Heidegger diz que o solo cultivado pelo camponês era cuidado e tratado, enquanto que o solo em nossos tempos é apenas explorado e esgotado. Assim, a técnica moderna passa a impor à natureza o que dela pode retirar. O desencobrimento da terra passa a ser outro, cria-se uma relação de provocação e desafio ao solo agrícola. A natureza passa a ser disposta pela tecnologia tornando-se meramente um objeto de uso. Devemos ressaltar que tal disposição implica em redução objetiva, pois o verbo *stellen* significa fazer uma coisa, permanecer em pé, pôr, o que nos leva ao objeto como *Gegenstand*, aquilo que se firma na oposição, emprego este feito por Kant sobre o mundo sensível. Porém, a determinação da natureza a partir da composição denuncia o logocentrismo do sujeito da razão, causando principalmente dois problemas: o próprio uso da disponibilidade (Bestand) das coisas, bem como a afirmação das coisas apenas como objeto e não como composição⁵³. Lembremos mais uma vez que o *Gestellen*, composição/armação, não indica para Heidegger somente a exploração, pois embora o “pro-por” produtivo e o “dis-por” explorador sejam fundamentalmente diferentes, ambos são modos de desencobrimento, de *aletheia*, tendo assim um parentesco de Essência. (Heidegger, 2002, p.24) A disponibilidade das coisas não as torna um mero objeto, pois em sua disposição algo se descobre, ela passa a estar disposta. Aqui Heidegger enfatiza novamente a coisa que vem em nosso encontro não somente como

⁵³ A imposição das certezas determinadas pela razão é tema criteriosamente desenvolvido por Cristinha Drucker em seu texto *Dostoiévski, Heidegger, técnica e ética*. Nele, Drucker denuncia as certezas que nos são impostas pela técnica, imposições estas que reduzem a condição de ser dos fenômenos passando a serem meramente objetos de transformação e alienação (entfremd). “[...] um dos temas centrais da filosofia heideggeriana da técnica é o seu caráter *impositivo*. Impor condições é da sua natureza. O modo técnico de tomar as coisas é o “desafio” ou “provocação” (Herausfordern, Herausforderung) (...) Já determinamos o que a natureza deve produzir. O brilho do sol e a força do vento são desafiados a revelar suas possibilidades energéticas.” (Drucker, p.72) Drucker também nos chama atenção para a questão do desvelamento e do encobrimento. A ética como encobrimento avalia o egoísmo do homem racional, pois desatento ao esquecimento mantém-se no domínio do dever e das necessidades. As afirmações do homem racional destituem o desejo, pois sua volatilidade e imprevisibilidade não correspondem à solidez das expectativas criadas, e espantosamente reverenciadas, pelo mundo da razão. “O egoísta racional é um desafiador e um retificador de homens. O que se passa aqui, de fato, é a tentativa explícita de corrigir o homem, de convidá-lo a abrir mão da sua humanidade e da sua liberdade em favor da conformidade com leis necessárias”. (IBID, p.18)

meramente dada (Vor-handensein) ou como manualidade (Zuhandenheit), mas como disponibilidade, caracterizando-se assim a técnica moderna.⁵⁴ Em suas palavras:

Pois, na pista de decolagem, o avião se descobre como disponibilidade à medida que está disposto a assegurar a possibilidade de transporte. (ibid, p.21)

A afirmação de Heidegger de que a máquina não seria um instrumento autônomo e nem se bastaria a si mesmo destitui a condição de objeto (Gegenstand) da coisa que está disponível a partir dos critérios estabelecidos pela ciência que disponibiliza o objeto isolando-o do mundo, e impondo ao mesmo as condições que lhe permitam ser. A *Ge-stell* ao impor ao homem descobrir o real como disponibilidade, ao mesmo tempo em que apresenta com isso sua capacidade de desafiar e provocar o homem em uma circularidade que poderia levar a própria ausência de questionamento sobre esta produção, nos põe a caminho ao destino.

Talvez outro exemplo servisse como propósito explanativo. Em uma das conferências de 1949 chamada “A Coisa”, Heidegger dizia que a jarra (Krug) ao mesmo tempo em que está posta (gestellt) em cima, embaixo, ou do lado de uma mesa, ela está disponível, pois podemos colocar água, flores, ocupando seu espaço vazio, e deste vazio oferecido pela jarra apreendermos sua Essência. Heidegger com isto reconhece a coisa como algo apreensível, algo que *subsiste por si mesma*. Porém, para que entendamos o que a coisa é, precisamos ir um pouco mais além, pois precisamos nos haver com a coisificação da coisa. Assim brevemente, como caráter ilustrativo, lembremos do barulho que chega aos nossos ouvidos. O barulho não é apreendido em seu caráter isolado e destituído de mundo. O barulho nos significa algo enquanto batida de uma porta e não apenas (bloß) como barulho; se pensamos na batida da porta é porque pensamos partindo da mundanidade e da coisificação/coisidade. Pulveriza-se no ar a tentativa de aprisionamento da coisa e do nosso entendimento a partir de uma episteme, pois há um objeto (Gegenstand), mas há também, e somente nesta condição, o mundo em que este objeto se situa, ao mesmo tempo em que se reconhece o acolhimento disponibilizado pela coisa em um mundo fáctico.

A vigência e o vigor da jarra encontram-se no recolher da água, do vinho, os quais por sua vez situam-se no espaço vazio que permite não somente o preenchimento de sua nulidade como também o seu transbordamento, excedendo assim seus próprios limites. Desta forma, nos atemos à imposição de Heidegger na distinção entre *Gegenstand* (objeto) e *Bestand* (disponibilidade), pois enquanto a primeira aniquila as possibilidades da coisa ao

⁵⁴ A inclusão do Dasein neste momento do pensamento de Heidegger é apenas uma tentativa de destacar a *physis*, o algo que se mostra.

impor a ela as medidas e suas correspondências, a segunda devolve à coisa o mundo em que habita ao incluir a coisificação (Dingheit) da própria coisa.⁵⁵

A coisa coisifica, no sentido de, como coisa, reunir e conjugar, numa unidade, as diferenças. A coisa, como coisa, reúne e conjuga. Este coisificar não faz senão recolher. (HEIDEGGER, 2002, p.151)

A proximidade com as coisas nos permite o desencobrimento desta coisa. Estar com as coisas como coisas significa deixar que elas sejam sem o determinismo das representações (Vorstellung) em um caminho de liberação e não de conformidade. Sim, certamente Heidegger fala da liberdade e da autenticidade, pois embora possamos, em um *processo meditativo o qual busca o sentido*, desabar na ausência de fundamento, vale mais a busca do desencobrimento do que as certezas de um mundo apático regido pelo *logos* da razão.

Mas o que teria mudado ao longo do tempo em relação a *techné*? A beleza e a produção, outrora características da *techné*, como estariam elas inseridas nesta nova forma de técnica? A arte anteriormente concebida como *techné* ainda encontraria ressonância na técnica moderna? E finalmente, a τέχνη como *desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho* (Heidegger, IBID, p.36) estaria eliminada da analítica existencial?

Se considerarmos a leitura de Heidegger sobre a transformação sofrida do termo *techné*, transformação esta feita no discurso inaugural de Platão, vemos a primazia do *eidos* mediante a *physis*, a natureza tal qual entendida pelos gregos enquanto o mostrar das coisas que vêm ao nosso encontro passa a ser regulado pelo mundo suprassensível. O que Platão havia renovado enquanto a retomada sobre o ser, acabará desembocando no predomínio de uma onto-teo-logia a qual, por sua vez, acabará determinando a entidade do ente.

O saber da *techné*, em consonância com a *physis*, foi subjugado à afirmação da idéia

⁵⁵ No curso de Inverno de 1935/36 na Universidade de Freiburg, Heidegger já discorria sobre a coisalidade da coisa quando curiosamente nos diz que a pergunta sobre o que é uma coisa é a pergunta sobre o incondicionado (Unbedigten). Perguntar sobre a coisa não é perguntar pela espécie, pela classificação e pelas modalidades em que esta coisa é inserida, mas sim refletir sobre o incondicionado (Unbedingt), sobre as possibilidades partindo delas mesmas e não de suas faculdades. *A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado. Com a questão “que é uma coisa”, perguntamos pelo incondicionado (Unbedigten)* (Heidegger, Edições 70 p.20) A Crítica da Razão Pura é constantemente um alvo ao qual Heidegger impõe uma nova questão frente ao transcendental, ao método, à verdade e ao ontológico pois ao reconhecer que a CRP não é uma teoria das ciências positivas e sim do conhecimento ontológico, a ênfase recai na finitude do saber mediante a condição do ser-aí que, embora não seja uma coisa (das Ding), é o que possibilita o desvelamento da mesma sem no entanto ter ele mesmo tal propriedade. Em “Kant e o problema da Metafísica”, Heidegger enfatiza a questão do ser pontuada por Kant em sua finitude, porém, ressalta também a metafísica como um problema ainda a ser transposto. Embora de grande importância para o desenvolvimento de nosso tema, optamos por omitir este estudo específico de Heidegger devido a sua complexidade, o que implicaria colocar a questão da *aletheia* em uma dimensão impossível de ser organizada e desenvolvida neste trabalho.

como *eidos*, o “aspecto”, cujo conceito estabeleceu pela primeira vez a interpretação do ser como ser do ente. Se, antes, o ente era no ser, a partir de agora predominará o ser do ente... (WERLE, 2011, p.99)

Entretanto, devemos nos demorar na observação feita em 1956, quando o significado da palavra *eidos* remetia muito mais ao que apreendemos através do mundo sensível. Platão partia do extraordinário ao trata da essência de tudo e de cada coisa, e não menos relevante, Heidegger sugere que Platão respondeu a um apelo ao tratar da questão das ideias. Como sabemos, o apelo para Heidegger trata de duas condições primordiais, a saber: a abertura do Ser e a decisão de se responder ao vigor da vigência. A vigência como essência é também pensada em Platão como algo duradouro. Porém, a duração tratada por ele é a da permanência como a ideia de “casa”, enquanto que em Heidegger é pensada enquanto linguagem. Assim, tentamos chegar à questão da segurança, das certezas do mundo previsível e causal contrapondo-se à dinâmica do mundo real, das variações e das possibilidades.

Heidegger lança mão de uma palavra utilizada por Goethe em sua *Afinidades Eletivas*, através da qual podemos nos aproximar um pouco mais da dinâmica e da transformação em que consiste a definição de essência e vigência para Heidegger. Tal palavra resulta da transformação do verbo *währen* (durar) no particípio *gewähren* (conceber), que não obstante implica em uma *continuação* da concepção da coisa, continuação esta representada pelo prefixo *fort-* quando chegamos então à palavra *fortgewähren* -- levar a frente. O que dura na técnica é a composição (Ge-stell). O que temos na técnica é a exploração e a imposição não havendo mais lugar para a produção, nem para o desencobrimento e muito menos para a *ποίησις*. O levar à frente o que é concebido implica na convergência da ação e da doação, não há preferências e nem dualismos, há uma unidade mediante a multiplicidade. Assim sendo, retira-se a pretensão do conhecimento de um sujeito do saber o qual determina o que é ou não é, priorizando o objeto em detrimento do fenômeno.

Novamente a filosofia encontra-se em posição de responder ao apelo de novos questionamentos, o que outrora impunha-se como o esquecimento do Ser ao contrapor-se à memória do jogo dialético que agora se vê atingida pelo desconhecimento do ser mediante a imposição da técnica. O que *é* neste momento serve de critério para avaliar o pretérito. Vivemos no reinado da historiografia, da cegueira e da exploração, porém Heidegger não compartilha da rotulação da técnica como manifestação demoníaca ou algo que assim o vale⁵⁶. Não obstante o funcionário da técnica, como nos diz Drucker, é uma definição

⁵⁶ Concordamos com Drucker sobre as nuances interpretativas de Heidegger com relação à sua abordagem da técnica. Porém, os avanços da técnica no século XIX foram suspeitosamente observados por Heidegger, uma vez

heideggeriana que demonstra a condição alienante em que nos encontramos em nossos dias:

A essência da técnica ou Gestell tem o caráter de imposição sobre a totalidade do ente. A exposição de 1949 a este respeito é bem mais franca que a de 1953: a condição peculiar do homem contemporâneo é de “empregado” ou “funcionário” (der Angestellter, der Funktionär) [...] Dizer que o homem funciona soa a imposição implica que ele é tomado por ela de uma forma peculiar- por exemplo sob a forma de cegueira. A falta de espanto diante da imposição, o hábito de viver em meio a ela é o que dá ao funcionário a sua marca característica: por exemplo, quando toma o presente, incondicionalmente, como critério para julgar tudo o que veio antes. (DRUCKER, 2004, p.74)

O processo de provocação característico da técnica subordina-se ao cálculo e à planificação. A natureza passa a ser um meio que disponibiliza as coisas no sentido de utilização e exploração. Drucker também nos adverte a respeito da abordagem ontológica que Heidegger discorre sobre a técnica; acrescentamos também a inusitada relação feita pelo filósofo entre o comum-pertencer e a *Ge-stell* em sua preleção *O Princípio de Identidade*. Devemos partir da essência da técnica se queremos nos aproximar da conjunção feita anteriormente, isto porque, se assim não o fizéssemos, transgrediríamos o significado da *Ereignis* - do acontecimento - apropriativo em sua totalidade, uma vez que a unidade entre ser e homem remete à unidade. Devemos insistir na interpretação, pois se trata justamente da definição da essência da técnica moderna na qual Heidegger aproxima o comum-pertencer e a *Ge-stell*. Mas como seria isto possível?

O acontecimento-apropriação apropria o homem e ser em sua essencial comunidade. Um primeiro e embaraçoso clarão do acontecimento-apropriação descobrimos no arazoamento⁵⁷. Este constitui a essência do universo moderno da técnica. No arazoamento entrevemos um comum-pertencer de homem e ser, em que o deixar pertencer primeiramente determina a espécie de comunidade e sua unidade. (HEIDEGGER, 2006,p.50)

A armação ou composição (*Ge-stell*) não se encontra necessariamente em direta analogia com o poder de destruição e aniquilamento imposto ao universo da técnica. Certamente Heidegger fala da ditadura da técnica e o faz em diferentes momentos. A ditadura da técnica é um perigo, não obstante da mesma forma que não temos que aceitar o que a nós é imposto como verdade partindo de justificativas legitimadas pela razão, por princípios morais ou pela própria historiografia, não temos que nos restringir à concepção destruidora e fatalista

que ela contribuía para a perpetuação do poder. Ao Ser é destinado o papel coadjuvante que pouco teria a contribuir mediante a primazia do ôntico.

⁵⁷ *Ge-stell*, como arazoamento é a tradução feita por Ernildo Stein com o significado de ato ou efeito de arazoar/expor, apresentando razões pró ou contra; raciocinar, discorrer, conversar; discutir, alterar com outrem, disputar, argumentar. (HEIDEGGER, nota de roda pé, 2006 em *O Princípio de Identidade*, p.47)

da *Ge-stell*. Ao contrário, Heidegger sugere que a técnica seja colocada a serviço do homem, onde este *possa encontrar mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação* (Ereignis). (Heidegger, 2006, p.49)

Devemos considerar que este texto, *Princípio da Identidade*, retoma a questão já anteriormente abordada tanto no primeiro como no segundo capítulo a respeito da unidade em Parmênides. O mesmo (Selbe) que fala Parmênides não é o igual (Gleich), a unidade entre pensar e ser encontra-se nesse *tò auto* na sentença: *to gàr auto voein estín te kai einai*. A técnica parte também de uma unidade, as coisas que nos estão disponíveis chegam a nós pelo desencobrimento resultante da proximidade existente entre essas mesmas coisas em um comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*).⁵⁸ Assim, a unidade para Heidegger além de contrapor-se à síntese suprema hegeliana, acena para a importância do pertencer, pois a partir deste pertencer é que se chega na comum-unidade. Ou seja, não se chega a alguma coisa pela identidade, pelas características, e sim pelo pertencer, pelo deixar ser em sua própria singularidade. Por isso mesmo é que Heidegger diz que o meio, o material para que cheguemos ao acontecimento-apropriação, nós recebemos da linguagem.

Mais uma vez nos deparamos com a negação de Heidegger mediante pressupostos metafísicos, pois para se chegar a esta forma autêntica e originária da unidade entre homem e ser, não se apela para as verdades eternas e sim para a verdade enquanto desencobrimento. Porém, a constância não se faz presente na continuidade da presença, pois *alethéia* é desencobrimento em constante alteração mediante o descoberto, encoberto e retraído. A linguagem move-se na *suspensão* do acontecimento-apropriativo e não nos fundamentos estáticos, pois a dinâmica da *Ereignis* é dinâmica da edificação conduzida pela linguagem. Deste modo, vemos que não podemos falar da linguagem como reproduções fonéticas, dos sons, do barulho, ou de parâmetros sintáxicos, pois partimos sempre do já existente, da história, da *Ereignis*. A linguagem fala a partir da comum-unidade e não do isolamento de processos lingüísticos, pois há aí nesta história um Ser que fala.

Heidegger busca na singularidade, no *singulare tantum*, o *único*, encontrado na constelação entre ser e homem, para assim chegar na particularidade do universo da técnica. Com isto, podemos novamente descreditar os ataques feitos a Heidegger quando da ausência do questionamento sobre a ética em seu pensamento, pois o questionamento sobre a mesma nos leva ao abismo, ao salto e às incertezas, o sentido dado à mesma ainda pela tradição se mantém unida à metafísica, ao esquecimento do ser, à dualidade, sendo esta via impensável

⁵⁸ Este comum-pertencer trata da questão da unidade entre homem e ser. Vale a pena conferir a explicação dada por Ernildo Stein na roda pé, pag.,48 em sua tradução de *Que é isto-A Filosofia?*

para a ontologia fundamental. Se nos lançamos em direção à técnica em uma cegueira que impossibilita a liberdade de estarmos neste mundo em uma proximidade, e em unidade, então teremos nos afastado da essência original da técnica. O homem, ao ser usado pela técnica como *Ge-stell*, obstruiria a possibilidade do desencobrimento fazendo com que o domínio da técnica o levasse à exploração na tentativa de produção cujos fins é a circularidade da imposição e da disposição, passando a ser ele mesmo um instrumento *a serviço da técnica*, vivendo para a técnica através da técnica. Elimina-se com isto a unidade e afirma-se a composição, a massa, a impessoalidade e a inautenticidade.

Justamente por isso e por mais paradoxal que possa parecer, Heidegger considera que a técnica, em sua essência original, não é um perigo, e sim somente é perigoso o ofuscamento e a cegueira provocados pela atenção exclusiva à determinação instrumental da técnica moderna [...] o perigo não é visível, não está nas máquinas, todavia, no sistema de pensamento que as alicerça. (WERLE, 2011, p.107)

O mundo representado pela técnica é o mundo determinado pelo homem enquanto colocação (*Her-stellen*). O homem determina o mundo de acordo com sua vontade a partir da necessidade que lhe apropriada, ou seja, a determinação do que é e está no mundo parte do encaminhamento restritivo demandado pelo homem. O homem vê apenas os objetos que estão no mundo, a abertura em que somos inseridos transforma-se em mero objeto, tudo se torna da ordem das representações, da consciência e do sujeito suposto saber. A ditadura da técnica é também a ditadura da vontade (*Willen*) enquanto imposição para a realização de suas exigências.

O mundo transforma-se da dinâmica das coisas a partir de si mesma na determinação do que elas são pela imposição das representações. Tudo é calculável, a concepção do mundo passa a ser vista pelas lentes da ciência, e, com isto, o vigor da vigência é transformado em essência permanente, em presença. O domínio exercido pelo sujeito e pela imagem é exemplificado tanto em Nietzsche quanto em Rilke quando a vontade passa a ser a determinante do mundo. Para o primeiro, toda a vontade de poder é não somente determinante, mas também a única possibilidade de mundo. Já para o segundo, o mundo, apesar de ainda regido pelo *Her-stellen* (pôr) pelo *Herchen-Herrschaft* (domínio), acena para a abertura originária, não mais como objeto, mas como simples abertura, mantendo a vontade como parte constitutiva do sujeito. Rilke, ainda assim, entende que esta vontade aprisiona as coisas e o sujeito no mundo das suas próprias representações.⁵⁹ A vontade supostamente se

⁵⁹ *Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene. Nur unsre Augen sind wie umgekehrt und ganz um sie gestellt als **Fallen**, rings um ihren freien Ausgang. (Die Achte Elegie, 1982, p.192)* “Com todos os olhos o mundo natural

engendra no homem de tal forma que dela mesma resta nenhuma diferença. (Heidegger, 2003, p.289) Entra-se, assim, num jogo de poder e vontade que há muito se distancia do jogo no qual Heráclito sente-se confortavelmente disposto, enquanto o outro jogo disputado entre os cidadãos mantinha-se no velamento da retórica e das artimanhas, determinado justamente pela vontade e pelo poder. O homem não está no mundo e sim estabelece o que o mundo é através da posição (*her-stellen*) das coisas dispostas como venda (*Kaufen*) e uso (*Nutzen*). O mundo passa a ser lugar da disponibilidade tanto das coisas como do homem, inviabilizando a autenticidade do Ser. Conforme Heidegger:

Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente como disponibilidade, quando, no domínio do não objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade – então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade. (HEIDEGGER, 2002, p.29)

A disponibilidade das coisas proporcionada pela técnica se faz presente no cotidiano de nossas ocupações, estamos permanentemente na busca da realização de nossos desejos, buscando assim transformar o disponível em meio de satisfação. Assim, o que está disposto serve para fins utilitários, nos dirigimos às coisas impondo a demanda de nossas expectativas subjetivistas ou de outra forma privada. As coisas passam a ser dispostas de acordo com a demanda que propulsiona este mecanismo de desejo, da privacidade para a sociedade há uma troca que sustenta esta utilidade. Este querer (*wollen*) não permite o deixar ser das coisas que estão disponíveis, chegamos às coisas e não mais deixamos que ela venha ao nosso encontro.

O mundo passa a ser um espaço de representações, de objetivação, e do enforçamento do império do mundo subjetivista, onde a satisfação demandada pelo “eu” torna-se não apenas uma possibilidade, mas uma “realidade”. A verdade encontra-se na imediaticidade (*unmittelbar*) do mundo disponível, na pretensa satisfação da realização das demandas de um querer onde o mundo imaginário determina o que é o “real” e, mais que isto, tal realidade passa a ser legitimada pelo mecanismo que a sustenta, seja ele da ordem privada ou da ordem social. Passamos a viver no mundo imaginário onde o *disponível serve aos propósitos da ordem do querer*, quando então a impossibilidade da satisfação deste querer é posta de lado, abandonada junto ao esquecimento do Ser. Pois Ser na filosofia heideggeriana do início ao fim é finitude, existência, e com isso, a confrontação com a mais radical das realidades - a de que somos seres para a morte.

Assim chegamos na Essência do querer, essência esta que tem sido mal interpretada

olha a abertura. **Somente** nossos olhos são virados em sentido contrário, colocando o mundo natural em armadilhas ao emergirem em sua liberdade.” (Tradução e grifo nossos)

pelos leitores apressados, os quais não se põe na auscultação, no deixar que a coisa seja, no vigor da vigência, ou no acontecimento-apropriação (Ereignis). A Essência é o deixar a coisa vigorar em sua proveniência, é dispor a coisa enquanto coisalidade (Dingheit), o que tanto Heidegger se esforça para dizer de seu entendimento sobre a *physis*. A *physis* como algo que se dá, que se dispõe na doação, é o se dar mais originário a partir do desencobrimento, este também um desencobrimento originário possibilitado pelo Ser, porém, não permanente e nem arbitrariamente.

O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das idéias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu. (HEIDEGGER, 2002, p.21)⁶⁰

Heidegger nos adverte que o desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve numa produção no sentido de *ποίησις*, mas sim no sentido de exploração. A *physis* como o surgir e elevar-se por si mesmo (HEIDEGGER, 2002, p.16) encontra-se na esfera da *ποίησις* de uma produção, quando o sentido de tal realização não recai sobre a utilidade, e sim no mostrar-se, o qual, a partir de si, possibilita múltiplas apreensões sobre o que se mostra. Permanecendo nesta perspectiva, a História em que nos situamos será realizada a partir do desencobrimento das coisas; a imposição feita pela historiografia da representação irrefreável pelo sujeito da certeza, em seu testemunho e legitimação das coisas como simplesmente dadas (Vorhandensein), persegue a mesma objetividade gloriosa do sujeito da razão.

A experiência da alienação vista por Marx é reconhecida por Heidegger em sua concepção da a-patriedade quando o Ser é abandonado pelo triunfo do ente. Estar na Pátria (Heimat) e com isso compartilhar dos lugares, da língua e dos costumes não quer dizer estar próximo a elas. Discorrer sobre as coisas não implica em cuidar das coisas, em uma falação (Gerede) sobre os eventos que tomam destaque no dia a dia do cidadão e também não implica em se aproximar das coisas, estar no lugar não significa deixar que este lugar se mostre

⁶⁰ Ora o apelo (Ruf) que chama o Ser para uma existência (existenziale) autêntica ou mais originária, implica um “querer-ter-consciência” (*Gewissen-haben-wollen*) e, nesse sentido, uma resolução (*Entschlossenheit*) para poder ser si-mesmo. Mas vejamos bem, nesta citação Heidegger retira do homem a força do poder de realização, de produção, pois Heidegger permanece no embate ao reducionismo implicado na militância da hegemonia de um “eu” que tudo pode e tudo quer. Vejamos, a primeira diz que: Platão recebeu o apelo e na segunda: o homem não tem o *poder* do desencobrimento, porém, em ambos os casos mantêm-se para a analítica existencial, o apelo bem como o desencobrimento. Ou seja, a analítica existencial trata apenas do Ser e não da potencialização deste Ser no que decairia em pressupostos metafísicos, em outras palavras na substituição de alguns valores por supervalores, tal qual encontramos no estudo de Heidegger em Nietzsche II.

enquanto lugar, pois a pátria pode não ser familiar nem para o migrante nem para os seus. Pelo fato de que o migrante teve a possibilidade de conhecer o diferente, o outro, ao retornar à sua casa reconhece que seus próprios moradores não conhecem onde habitam, estão em constante movimento de falação, de curiosidade e de ambiguidade. Todos sabem de tudo e falam sobre tudo sem se aproximarem de nada, e é justamente nesta devida proporção que Heidegger denuncia o sentido da História do Ser:

A A-patriedade se torna um destino do mundo todo. Daí se faz necessário pensar esse destino pela História do Ser. As raízes do que *Marx*, partindo de *Hegel*, reconheceu, num sentido Essencial e significativo, como sendo a alienação (Ent fremdung) do homem, atingem a A-patriedade do homem moderno. (HEIDEGGER, 2009, p.64)

A conversa agitada, a falação ou a arenga, tomam proporções cada vez mais desconcertantes em toda e qualquer sociedade, embora se valham do dizer *comunicativo*, mesmo assim continuam a não habitar a linguagem. Já na contramão a auscultação libera a linguagem para uma dinâmica que atinge a essência do Ser que está inserido na História. Ao atrelar a linguagem com a essência do Ser e com a História, Heidegger acena para o árduo desafio inerente à verdade e ao desvelamento. A História deixa de ser o relato historiográfico e passa a ser determinada pelo destino (Geschick), nesta transformação, novamente, abandona-se a imposição daquele que tudo quer, e tudo sabe. A História não é mais o resultado de relações causais e comparativas, representadas pelo sujeito do saber, e sim um dar-se e um movimentar-se no descobrimento e no encobrimento, descartando-se também o compromisso de uma permanência que autorize a reificação de verdades eternas e suas grandes narrativas.

Heidegger nos diz que *a ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino*, porém esse destino não representa a ausência da responsabilidade característica no niilismo. (HEIDEGGER, 2002, p.27) O destino não segue aquela fatalidade que desonera o agente de sua responsabilidade, seja no infortúnio, ou na felicidade. Temos sempre mediante o destino a possibilidade de transformação e de liberdade, sendo assim, a preferência de Heidegger pelo pensamento mais originário de Hölderlin, em detrimento do *mero cosmopolitismo de Goethe*, estaria justamente em consonância com o que significa a História como destino.⁶¹

⁶¹ Nas Afinidades Eletivas (Wahlverwandtschaft) de Wolfgang Goethe temos a demonstração do destino trágico representado no conflito que atinge os personagens de Ottilie e Eduard. O destino foi o que determinou os acontecimentos trágicos, enquanto que a decisão e a História caminham no mundo paralelo a seus personagens. Penso que a *Verwandtschaft* de Hölderlin inverte esta cena pela transposição do destino com o

Pôr a caminho de significa estar em uma existência que demanda a realização que se ergue progressivamente na temporalidade pertinente à existência, em um copertencimento de ser e ente presentes na comunidade, na Pátria, no mundo. A Pátria, para Heidegger, não tem um sentido *nem patriótico nem nacionalista*, mas guarda o sentido da História do Ser. Desta forma a Pátria representa o lugar em que há um copertencimento, onde o Ser está com as coisas, onde a aproximação com as coisas permite que estejamos realmente com elas e não ao lado delas, por trás delas ou acima delas.

Esta aproximação reporta-se também ao cuidado, pois Hölderlin nos fala da preocupação do migrante ao se deparar com a falta de proximidade dos seus em seu próprio mundo. Então a preocupação não atinge somente a um, ao migrante, mas também ao outro, aos familiares, aos seus. Entende-se assim que a não familiaridade com o que é assumido como familiar leve ao desdobramento de uma indiferença mediante as coisas e o outro, as coisas como impessoais ou indiferentes e mantém as coisas apenas como coisas, além de se apresentarem desta maneira como um *vor-handen-sein* ou como um *zu-handen-sein*, ou seja, como objetos e utensílios permanecendo indiferentes em seu próprio se dar, e, na mesma via, as coisas passam a ser contempladas pelos olhos da impessoalidade. O migrante por sua vez, procura as coisas não para a afirmação das coisas na conformidade e pela segurança, mas para estar próximo a elas em seu desencobrimento. Assim, podemos ver os motivos da inserção da ética tanto na *Carta ao Humanismo*, quanto na *Questão da técnica*, ou na *Origem da obra de arte*, pois ao pensarmos a ética devemos nos referir a uma ontologia fundamental; a questão do ser, no viés da analítica transcendental, reporta-se a uma ontologia que não vai muito além daquela iniciada por Platão no Sofista. Por outro lado, Heidegger nos afirma que a questão do ser é a questão da Verdade, está dado aí o fio condutor que nos leva à *poesis* e à linguagem como desencobrimento.

cuidado/preocupação (Sorge), e com Heidegger em “do Destino e da História”, o que por sua vez é reafirmada pela Decisão (Entschlossenheit). Com isto a responsabilidade recai sobre a decisão tomada por cada um de seus personagens a partir da liberdade e não da fatalidade.

3.2 Hölderlin, preocupação “e”, “com” ou “sem” cuidado

Na estrofe 6 do poema *Heimkunft*⁶², Heidegger aborda a questão da preocupação (Fürsorge) e do cuidado (Sorge) pelo viés da cura (Sorge), o que implica abraçarmos a segunda *possibilidade positiva* da preocupação do parágrafo 26 de ST e torná-la disponível como meio de liberação do outro.⁶³ A preocupação como um existencial do Dasein trata das ocupações (Besorgen) no *sentido de instituição social fática* que pode manifestar-se pela indiferença do ser do outro. (Heidegger, 2006, ST, p.178). A preocupação pela ocupação da esfera da convivência cotidiana com os nossos afazeres e utensílios é tomada pela preocupação (Fürsorge) com o outros, pelos outros, ao passar um ao lado do outro, caracteristicamente como impessoalidade e decadência. A preocupação de que trata Heidegger por Hölderlin clama pela libertação do outro para si mesmo, mas inclui aí a História, a Pátria, o migrante em uma comunidade da singularidade, ou do *mesmo* sem ser *igual*. Trata-se da preocupação como cura (Sorge) e da decisão antecipadora. A palavra Sorge usada por Hölderlin é preocupação, no sentido de saltar antecipadamente e com isto deixar que o outro torne-se transparente para si mesmo.

O salto foi dado pelo migrante, o que possibilitará ao outro - o familiar estar com os outros – estar em uma Pátria e consigo mesmo em sua propriedade (eigentlichkeit). Deixando de se importar com o outro, implica assim em uma tomada de decisão do migrante em levar

⁶² Anjos da casa, venham! Que em todas as veias da vida, Todas alegres ao mesmo tempo, se comunique o que é celestial! Enobreça! Rejuvenesça! Para que nada do que é bem humano, Para que nem um hora do dia fique sem os que estão alegres, e que Também tal alegria, como esta, quando amantes se reencontram, Como lhes é devido, seja convenientemente sacramentada. A quem posso nomear quando abençoamos a refeição? E quando descansamos da vida do dia, diga, como posso agradecer? Nomeio os que estão no alto? Um Deus não gosta de inconveniências. Para apreendê-lo nossa alegria é quase muito pequena. Muitas vezes precisamos silenciar; faltam nomes sagrados. Batem corações e mesmo assim a fala fica para trás? Mas um toque de harpa empresta sons a cada hora, E quem sabe alegre os celestiais que se aproximam. Isso prepara e também já satisfaz a preocupação. Que surgiu entre a alegria. Preocupações tais deve um cantor, queira ou não, Carregar na alma muitas vezes, mas não os outros. (Tradução de Werle, em Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger, 2005, p.103)

⁶³ Assim penso chegar mais perto da concepção sobre a alteridade e o outro, pois deixar o outro ser em si mesmo se opõe a pensar o outro como um duplo de mim mesmo. Refiro-me aqui ao estudo de Duarte previamente mencionado.

aos familiares a familiaridade que lhes é desconhecida. O cuidado atinge ao outro⁶⁴ indo além de uma troca de um Dasein a outro, a preocupação agrega em si a História, a Pátria e os Seres no destino a que somos chamados a participar:

O que se tornaria claro agora, para o poeta migrante, seria o fato de que a pátria ainda não é familiar nem para ele nem para os seus. Cabe a ele, por conseguinte, achar essa familiaridade, dar um passo à frente na determinação fundamental de sua época e de seu povo. Essa tarefa que se impõe a ele é árdua: envolve a pátria, o que é o próprio do lar, o destino e a história. (WERLE, 2004, p.104)

Esse passo à frente ao qual Heidegger se refere em seu trabalho de 1936 tem como referência a preocupação (Sorge) de 1927, e à ela devemos retornar para que possamos afirmar a expansão dada ao sentido de Sorge, de uma maneira tal que nos permita pensar a alteridade a partir do conceito de angústia (Angst). Iniciemos este exercício com a distinção feita por Heidegger entre a preocupação que acaba por dominar o outro e a preocupação que ajuda o outro a *tornar-se livre e transparente para a cura*. A primeira preocupação *salta para o lugar das ocupações*, o outro acaba sendo dominado, muitas vezes silenciosamente, perdendo assim a liberdade de mover-se autenticamente no mundo. Já a segunda preocupação *salta antecipadamente ao outro* possibilitando assim a existência, ou seja, a cura, pois o outro está em si mesmo, devolvido a ele mesmo. Em suas palavras:

Essa preocupação (Fürsorge) que, em sua essência, diz respeito à cura (Sorge) propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em sua cura*, transparente a si mesmo e *livre para ela*. (HEIDEGGER, 2006, p.179, original, p.122)

O saltar, o movimento de ir a algum lugar, mesmo mantendo-se a estática daquele que salta em seu Ser, contrapõe-se àquele permanecer no mediano de nossas ocupações, nos afazeres que nos mantêm constantemente na realização e na produção desmesurada que nos desvia o olhar de nós mesmos, da nossa angústia, por um fazer e repor alienante compartilhado na publicidade. Esta voracidade de buscar as coisas em um jogo de desejos,

⁶⁴ Esperamos poder ter identificado em vários momentos do pensamento heideggeriano que há, ao fim e ao cabo, o outro, que o Mitsein não é de forma alguma ignorado seja antes ou posterior à Kehre. Novamente o reconhecimento do outro nas letras de um outro filósofo: Es gibt kein Dasein ohne Mitsein mit Anderen und ohne deren Mitdasein. Freilich ist die Art, wie wir ihnen und sie uns begegnen eine andere als die der Vor- und Zu-handenheit. Wichtig ist dabei, daß Mitsein und das Mitdasein nicht etwa ein Verhältnis von einem Dasein zu einem (numerisch) anderen Dasein ist, sondern Binnenstrukturen des Dasein selbst sind – nämlich von je meinem Dasein zum je anderen Dasein. (LUCKNER, 1997, p.58) Não existe Dasein sem o ser-com os outros e eles sem seu próprio Dasein. Obviamente o modo como nós lidamos com o outro e vice-versa é diferente do modo de se dar enquanto algo simplesmente dado ou enquanto manualidade. O importante é que o ser-com e o Dasein não sejam uma relação de um Dasein para um outro Dasein (numericamente) mas estruturas internas do Dasein, ou seja, do meu próprio Dasein para cada outro Dasein. (tradução nossa).

indiferentes ao outro e a si mesmo como propriedade (*eigentlichkeit*), é a fuga do Dasein mediante a estranheza (*unheimlichkeit*) de um mundo sem fundamento. A familiaridade aqui é conhecida como a forma impessoal de estar no mundo compartilhado, no qual o que se compartilha é a fuga mediante o estranho, a incerteza e o nada. Já a familiaridade mencionada por Heidegger vinculada à Verdade do Ser é aquela encontrada justamente pelo migrante que retorna à sua Pátria. Estar na Pátria, estar com o outro, não implica para a ontologia fundamental um estar próximo como existência, assim como não falar da ética não implica em não pensar em seus fundamentos. A a-patriedade não está relacionada com a presença ou com a execução de tarefas que tornem o cidadão como pertencente ao seu grupo e sim com a sua Essência encontrada também na ausência como ilustrada pelo migrante. Contudo, sair da circularidade do mundo das certezas e seguranças possibilitadas pelas ocupações do mundo cotidiano é arriscar-se no salto do abismo (*Ab-grund*), havendo-se com o nada. A angústia é justamente o haver-se com o nada e com as incertezas do mundo fáctico, a angústia é o deparar-se com a condição de sermos para a morte, de não termos em que nos apoiar mediante esta condição extrema do ser.

Por isso, Heidegger afirma no §58 que o ser do Dasein, isto é, a “cura” (*Sorge*), pensada como projeto lançado que decai no mundo, está “totalmente impregnada do nada (*Nichtigkeit*) em sua essência”. Em outros termos, o “não” que envolve a existência de parte a parte é constitutivo de seu modo de ser enquanto “ser-em-débito”. (DUARTE, 2002, p.180)

Por isso é que a vontade de poder contrapõe-se à propriedade (*eigentlichkeit*) do Ser, pois enquanto a última pensa a partir do ser-no-mundo, a primeira reforça a realização máxima do *eu* no mundo. Estaria Heidegger negando as forças vitais? Certamente não, pois ao afirmar que, *no fenômeno do querer transparece a totalidade subjacente da cura* ou que *ontologicamente desejar pressupõe a cura*, em ambos os casos acolhe-se tanto o desejo como o querer partindo-se da abertura, do mundo, e da compreensão. (HEIDEGGER, 2006,p.262) Se retirarmos do desejo e da vontade a condição fenomênica e ontológica que lhe é própria, estaremos impondo a ditadura de um eu indiferente ao outro, à Pátria e aos seus, em outras palavras, subjulgamos todas as coisas à particularidade do “eu” egoísta e solipsista, em detrimento da totalidade da cura (*Sorge*):

Sendo em sua totalidade essencialmente indivisível, toda tentativa de reconstrução ou recondução do fenômeno da cura a atos ou impulsos particulares tais como querer ou desejar. Propensão ou tendência acaba em fracasso. (HEIDEGGER, 2006, p.261)

Devemos considerar que o se lançar ou o estar lançado (Geworfen) significa ser-no-mundo. É um existencial constitutivo, e assim sendo independente de nosso desejo de realização (o que fazemos com isto, no entanto, é uma outra história), o que nos interessa nesse momento é enfatizar o Dasein neste movimento. Estamos no mundo fáctico da analítica existencial e com isto saltar, pular, não nos leva necessariamente à fatalidade ocorrida com Tales, pois a verdade continua a ser buscada nesse mundo factual, porém, para isso, precisamos voltar nossos olhos para a seguinte afirmação:

A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade da responsabilidade*. Esse “que” é e [comporta um] ter de “ser”, aberto na disposição da presença, não é aquele “que”, o qual do ponto de vista ontológico-categorial exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2006, p.194)

Responsabilidade de ser-no-mundo que é compartilhado por uma familiaridade própria do Ser, mas também é a responsabilidade da ajuda de deixar o outro transparente para si mesmo.⁶⁵ E em ambas as responsabilidades, como nos diz Loparic, trata-se de *favorecer nos outros a capacidade de corresponder ao chamado do ser que é o “dever” fundamental de cada um segundo a ética finista de Heidegger*.

A aproximação entre τέχνη, αλεθεια e ποιήσις não descredenciaria Heidegger mediante a filosofia? Ou ainda mais enfaticamente, não torná-lo-ia alvo de completo escárnio frente às exigências impostas pelos filósofos pragmáticos? ⁶⁶Pensamos que não pois a busca de Heidegger se dá na existência na facticidade de um mundo compartilhado.

Assim sendo, devemos pensar no limite do Dasein e na finitude do Ser se queremos nos libertar do senso comum, da vontade de poder, ou do esquecimento do ser. A τέχνη tal qual como utilizada pelos gregos originariamente, também traz alternativas, possibilidades, libera o ente em sua vigência, porém atenção aqui, a liberdade é trabalho árduo, a poesia extrapola o mundo descritivo dos manuais, além de que ela escapa do dogmatismo das certezas causais. O Ser está constitutivamente na fuga, na busca de tudo menos de si mesmo, o ser-aí sequer teve a escolha de viver, somos todos jogados neste mundo, todas estas afirmações colocam no mínimo a analítica existencial como um método baseado nas incertezas e além de tudo sem fundamento. O que esperar de tudo isso? A única certeza oferecida pela analítica existencial: de que somos seres-para-a-morte. Rorty supõe haver

⁶⁵ Para maiores referências sobre a responsabilidade ver Loparic em “Sobre a responsabilidade”, 2003.

⁶⁶ Para os propósitos de Heidegger, nós não somos nada senão as palavras que usamos, nada senão uma estrofe (inicial) do poema do Ser. Só um metafísico, um louco por poder, pensaria que nós somos mais. (RORTY, 2002, p.54)

certo pragmatismo no pensamento heideggeriano, pois a credulidade a-histórica bem como a *credulidade platônica tradicional de ascender a um ponto de vista a partir do qual as interconexões entre todas as coisas poderiam ser avistadas* são descartadas por ambos. Heidegger ao nos advertir sobre o perigo da técnica nos mostra claramente sua preocupação mediante a possibilidade da perda da liberdade em um mundo determinado por esquematismos. A tirania da razão torna o homem não menos impotente do que a ditadura do desejo, pois ambas subjugam a existência, impondo, em seu furor de domínio, a preponderância da produção em detrimento da criação.

A ética definida a partir dos propósitos impostos pelo dever ou pela virtude é insustentável para a ontologia fundamental. Isto porque os valores associados a tais concepções partem da subjetividade e da arbitrariedade, o que novamente causa estranheza ao pensamento que se reporta à abertura do Ser e da essência da verdade. As justificativas dadas pela ciência circulam em torno do saber, o qual outorga ajuizamentos afirmativos ou negativos. A condição consiste em acreditarmos nas certezas impostas pela lógica e com isso adentrarmos na *τέχνη* concebida a partir do momento filosófico em que a questão do Ser é ofuscada pela soberania do ente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A definição da verdade, determinada pelos juízos predicativos, busca na certeza de seus fundamentos determinar o objeto como presença. Toda a tentativa da lógica, tal qual entendida pela tradição, recorre ao mundo das representações, dos signos ou de qualquer outra estrutura que lhe permita a segurança obtida pelo saber. O conhecimento passa a ser o divisor de mares, é aquela linguagem que determina o certo do errado, o bom do mau, com isso prevalecendo a razão e o esquecimento do ser. Sendo assim, tentamos nessa pesquisa abordar a questão da verdade pela analítica existencial a qual desconstrói os fundamentos de um pensamento avesso ao reconhecimento do Ser. A verdade como desvelamento desmistifica os privilégios concedidos ao conhecimento pela afirmação do limite não somente do saber, mas da finitude do ser-para-morte. A existência possibilita a apreensão das coisas pelo Ser enquanto vigência ao passo que a vivência determina a tirania do poder pela inautenticidade do sujeito solipsista. Considerando a relevância do pensamento heideggeriano para nossos dias buscamos ressaltar determinados caminhos tomados por nosso autor ao longo de sua obra, os quais nos acenam para a verdade a partir do pensamento originário que se volta para a questão fundamental que é a questão do ser.

No primeiro capítulo, tentamos identificar a relação feita por Heidegger entre *logos*, *physis* e *aletheia*, partindo de um pensamento mais originário, posto que a verdade como desvelamento implica na copertinência destes termos. Falar sobre a verdade é deixar que as coisas se deem a partir de sua existência, o que implica na destruição de imposições dogmáticas. O pôr, a mostraçã e o desvelamento situam-se na esfera do ser-no-mundo, possibilitada pelo ser desvinculado da determinação da Intuição ou do mundo suprassensível. A forma própria de qualquer apreensão repousa no ser do Dasein e não no saber do sujeito, uma vez que pela abertura deste ser-aí é que finalmente *chegamos no lugar que já estamos*.

No segundo capítulo, abordamos a linguagem em diversos momentos do pensamento heideggeriano, seja na ênfase dada à compreensão do dizer (Rede) seja na liberdade possibilitada por ela. O ser está jogado no mundo e esta condição de abertura o coloca em relação tanto com o mundo como com o outro. Ou seja, Heidegger concebe a verdade a partir da dinâmica da multiplicidade acolhida pelo ser como linguagem. Isto também implica em conceber a unidade a partir do dar-se e do recolher, do velar e do desvelar uma unidade constitutiva ao Dasein. Na inautenticidade ou na impropriedade o ser é nivelado; a referência é aquela que subordina e qualifica, tudo o que se têm é determinado pela

impessoalidade. A linguagem nada diz, o que se constata é a propagação da falação onde tudo se fala sem nada ser dito, a segurança é conquistada pela indiferença à singularidade, a primazia é da produção e da inautenticidade.

Chegamos assim ao capítulo terceiro, onde abordamos a questão da verdade tratando das implicações da técnica sobre o Ser. Na *Carta ao Humanismo*, Heidegger nos adverte que seu pensamento não se equivale a uma lógica determinada pelo domínio da ética na forma de normatividade ou da moralidade, pois a única afirmação possível na filosofia deste alemão é aquela que devolve ao ser sua condição de ser no mundo.

O mundo da técnica rege-se pelo domínio e não pela proximidade, a palavra é meramente a imposição de certezas de um mundo determinado e dominado. Destitui-se o sentido de ser pela afirmação do querer e ter. O homem moderno, em sua ocupação, passa a ser um referencial, tornando-se assim apenas um meio de produção. O mundo da analítica existencial, por outro lado, afirma o Ser e sua condição existencial de abertura, ao invés de reduzi-lo a um ente. A publicidade despoja a condição singular do ser-aí, e a tirania da produção alija a liberdade, pois sua existência funda-se na verdade enquanto descobrimento e não no sujeito alienado. A liberdade reivindicada por Heidegger é possibilitada pela linguagem, pelo “ser-com” o outro em compartilhamento. O cuidado por alguém (*Sorge für*), proposto por Heidegger, deixa o outro ser ele mesmo; este deixar ser é apostar que há uma forma mais originária de ser. Reduzir a verdade a uma condição de *falsificação* é reduzir a própria condição do ser-aí, impondo a ele um saber que interrompe a sua vigência. Verdade e liberdade são possíveis na ontologia fundamental a partir de uma leitura mais originária, posto que ambas tratam da desmistificação e do desvelamento pois:

A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu como o véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho. (HEIDEGGER, 2002, p.28)

Assim, encerramos nossa investigação na certeza que novos caminhos foram abertos nos acenando para novas possibilidades de compreensão e interpretação, mas, acima de tudo, novas possibilidade de abertura para o que é dito na fala.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. **Tratados de lógica (órganon) I**. 2 ed. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

BAY, Tatiana Aguilar-Alvarez. **El lenguaje en El primer Heidegger**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CABRERA, Júlio. **Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

DREYFUS, Hubert. H. **A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I**. Cambridge-MA: The MIT Press, 1991.

FIGAL, G. Martin Heidegger. **Phänomenologie der Freiheit**. 3 ed. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 2000.

GOETHE, Wolfgang. **Die Wahlverwandtschaften**. Berlin: Insel Taschenbuch, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ensaaios e Conferência**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Logik - Die Frage nach der Wahrheit. In: Gesamtausgabe**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. **Logic - The question of truth**. Translated by Thomas Sheehan. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

_____. **Gesamtausgabe. Band 34. Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. **Heráclito - A origem do pensamento ocidental: Lógica, a doutrina heraclítica do logos**. Tradução de Marcia Schuback. Bonsucesso-RJ: Relume Dumará, 2000.

_____. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003a.

_____. **Introdução a Metafísica**. Tradução e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Plato's Sophist**. Translated by Richard Rojcewicy and Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press 2003.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag,

_____. **Ser e Tempo**. Tradução e revisão de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense

Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Kant Y El Problema de la metafísica**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.

_____. **Vier Seminare**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.(c)

_____. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. **Sobre o Humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **The basic problems of Phenomenology**. Translation, introduction and lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

_____. **Que é uma Coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais**. Tradução de Carlos Morujao. Lisboa: Edições 70, 1992.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Malden-MA: Blackwell Publishers Ltd, 1999.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Meiner Verlag, 1998.

LAFONT, Cristina. **Heidegger, Language ,and Worl-Disclosure** Translated by Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LUCKNER, Andreas. **Martin Heidegger: "Sein und Zeit"**. 2., korrigierte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997.

PLATAO. **Carta VII**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.

_____. **República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Sofista**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SOUZA, José Cavalcante de. (org.) **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

RILKE, Rainer Maria. **The selected poetry of Rainer Maria Rilke**. Edited and translated by Stephen Mitchell. New York: Vintage Books, 1989.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana**. Ijuí-RS: Editora Unijuí, 2001.

_____. **Sobre a verdade:** Lições Preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo. Ijuí-RS: Editora Unijuí, 2006.

_____. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”.** 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Diferença e Metafísica:** Ensaio sobre a desconstrução. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

Textos de periódicos:

ARAÚJO JÚNIOR, AB de. Heidegger e o Sofista de Platão. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Brasília, nº 22/23, jul. 2006/jun. 2007, pp. 31-45.

DRUCKER, Claudia. Dostoiévski, Heidegger, Técnica e [Ética](#). **Revista Ethic@. Florianópolis**, v.3, p. 61-82, Jun 2004.

DUARTE, André. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. **Natureza Humana**. São Paulo, v7(1), pp. 129-158, jan-jun 2005.

_____. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em ser e Tempo. **Natureza Humana**. São Paulo, v. 4(1), pp. 157-185, jan-jun 2002.

STEIN, E. Heidegger e Platão **Revista Veritas**. Porto Alegre v.49, n.1, março, 2004, pp.23-30.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v.34, pp. 95-108, 2011.

Tese de doutoramento

CASADO, David Camello. **Heidegger lector de Platón**. 297 fls. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008.