



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

ALEXANDRE GUEDES BARBOSA

Heidegger: a linguagem poética como superação da metafísica

GOIÂNIA
2023



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Alexandre Guedes Barbosa

3. Título do trabalho

" Heidegger: A linguagem poética como superação da metafísica"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Martina Koreic, Professor do Magistério Superior**, em 02/08/2023, às 16:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guedes Barbosa, Discente**, em 03/08/2023, às 15:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3934374** e o código CRC **0886711D**.

ALEXANDRE GUEDES BARBOSA

Heidegger: a linguagem poética como superação da metafísica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, vinculado à Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Teoria do Conhecimento

Orientadora: Professora Doutora Martina Korelc

Coorientadora: Professora Doutora Irene Borges Duarte

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Barbosa, Alexandre Guedes

Heidegger [manuscrito] : a linguagem poética como superação da metafísica / Alexandre Guedes Barbosa. - 2023.
CXXXI, 131 f.

Orientador: Profa. Dra. Martina Korelc; co-orientadora Dra. Irene Borges Duarte.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2023.
Bibliografia.

1. Superação. 2. Metafísica. 3. Ser. 4. Tempo. 5. Linguagem Poética. I. Korelc, Martina, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 19/2023 da sessão de Defesa de Tese de Alexandre Guedes Barbosa, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de Doutor, na área de concentração em Filosofia.

Ao primeiro dia do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 9:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "Heidegger: A linguagem poética como superação da metafísica". Os trabalhos foram instalados pela orientadora, Professora Doutora Martina Korelc (FAFIL/UFG) com a participação dos demais integrantes da banca examinadora: Professora Doutora Claudia Pellegrini Drücker (UFSC, integrante titular externa), cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Marcos Antônio dos Santos Casanova (UERJ, integrante titular externo; Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes (UnB, integrante titular externo, cuja participação ocorreu através da videoconferência); Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida (FAFIL/UFG), integrante titular interno. Após a exposição breve da tese pelo discente, a orientadora deu a palavra aos membros da banca que prosseguiram com a arguição, à qual seguiu a defesa do discente. Ao termo da arguição, a banca examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido o candidato aprovado pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Martina Korelc, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos integrantes da Banca Examinadora, ao primeiro dia do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio dos Santos Casa Nova, Usuário Externo**, em 04/08/2023, às 14:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc, Professor do Magistério Superior**, em 04/08/2023, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Aurélio Fernandes, Usuário Externo**, em 04/08/2023, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Ferreira De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 07/08/2023, às 12:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Pellegrini Drucker, Usuário Externo**, em 07/08/2023, às 15:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3940537** e o código CRC **7E0AEF4B**.

Referência: Processo nº 23070.035705/2023-14

SEI nº 3940537

*Todavia o vazio da palavra “Ser”, o
desaparecimento completo de sua
força significativa, não é apenas um
caso particular do desgaste
universal da linguagem. É ao invés,
a referência cortada com o Ser,
como tal, que constitui o
fundamento próprio de toda essa
nossa relação desvirtuada com a
linguagem.*

(Martin Heidegger. *Introdução à metafísica*).

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por tornar possível o intercâmbio realizado no Instituto de Investigação e Formação Avançada (IIFA) da Universidade de Évora, Portugal, por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE);

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (PPGFIL-UFG) representado pelo então coordenador professor Guilherme Ghisoni e pela secretária Marlene Pereira de Oliveira;

À professora Dr.^a Martina Korelc, orientadora, pela confiança, pelos ensinamentos, e pela atenção, elementos determinantes e indispensáveis para a realização do presente trabalho;

À professora Dr.^a Irene Borges Duarte, professora da Universidade de Évora, reconhecida internacionalmente como uma das mais importantes estudiosas do pensamento de Heidegger em língua portuguesa, pelo acolhimento em Portugal, por ter aceitado ser orientadora, pelos ensinamentos, validação e suporte à Tese, bem como, por ter dispensado bons olhos ao trabalho, contribuindo para a sua realização e permitindo que a interpretação nele contida pudesse ter o seu lugar;

Ao professor Dr. Fábio Ferreira de Almeida (UFG) e ao professor Dr. Marcos Aurélio Fernandes (UnB), por terem aceitado o convite para compor a Banca, tanto do Exame de Qualificação, quanto da Defesa de Tese, e por terem contribuído com os seus preciosos apontamentos, julgamentos e ensinamentos;

À professora Dr.^a Claudia Pellegrini Drucker (UFSC) e ao professor Dr. Marco Antonio Casanova (UERJ) por terem aceitado o convite para compor a Banca de Defesa de Tese, pela atenção, pelas orientações, pelos valiosos ensinamentos, e pelo incentivo a continuar a desenvolver, futuramente, temas presentes nesse trabalho;

À Dr.^a Marcela Astolphi, por toda ajuda e auxílio nos mais diversos e necessários assuntos, indicando os melhores caminhos, tenham sido eles antes, durante, ou depois do intercâmbio;

Ao Sr. Igor Mariano Pimentel da Assessoria de Assuntos Internacionais de Goiás, pelo suporte técnico e por não ter medido esforços para que todo o trâmite e etapas documentais estivessem dentro do exíguo prazo, tornando, assim, possível a viagem e a estada em Portugal;

À minha esposa Eliene e ao meu filho Lucas, pela compreensão, ajuda, força e incentivo durante todo esse longo tempo de minha dedicação aos estudos.

RESUMO

No espraio de seu autointitulado “caminho de pensamento”, Martin Heidegger faz um enquadramento da metafísica a partir da *diferença ontológica*, tema que trata da diferença entre Ser e ente, o que lhe permite afirmar que a metafísica não pensa e nem representa o Ser por ele mesmo, mas como *entidade* (ser do ente). Uma vez que, para ele, a História do pensamento ocidental é reflexo desse modo pelo qual a metafísica trata a ontologia, Heidegger vê a necessidade de se compreender o Ser apropriadamente e, assim, lança o projeto de *superação da metafísica*. Dada as diferentes interpretações sobre o tema, que vão desde a alegação de um fracasso até a visualização de uma possível transformação do projeto inicial, o objetivo diretriz deste trabalho é identificar o estabelecimento dessa *superação* a partir do que julgamos ser duas metas imprescindíveis ao projeto: 1) o alcance da verdade do Ser por ele mesmo; 2) o estabelecimento de uma linguagem apropriada a essa compreensão. Veremos que a *linguagem poética*, por ser a manifestação livre do tempo como prefiguração imagética, elemento intuitivo do nomear criador e inaugural da *presença surgente*, ao abarcar as metas supracitadas, nos permite identificar que, com a efetivação da superação da metafísica (*Überwindung*), há uma *transposição* para a margem impensada e inaudita por ela, o que só é possível mediante ao seu *abandono* (*Überlassen*). No entanto, nesse abandono, será possível entender que a metafísica não é rejeitada, mas, sim, *transformada* em sua essência pelo pensamento do Ser.

Palavras-chaves: Superação. Metafísica. Ser. Tempo. Linguagem Poética.

ABSTRACT

In the spread of his self-titled “path of thought”, Martin Heidegger framed metaphysics from the *ontological difference*, a theme that deals with the difference between Being and being, which allows him to affirm that metaphysics neither thinks nor represents Being by itself, but as *entity* (being of beings). Thus, since for Heidegger the History of Western Thought is a reflection of the way in which metaphysics treats ontology, he sees the need to understand Being properly, then, launches the project of *overcoming metaphysics*. Given the different interpretations on that subject, ranging from the allegation of a failure to a visualization of a possible transformation of the initial project, the guiding objective of this work is to identify the establishment of this overcoming based on what we believe to be two essential goals of the project: 1) the reach of understanding of Being by itself; 2) the establishment of a language appropriate to this understanding. We will see that the *poetic language*, for being the free manifestation of time as imagetic prefiguration, intuitive element of the inaugural and creator naming of *arising presence*, gathering the above goals, allows us to identify that, with the effectiveness of metaphysics’ overcoming (*Überwindung*), there is a *transposition* to the unthinking and unsaid by it, which is only possible by abandoning it (*Überlassen*). However, in this abandonment, it will be possible to understand that metaphysics is not rejected, but *transformed* in its essence by Being’s thought.

Keywords: Overcoming. Metaphysics. Being. Time. Poetic language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I – A RELAÇÃO ORIGINÁRIA ENTRE OS CONCEITOS <i>PHYSIS</i>, <i>LOGOS</i> E <i>ALÉTHEIA</i>	19
1.1 <i>A metafísica e o projeto de sua superação</i>	22
1.2 <i>A importância da História da Filosofia no contexto da superação da metafísica.....</i>	33
1.3 <i>Uma breve contextualização histórica sobre o problema do conhecimento no séc. XIX e a necessidade da reconstrução do texto da origem.....</i>	36
1.4 <i>Physis: o reencontro com a questão do Ser e a necessidade de buscar a experiência originária do Logos.....</i>	39
1.5 <i>O sentido da expressão <i>zoon logon echon</i>: notas sobre a preleção Heráclito.....</i>	44
1.6 <i>A verdade no Mito da Caverna de Platão.....</i>	50
1.7 <i>A verdade como desvelamento.....</i>	53
CAPÍTULO II – A QUESTÃO DO <i>EU</i> E SUA RELAÇÃO COM O TEMPO.....	59
2.1 <i>A relação do eu penso com a imaginação transcendental em Kant.....</i>	61
2.2 <i>A leitura heideggeriana do esquematismo transcendental e sua relação com o escopo de Ser e tempo.....</i>	66
2.3 <i>Imaginação e afetividade: o sentir-se afetado como marca do tempo.....</i>	73
CAPÍTULO III – O <i>EREIGNIS</i> E O PRENÚNCIO DO ABANDONO DA METAFÍSICA.....	77
3.1 <i>A analítica existencial do <i>Dasein</i> e a questão do Ser em Ser e tempo.....</i>	80
3.2 <i>O fim do diálogo com a metafísica e o Ereignis.....</i>	92
3.3 <i>O outro início para o pensamento e a tarefa da linguagem.....</i>	102
CAPÍTULO IV – A LINGUAGEM POÉTICA E A <i>TRANSPOSIÇÃO</i> DA METAFÍSICA.....	109

<i>4.1 Linguagem poética.....</i>	112
<i>4.2 A relação do pensamento com o que é digno de questão</i>	114
<i>4.3 Imagem: elemento distintivo da poesia.....</i>	115
<i>4.4 Linguagem poética, transposição e abandono da metafísica.....</i>	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo indicar a efetividade do projeto de superação da metafísica heideggeriano, a partir do que julgamos ser duas metas imprescindíveis: 1) o alcance da verdade do Ser por ele mesmo; 2) a identificação de uma linguagem apropriada a essa compreensão. É neste sentido que a linguagem poética se apresenta como a manifestação livre do tempo na prefiguração imagética, elemento intuitivo do nomear criador e inaugural da *presença surgente*, sentido do ser dos entes em geral.

Além disso, temos a intenção de apresentar que a linguagem poética se mostra como um relevante fio condutor para a interpretação e para a compreensão do caminho de pensamento de Heidegger. O método de nossa pesquisa pretende ser prova disso.

Neste sentido, a busca pelo entendimento da linguagem adequada à verdade do Ser faz com que a disposição dos textos na estrutura da Tese, seja no conteúdo, seja na forma, priorize o tempo ontológico hermenêutico e não o tempo ôntico cronológico, o que implica no uso dos textos heideggerianos não de forma restrita aos anos de suas publicações. Isso também pode ser entendido, *grosso modo*, como a aplicação da filosofia heideggeriana como método para entender seu próprio pensamento.

Desta maneira, não começaremos com a obra basilar *Ser e tempo* (1927), mas sim, com *Que é metafísica?* (1929). Com isso, pretendemos, logo de início, ressaltar que, para Heidegger, a metafísica não deixa o Ser falar, pois a representação do ente enquanto ente, que condiciona a verdade do Ser e, conseqüentemente, o conhecimento que é expresso no enunciado, não é a voz do Ser. A metafísica tem a ver com o pensamento e a representação da entidade do ente. Assim, faz parte do pensamento que a supera, tanto o alcance da verdade do Ser por ele mesmo, quanto o alcance da possibilidade de sua representação. O pensamento que alcança a verdade do Ser por ele mesmo deve representá-lo de acordo com o seu autêntico dizer, deixando-o falar. A superação da metafísica, enquanto procura um meio para que o Ser, livremente, fale, se mostra, em última análise, como uma questão sobre a essência da linguagem. De maneira geral, a consolidação da destruição da história da ontologia depende da efetivação de uma linguagem não-metafísica.

Apesar de Heidegger se referir à metafísica de dois modos: metafísica da substancialidade e metafísica da subjetividade, em *O fim da filosofia e tarefa do pensamento*, vemos que ambas partem da concepção do Ser entendido como entidade. A

tênue diferença poderia ser compreendida, por assim dizer, topograficamente. Enquanto a concepção antiga da metafísica representaria na linguagem discursiva a compreensão da verdade do Ser pelo aspecto do ente presente à vista, isto é, como a substância subjacente às coisas, a metafísica da modernidade, ao encontrar na *res cogitans* o fundamento indubitável, assume o sujeito, o *subjectum*, como a entidade que – por dominar o *logos* – ativamente representa o mundo em seu sentido racional e, portanto, rigoroso. Com efeito, compreendemos que a superação da metafísica deve percorrer dois caminhos, o da substancialidade e o da subjetividade. Somente com a destruição conceitual operada por Heidegger da metafísica em sua forma antiga e moderna, será possível vislumbrar o novo pensar do Ser e entender a importância da linguagem para a sua efetivação.

Sendo assim, no primeiro capítulo, *A RELAÇÃO ORIGINÁRIA ENTRE OS CONCEITOS PHYSIS, LOGOS E ALÉTHEIA*, que pode ser enquadrado nessa perspectiva da metafísica da substancialidade, veremos como essa tríade conceitual é elementar para entender: 1) a essência da metafísica antiga; 2) a sua variação na modernidade com a ideia de subjetividade; 3) o entendimento do *outro início* do pensamento com a experiência originária desses três conceitos (*physis, logos e alétheia*). Em sentido estrito, o item 3 não é abordado no primeiro capítulo – apesar de nele essa pré-compreensão está presente como pano de fundo – mas, em sentido amplo, está na totalidade da Tese, pois é o horizonte da superação da metafísica.

Além disso, queremos ressaltar que o primeiro capítulo é desenvolvido dentro da ação de desconstrução conceitual da história do conceito do Ser, ou seja, nele já nos encontramos no modo interpretativo heideggeriano dos conceitos clássicos, cuja intenção é a de revelar, a partir da experiência originária vivida pelos gregos, que o Ser se mostra não como presença fixa (entidade), mas como movimentação do vir-à-presença, como ação do vir-à-ser.

No segundo capítulo, *A QUESTÃO DO EU E SUA RELAÇÃO COM O TEMPO*, dentro do horizonte da metafísica da subjetividade, a partir do texto *Kant e o problema da metafísica* (1929), veremos como o tema da subjetividade preparará o caminho de retorno à verdade do Ser, ao tematizar o tempo como investigação necessária ao entendimento da natureza humana.

Ainda nesse capítulo, trataremos da relação entre o conceito kantiano de *imaginação* e o conceito heideggeriano de *afetividade* (*Befindlichkeit*). A percepção dessa relação se deu, especificamente, no período de intercâmbio realizado no Instituto de

Investigação e Formação Avançada da Universidade de Évora, Portugal, onde tive a oportunidade de desenvolver a pesquisa sob a orientação da Professora Doutora Irene Borges Duarte. Lá, entendi que a *imaginação* e a *afetividade* são marcas do tempo originário no *Dasein*, configuração pré-conceitual da compreensão de Ser. Sendo essa compreensão articulada em linguagem, se instaura, co-originariamente, o acontecimento do Ser no aí humano, isto é, o instaurar do mundo, da linguagem, do homem e do Ser.

Após o entendimento de que a metafísica em suas duas possíveis caracterizações aponta para 1) o mistério da questão do Ser no conceito de *physis*; 2) a questão do tempo como fundamento do sujeito e prefiguração da linguagem; no terceiro capítulo,¹ O *EREIGNIS* E O PRENÚNCIO DO ABANDONO DA METAFÍSICA, trabalharemos a obra capital *Ser e tempo*, mostrando que a analítica existencial do *Dasein*, ao revelar que o sentido da existência é a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) prepara a continuidade da investigação da ontologia fundamental pela temática da *temporalidade* (*Temporalität*). Nesse capítulo, ainda veremos como os textos posteriores ao ano de 1927, como, por exemplo, *Tempo e Ser* (1962), *Sobre a essência da Verdade* (1930), *Carta sobre o humanismo* (1949), *Contribuições à filosofia* (1936/38) e *Acontecimento Apropriativo* (1941/42), ajudam a entender que em *Ser e tempo* está presente 1) a verdade do Ser como *abertura*: quando há entendimento da existência autêntica no *porvir* (*Zukunft*) com a *abertura* (*Erschlossenheit*), que proporciona a relação ser-para-a-morte; 2) a questão da linguagem no *fracasso* da obra como falência da palavra, algo que, como pretensão inicial, já é o dizer do Ser.

Ao fim, já textualmente fora de *Ser e tempo*, mas seguindo sua indicação formal, poderá ser visto que o *Ereignis* tem a possibilidade de preservar a verdade do pensamento originário que acontece a partir da relação doadora de sentido entre tempo e Ser. Nesse contexto, veremos que, com o *Ereignis*, a urgência de se alcançar uma linguagem apropriada a verdade do Ser faz com que se perceba que toda a intenção de superar a metafísica acaba por impedir sua realização. Assim, começa a ser vislumbrada a necessidade do abandono da metafísica para que seja possível seguir no caminho rumo à margem impensada e inaudita pela metafísica.

Para tanto, há de ser compreendido que o *Ereignis* não é uma palavra substitutiva para o Ser, mas apenas uma palavra possível para que a voz sem som do Ser fale. A voz

¹ Que pode ser entendido como desenvolvimento do pensamento de Heidegger a partir do ponto de congruência das duas vertentes da desconstrução da metafísica (substancialidade e subjetividade).

do Ser que é “a palavra”, elemento constitutivo da linguagem que dá origem ao pensador e ao poeta.

Deste modo, no quarto capítulo, *A Linguagem poética e a transposição da metafísica*, com a ajuda dos textos, *Sobre a essência da verdade* (1930), *Língua de Tradição e Língua Técnica* (1962), *Acontecimento Apropriativo* (1941/1942) *A Origem da Obra de Arte* (1935/36) veremos que, tanto o *dizer do pensamento*, quanto o *nomear poético*, são expressões da verdade do Ser. Também, que a *imagem*, por ser a marca distintiva da linguagem poética, demarca uma importante diferença no projeto de superação da metafísica. Ela possibilita identificar, a partir da distinção entre a essência da poesia e do pensamento, que, por um lado, o dizer do pensamento realiza uma *cura transformadora* da metafísica (*Verwindung*), fazendo com que a verdade do Ser fale por meio de sua linguagem; por outro, que o nomear poético, sendo a manifestação livre do tempo como prefiguração imagética, elemento intuitivo, criador e inaugural da *presença surgente* (NUNES, 2012, p. 209), fundamento da emergência dos entes, por estar na margem impensada e inaudita pela metafísica, realiza sua *transposição*, o que implica em abandoná-la a si mesma (*überlassen*), efetivando, assim, o projeto heideggeriano de superação da metafísica.

CAPÍTULO I
A RELAÇÃO ORIGINÁRIA ENTRE OS CONCEITOS *PHYSIS*, *LOGOS* E
ALÉTHEIA

“[...] E decerto não é quando, hábil ou desastradamente, pregamos um prego na parede que compreendemos os abismos da engrenagem em que a nossa existência quotidiana se move, nesta parte hiper-tecnificada da civilização global. Há, pois, nas palavras, algo que não é óbvio e que se cala, prestando-se a equívocos, e que só a atenção fenomenológica ao acontecimento que aí se dá permite pôr a descoberto.”

(Irene Borges Duarte, *Arte e Técnica em Heidegger*, 2019, p. 7).

Para Heidegger, o surgimento da metafísica tem a ver com a mudança da compreensão do termo “verdade” (*alétheia*), desencadeada pela influência do pensamento platônico. Esta compreensão, segundo Heidegger, por se distanciar da experiência originária do *desencobrimento* (*Unverborgenheit*), toma a verdade como expressão da *adequação* do pensamento à coisa, ao ente, que é *visto* pela *iluminação* da Ideia. Para o pensador alemão, esse modo de entendimento da verdade acaba por desviar o homem do pensamento originário e de sua autenticidade. Assim, para que seja possível o retorno à experiência originária do Ser em sua verdade, Heidegger tem em mente o projeto de desconstrução da história do *conceito do Ser*. Essa desconstrução, de modo geral, visa retirar o Ser de seu encapsulamento, isto é, visa pensar o Ser por ele mesmo, sem ser por meio da entidade (Ser do ente). Este é o objetivo da superação (*Überwindung*) da metafísica que, em outras palavras, é a *destruição* da história da ontologia tradicional.

Em 1.1 *Metafísica e o projeto de sua superação*, veremos que a metafísica é entendida como aquela que pensa e representa o Ser a partir do ente, e que esse modo de compreensão de Ser deve ser superado, porque nele está contido:

- 1) A compreensão da verdade do ser como entidade visível pelo aspecto do ente;
- 2) A compreensão da linguagem como anunciadora do aspecto da coisa presente (*logos* como estritamente *apofântico*).
- 3) A compreensão da *verdade* como *adequação*.

Tocar nesses pontos já na primeira seção de nosso trabalho se faz necessário para o espriar da argumentação da Tese, pois o projeto de superação da metafísica, por meio da desconstrução conceitual, nos conduzirá, ao longo do presente capítulo, ao entendimento:

- 1) Da necessidade de se compreender o Ser por ele mesmo;
- 2) Do *logos* originário como a voz não-sonora que diz sobre o que não se deixa representar na *physis*;
- 3) Da *verdade* como *desvelamento*, *clareira* do Ser.

Em 1.2 *A importância da História da Filosofia no contexto da superação da metafísica*, veremos como a História do esquecimento do Ser ainda pertence ao Ser e, por isso, o projeto heideggeriano de desconstrução, longe de ter a intenção de suplantá-la, pretende, por meio dela, nos reconduzir à investigação sobre a verdade do Ser.

Em 1.3 *Uma breve contextualização histórica sobre o problema do conhecimento no séc. XIX e a necessidade da reconstrução do texto de origem*, veremos como o tema da subjetividade ganha vez na busca pelo fundamento do conhecimento no séc. XIX e como isso aponta para a importância de se pensar a experiência originária vivida entre os gregos.

Em 1.4 *Physis: o reencontro com a questão do Ser e a necessidade de buscar a experiência originária do Logos*, veremos que a essência da questão do Ser não se limita à palavra “Ser”, mas pode emergir dos termos clássicos, nomeadamente, *physis*, *ousia*, *alétheia*, etc; que a interpretação de *physis* por *movimento* traz o momento oportuno para a compreensão da verdade do Ser como predominantemente *mobilidade* e não como *presença fixa*; que a *ousia* não é *presença* (*Anwesenheit*), mas *vir-à-presença* (*Anwesenung*); que a compreensão do *vir-a-ser* na *movimentação* inerente à *physis*, bem como, na sua *apresentação* na *ousia*, nos permite entender a *physis* não como “o que” se encontra defronte (*hypostasis/substantia*), mas “em algo” que se encontra defronte (*hypokaimenon/subjectum*).

Em 1.5 *O sentido da expressão zoon logon echon: notas sobre a preleção Heráclito*, veremos que a experiência do *logos* originário remete à unidade de todas as coisas na *physis*; que o movimento da *physis* se dá no jogo do surgimento/encobrimento; que *physis* também diz daquilo que não aparece em todo aparecer; que o *logos* traz a mensagem da *physis* em sua própria essência como voz não-sonora e representação do que não se deixa representar; que a sabedoria do homem consiste em dizer conforme a voz silenciosa que emana da totalidade da *physis* em seu velamento-desvelador; que *zoon logon echon* não pode mais significar que o homem é o possuidor da linguagem, mas antes, é aquele que protege a verdade do Ser na linguagem, como aquilo que escapa à representação; que o *logos* pré-metafísico é a palavra que testemunha o silêncio da presença-ausente; que o dizer mais apropriado é o dizer no sentido de *legein*, isto é, do silenciar intrínseco à palavra (*ser*) que dá origem a toda linguagem; que o *logos*, desta maneira, carrega a *verdade do ser*; que o entendimento do *logos* como enunciação e enunciado tem sua razão e sentido pautado nas compreensões de *idea* e *categoria*, palavras que fundam a metafísica ocidental; que tais conceitos agem como uma “cristalização fundamental da dinâmica originária da *physis*”, e que eles têm a ver com um certo estatuto do conceito de verdade (*alétheia*); que o fundamento da metafísica pertence também a essa mudança no entendimento da *alétheia*, a qual faz com que a tensão presente na *physis*, como o que se desvela velando-se, seja abrandada pela concepção do que se encontra presente defronte aos olhos e que, portanto, é passível de ser vista pela luminosidade da *idea*.

Com efeito, em 1.6 *A verdade no Mito da Caverna de Platão*, a partir do texto *A doutrina de Platão sobre a verdade – Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), veremos como a *verdade* passou a ser entendida como a *adequação* à luminosidade da *ideia* e como ela possibilita o desvelamento e a percepção do desvelado presente à vista.

Em 1.7 *A verdade como desvelamento*, veremos que a tradução de Heidegger de *alétheia* por *desvelamento* (*Unverborgenheit*) não é aceita por Friedländer, renomado especialista da filosofia platônica. Neste ponto, veremos Heidegger insistir na necessidade da experiência do momento originário vivido pelos gregos, o qual dá a possibilidade autêntica de interpretação das palavras. Assim, em *Meu caminho para a fenomenologia* (1963), será possível entender que o fenômeno do *desvelamento* alcança melhor expressão na palavra *clareira* (*Lichtung*). Com isso, poderá ser compreendido que o termo *clareira* aponta para uma dimensão na qual o fenômeno fundamental deve ser pensado. Outrossim, veremos que tal palavra não deve simplesmente demarcar uma

diferença conceitual própria ao léxico heideggeriano em oposição, por exemplo, ao que fora pensado por Platão em relação à *verdade*. Mais que isso, compreenderemos que o termo *clareira* deve preparar, por assim dizer, uma imagem de uma situação aberta, de um âmbito livre, sem determinações, ou expectativas, que venham a sufocar o Ser no ente. A *clareira*, sobretudo, deve ser pensada como a condição para a iluminação, e não o contrário. Neste sentido, pensar a verdade como *clareira* é preparar o advir do Ser.

1.1 *Metafísica e o projeto de sua superação.*

Diz Martin Heidegger, na introdução de 1949 ao texto *Que é metafísica?*:

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira, a metafísica. [...] (1983d, p.56).

A partir dessa citação, podemos identificar alguns pontos iniciais que reverberarão ao longo dessa Tese. Eles têm a ver com o posicionamento de Heidegger em relação à metafísica. Em síntese, Heidegger afirma que a metafísica: 1) não pensa a verdade do ser; 2) representa o ente e não o ser. Entendemos que estes pontos fazem com que o pensamento que busca a compreensão da verdade do Ser independente do modo metafísico, minimamente, deve apresentar: 1) a verdade do Ser por ele mesmo e sua relação com o pensamento; 2) uma linguagem adequada à essa verdade. Sem isso, e de acordo com a própria proposta heideggeriana, a voz do Ser continuará sendo impedida de ressoar:

Já antes de suas respostas à questão do ente enquanto tal a metafísica representou o ser. Ela expressa necessariamente o ser e, por isso mesmo, o faz constantemente. Mas a metafísica não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade e a verdade como o desvelamento e este em sua essência. A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. [...] (1983d, 57).

A metafísica não deixa o Ser falar (*die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache*), pois, em suas investigações, ela já parte tanto da pretensa compreensão da verdade do ser como entidade, bem como, do entendimento apequenado da verdade como

sendo apenas a expressão no enunciado (*Aussage*) desse conhecimento (HEIDEGGER, 1955, p. 10). Mas, como vimos no excerto do primeiro parágrafo desta seção, Heidegger entende que há uma verdade do Ser intocada pelo pensamento metafísico, o que significa dizer, há uma verdade que não está sendo nem dita e nem pensada pela metafísica, pois a verdade para a metafísica:

[...] é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. [...] (HEIDEGGER, 1983d, p. 47).

A essência do dizer metafísico tem a ver com o que, para Heidegger, é o *logos apofântico*, *palavra anunciadora* do *aspecto* da coisa *presente*. Assim, ao nos referirmos ao ente, ou à entidade do ente, pela palavra, pelo conceito, pela linguagem, de modo geral, estamos nos referindo à sua realidade, à sua existência, à sua presença, sempre conforme o seu aspecto entitativo, sempre conforme o que está à vista. O *logos* metafísico, *grosso modo*, *re-presenta*, isto é, torna mais uma vez *presente* na palavra, o que já é concebido como presente em uma determinada forma. Neste sentido, o pensar que toma o Ser por meio do ente (entidade do ente) é consolidado, *recolocado* no conceito, encapsulado na palavra. Essa atividade que, à primeira vista e, ingenuamente, se refere ao processo natural e comum pelo qual os seres humanos estabelecem seu modo de viver no mundo, para Heidegger, em última análise, tem a ver com uma postura filosófica que é o resultado do descaminho em que o homem se enveredou, perdendo sua relação originária com o Ser, bem como, com a linguagem. A determinação conceitual do Ser inerente à metafísica está enraizada na concepção do Ser como *presença* perceptível na forma ou no aspecto do ente (HEIDEGGER, 1983a, p. 71). É desta maneira que “[...] a metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora [...] (HEIDEGGER, 1983a, p. 71)”, tomando a entidade pelo Ser, desconsiderando a diferença ontológica que aí se faz presente.

Há, portanto, uma inversão no pensar metafísico. É o Ser que é o fundamento que traz o ente ao seu modo de ser, à sua entidade, permitindo que ele seja “cognoscível, manipulável e transformável” (HEIDEGGER, 1983a, p. 71) e não o contrário. O Ser dá a entidade ao ente, mas não pode ser com a entidade confundido.

Ademais, atrelada à essa essência da metafísica, segundo Heidegger, pode ser identificada uma mudança na compreensão do termo “verdade” (*alétheia/ἀλήθεια*) que de *desencobrimento* (*Unverborgenheit*) passa a significar *adequação*. Na perspectiva

heideggeriana, a verdade do Ser, enquanto *desencobrimiento*, *desvelamento*, *desocultamento*, permite pensar, como veremos nas últimas seções deste capítulo, o Seu mistério, ao passo que a verdade como *adequação*, na medida em que é um instrumento do pensamento do metafísico, desvia o homem do pensamento originário, fazendo-o esquecer a autenticidade do pensar.² Esquecer o Ser³, para Heidegger, significa se distanciar do mistério que deu origem ao próprio filosofar; o mistério da *physis* (φύσις).

A origem do pensamento filosófico, de acordo com Heidegger, se deu através da experiência que os gregos tiveram do Ser por meio do problema indicado pelo termo *physis* “vigência do vigente” (HEIDEGGER, 2015a, p. 38) que se manifestava nos entes da natureza, *physei onta* (φύσει ὄντα). Os pré-socráticos eram os que se detinham a pensar sobre a *physis*, isto é, pensavam sobre a força imperante nas coisas do mundo que, de certa maneira, transcendia os entes presentes à vista, apesar de neles ser vislumbrada.⁴ Assim, a “vigência do vigente” (*das Walten des Waltenden*), ou a “presença do presente” – *Anwesenheit der Gegenwart* (TAMINIAUX, 1995, p. 163) – se recusava à determinação, sendo apenas indicada como problema no termo *physis*.

Não obstante o indicativo do termo *physis* apontar para a *enunciação* (λόγος) de um problema, tal dizer é considerado como a tarefa mais elevada do homem, algo que Heidegger, a partir do fragmento 112 de Heráclito, reconhece como sendo a sabedoria dos filósofos:

‘O concentrar-se dos sentidos {em direção à totalidade} é o que há de mais elevado dentre todas as coisas, de cujo homem é senhor; e a sabedoria {a concentração dos sentidos} é dizer e fazer o desvelado enquanto desvelado em consonância com a vigência das coisas, auscultando-as’. [...] Somente agora conquistamos a conexão mais intrínseca, na qual se encontra, no interior da filosofia antiga, a palavra originária ‘φύσις’: φύσις, a vigência do vigente; λόγος, a palavra que retira esta vigência do velamento. Tudo o que acontece nesta palavra é coisa da σοφία: ou seja, dos filósofos. Em outras palavras, a filosofia é a concentração dos sentidos em direção à vigência do ente, à φύσις, a fim de enunciá-la no λόγος. (HEIDEGGER, 2015a, p. 38).

² “[...] a linguagem retraiu-se de seu elemento desgarrou-se da experiência originária do *logos* e *legein*. Nessa retração, o pensar quedou-se fora de sua atmosfera vital, alienado dela, desalojado de seu âmbito originário: a linguagem, que é a morada do Ser, recusa-nos o acesso pensante à sua essência, na medida em que não mais correspondemos à verdade do Ser como desvelamento (*alétheia*), ao qual pertence constitutivamente a linguagem como desocultamento dos entes no e pelo discurso.” (GIACOIA, 2013, p. 48).

³ Vale salientar que o esquecimento do Ser não é culpa de uma corrente metafísica que se mostrou incapaz de pensar a verdade do Ser. A própria característica fugidia do Ser é a responsável pelos descaminhos do pensar, algo que Heidegger caracteriza como a “errância”.

⁴ “O Ser se Essencializa como *physis* – o vigor que surge e aparece. Isto significa que o Ser sai do velado, mas não completamente. [...] (CUNHA, 1977, p. 28).

Mas, pela própria característica fugidia do Ser, o mistério anunciado na *physis*⁵ foi tomando uma outra coloração, um outro tom, e, de acordo com Heidegger, a indeterminação do que se mostrava como recusa nos entes, o enigma da constância do constante, foi sendo esquecido.

Marcio Tavares D’Amaral (TAVARES D’AMARAL, 1977, p. 64) identifica que o afastamento entre *logos* e *physis*, e o predomínio do *logos* como lugar da verdade em detrimento da *physis* como o lugar das aparências, acabou por criar as dicotomias da metafísica, dentre as quais dá o exemplo da relação entre *essência* e *acidente*, *ser* e *aparência* etc. Essas dicotomias, segundo o autor, fazem parte de uma visão teórica do mundo fomentada pelos sofistas a partir de outra dicotomia, a parmenidiana, entre *ser* e *não-ser* que, por sua vez, visava confrontar o *vir-a-ser* heraclitiano. Segundo ele, isso que foi a descoberta dos sofistas, ou seja, a possibilidade de imposição da razão sobre a natureza inerte, fez consolidar o entendimento de que o homem é a medida de todas as coisas. Ao vermos com Marcio Tavares que os metafísicos e os sofistas compartilham de um mesmo modo de leitura de mundo⁶, entendemos Cunha ao afirmar que “[...] a *História do esquecimento do ser*, teve início quando o pensamento dos chamados pré-socráticos se degradou em filosofia, a partir de Platão e Aristóteles. (1977, p. 29).

Com efeito, passou-se, então, a tratar, em outro grau, a relação problemática anunciada no conceito de *physis*. Desconsiderou-se o aspecto “transcendente” da vigência, sua “extrapolação” em relação ao vigente. A *presença* (vigência ou constância) passou a ser cada vez mais determinada pelo *presente*, isto é, pelo ente. Em consequência, o problema indicado na *physis* foi suprimido na relação investigativa concernente à *ousia* (οὐσία) dos *physei onta* (φύσει ὄντα), ou seja, se tornou a investigação sobre a essência dos entes. Consequentemente, a busca dos *primeiros princípios* que regem os entes na natureza (φύσει ὄντα), bem como a busca de sua essência mais elevada (οὐσία) passou a ser caracterizada pela tradição filosófica como “Metafísica”, cujo conteúdo consiste no que Aristóteles denominou de *Filosofia Primeira* (πρώτη φιλοσοφία).

⁵ “A invenção da filosofia na Grécia do século VI A.C. corresponde a uma busca da unidade, que pode ser expressa em duas palavras, difíceis de traduzir, mas cuja meditação atenta abre caminhos à origem essencial do pensamento pré-socrático: *logos* e *physis*. Nessas palavras fala uma experiência de unidade e permanência no seio da dispersão. Nessas palavras é que pela primeira vez enuncia-se o ser.” (TAVARES D’AMARAL, 1977, p. 60).

⁶ Supremacia do *logos* em detrimento da natureza.

Essa breve abordagem da História da Filosofia, que está no contexto do pensamento heideggeriano, nos ajuda a perceber como que o tema da *substância/entidade* suplantou o mistério que antes fazia parte da experiência dos pré-socráticos. Essa experiência, uma vez vivida pelos “filósofos da natureza”, guardava a originária relação entre o *logos* e a *physis*, que, sendo de proteção e cuidado por parte daqueles, também os conduzia em seu mistério como o digno de ser pensado. A indeterminação do que se ocultava ao mesmo tempo que dava a sustentação ao que se mostrava, foi, pela simples e genial argumentação de Parmênides, aos poucos, saindo de cena. A razão passou a se mostrar como a determinante na solução dos problemas. Assim, o *logos*, sob a égide humana, passou de o mais incisivo dos seus instrumentos, a fazer parte, como *diferença específica*, de sua própria definição. De animal possuidor do instrumento que dava forma à indeterminação da natureza, o homem passou a se identificar com a própria racionalidade (*logos*). Desta maneira, para Heidegger, a linguagem originária que guarda o mistério da *physis*, deu lugar à linguagem metafísica, âmbito no qual o homem ainda hoje se restringe a pensar o Ser por meio da determinação do aspecto da coisa presente (ente). Por isso, ela é compreendida como representação, isto é, um re-presentar, um re-colocar na fala a entidade (*hipokeímenon/subjectum*) que se *apresenta* sob o aspecto do ente.

Com efeito, no espriar do pensamento filosófico, de acordo com Heidegger, a entidade foi nomeada de diversas formas. Por exemplo, em Platão (HEIDEGGER, 1968, p.458), como a *Ideia* (ιδέα); em Aristóteles, como o *theion* (θεῖον)⁷, o divino;⁸ e, no pensamento cristão (HEIDEGGER, 1986, p. 18), como o *Ente Supremo* (*summum ens*). No entanto, na modernidade, Heidegger identifica o exacerbar da característica metafísica de determinação do Ser pelo ente na mudança do modo de consideração, por assim dizer, topográfico do *hipokeímenon* (ὑποκείμενον). Segundo o autor de *Ser e tempo*, por mais que o problema original presente no termo *physis* estivesse encoberto pela determinação da substancialidade das coisas, a linguagem metafísica concernente a esta determinação, ainda assim, trazia o indicativo “externo” da entidade dos entes. Em outras palavras, com a linguagem metafísica nomeava-se os entes de acordo com a entidade manifesta neles e

⁷ “[...] A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*ὄν καθόλου, κοινόν*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον*). Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla direção (vide *Metafísica*, Livros XI, V e X).” (HEIDEGGER, 1983d, p. 61).

⁸ “[...] *Aristóteles* designa este derradeiramente determinante nos φύσει ὄντα como θεῖον, como o divino; e isto sem ainda ligar-se a uma determinada concepção religiosa. [...]” (HEIDEGGER, 2015a, p. 44).

a representação correspondia à presença dos entes. Porém, na modernidade, Heidegger identifica uma mudança no polo do emanar da representação.⁹ Vejamos, em linhas gerais, como essa mudança se dá.

Segundo Heidegger, na Idade Média, a Filosofia se encontrava numa situação delicada. Sendo exclusividade da Teologia, a Filosofia era vista como mera articulação de conceitos, de proposições e opiniões, o que acabava por distanciar o homem do conhecimento sobre a realidade. Neste contexto, Heidegger ressalta que Descartes (HEIDEGGER, 1987, p. 102) passou a questionar a validade e a certeza dos fundamentos do conhecimento de sua época e, assumindo a dúvida como método, passou a buscar pela mais evidente certeza para o fundamento do saber. Assim, a dúvida foi tomada como a pedra de toque que permitia identificar, à medida que algum tipo de suspeição pudesse entrar na rigidez de determinado pretensão saber, a fragilidade do fundamento sobre o qual tal conhecimento tivera sido edificado. Somente o conhecimento que resistisse à dúvida hiperbólica poderia ser considerado um saber fundamentado numa certeza clara e evidente.

O método cartesiano se mostrava tão implacável que poderia invadir até mesmo a certeza matemática, ao supor que o resultado dos cálculos poderia provir da ilusão provocada por um gênio maligno. No entanto, em meio ao mar das incertezas, Descartes vislumbra o indubitável. Por mais que seja possível duvidar, sistemática e pormenorizadamente, de todos os elementos constituintes da suposta realidade vivida, uma vez que não temos como plenamente comprovar, por exemplo, que ela é, ou não, parte de um sonho, o que se mostra indubitável, ou seja, o que está fora de questão, é a veracidade da existência deste *eu*, deste *sujeito* que está em dúvidas. Ou seja, a única certeza que permanece, em meio a todas as dúvidas possíveis, é a concepção do “eu”, a *res cogitans*, a substância pensante. Essa é a certeza fundamental que dá ao sujeito, mesmo ao duvidar de tudo, um fato insofismável, que é a sua própria existência.

[...] Portanto, enquanto Descartes, sujeito da dúvida, força os homens a duvidar, leva-os a pensar em si mesmos, no seu «eu». Assim o «eu», a subjectividade humana, foi declarada o centro do pensar. Daqui resultou o ponto de vista do eu, próprio dos tempos modernos, e o seu subjectivismo. Mas a própria filosofia foi, deste modo, levada a pensar que deve começar pela dúvida, pela reflexão acerca do próprio conhecimento e da sua possibilidade. Antes da teoria acerca do mundo, deve colocar-se a teoria acerca do sujeito. De aqui em diante, a teoria do conhecimento é o fundamento da filosofia; eis o que a torna moderna, distinguindo-a da medieval. Desde então, os esforços de renovação da Escolástica empenharam-se também em justificar a teoria do

⁹ Talvez, isso tenha a ver com o que diz Joel Pimentel de Ulhôa a respeito do filósofo, que herdou a atitude filosófica, mas não a linguagem originária. Cf. ULHÔA, 1977, p. 12.

conhecimento no interior do seu sistema, ou então em incluí-la onde ela faltava, de modo a tornar a Escolástica utilizável para os tempos modernos. De forma correspondente, Platão e Aristóteles foram transformados em teóricos do conhecimento. (HEIDEGGER, 1987, p. 102.)

É assim que Heidegger identifica a centralidade da subjetividade na investigação filosófica na modernidade, uma vez que todo o desenvolvimento do conhecimento deve considerar, primeiro, a atividade reflexiva do eu. A subjetividade, assim, se mostra como o fundamento inconcusso de onde se origina a possibilidade de todo e qualquer conhecimento.

Como bem se sabe, todo o saber científico é posto e desenvolvido por proposições. Os postulados, os axiomas, os conceitos, os princípios etc., no sentido cartesiano, que é o sentido presente na modernidade, tem por fundamento a subjetividade, enquanto o que subjaz à preposição, o *subjectum*, o *fundamentum absolutum*. Segundo Heidegger, para Descartes, o pensar que estabelece posições em sentenças e em proposições, ao voltar-se a si, buscando a origem desse postular, percebe que “todo o enunciar, todo o pensar, é um “eu penso”.” (HEIDEGGER, 1987, p. 106). Por isso,

[...] Enquanto «eu penso», o pensar é sempre um *ego cogito*. Resulta daqui que eu sou, *sum*; *cogito, sum*, é a certeza imediata mais elevada que está presente na proposição enquanto tal. No «eu ponho», o «eu», enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o que já está aí, como ente. O Ser do ente determina-se a partir do <<eu sou>>, como certeza do pôr. (HEIDEGGER, 1987, p. 107).

Portanto, todo enunciar está atrelado ao sujeito que estabelece o enunciado numa proposição. O que assim é criado ou sustentado pelo *eu penso* é um produto da razão mesma; neste sentido, afirma Heidegger, o *eu penso* é a razão pura. (1987, p. 110). Essa razão pura é o “tribunal normativo” que determina o Ser do ente. (1987, p. 120).¹⁰ É assim que, para Heidegger, a subjetividade é entendida como a entidade – *hipokeímenon*, *substância* – o âmbito originário do representar.¹¹ Quer dizer, o que antes era

¹⁰ “[...] a representação é uma procura indiscreta e indiscriminada que visa apossar-se totalmente do ente pela racionalidade calculante. O método cartesiano, a procura kantiana das condições de possibilidade em geral [...] são para decifrar como figuras da agressividade crescente da representação. [...]” (HAAR, 1990, p. 127).

¹¹ Bem diz Maxence Caron (2005, p. 512), ao afirmar que o sujeito da filosofia moderna está no centro da *lumen naturale*, de onde é possível ter consciência de si e, com efeito, ter a visualização das coisas de modo claro e evidente tomando-as, assim, como sendo verdadeiras. Por isso, “[...] L' é-vidence est le critère de la vérité pour la métaphysique de la subjectivité. [...]” (Ibidem). Por mais que haja influência da filosofia platônica na concepção moderna de *lumen naturale*, há uma transposição, como observa Maxence, da fonte originária dessa luz, que do Sol passa para o interior do sujeito. A evidência não está mais submetida à ideia do bem, mas sim, submetida ao *ego cogito*, à substância pensante do sujeito, à consciência de si (cf. idem,

compreendido como o re-presentar-se da substancialidade (*ousia*) em seu aspecto (ente), algo que pode ser pensado como uma característica própria do ente em meio as coisas no mundo, na modernidade, se inverte.¹² A representação passa a se referir primeiramente à atividade do sujeito¹³, do *eu*, que é a base e fundamento para o pensar que representa em detrimento da primazia do ente que, ao se manifestar, convocava à representação.¹⁴ Para Heidegger, o sujeito agora é o *subjectum*, a entidade que ativamente representa (HEIDEGGER, 2007, p. 224.). Desta maneira, segundo o filósofo, a substancialidade é suprimida em subjetividade (HEIDEGGER, 2007, p. 225), algo que contribui, ainda mais, para o esquecimento da experiência originária da *verdade* do Ser.

No entanto, por mais que seja possível identificar uma mudança no polo originário da representação, para Heidegger, a essência da metafísica da subjetividade continua sendo a mesma da metafísica antiga: determinação e representação da entidade: “[...] *Em toda metafísica, a entidade (οὐσία) do ente é subjetividade em sentido originário. [...]*” (HEIDEGGER, 2007, p. 225). “[...] *A questão da Filosofia como metafísica é o ser do ente, sua presença, na forma da substancialidade e subjetividade.*” (HEIDEGGER, 1983a, p. 75).

Dito isso, voltemos ao que fora posto no início dessa seção. Lá, vimos que, de acordo com Heidegger, a metafísica pensa o Ser através do ente e não o Ser por ele mesmo. A partir de sua concepção da metafísica até agora vista, podemos entender que a verdade do Ser por ele mesmo tem a ver com o que foi experimentado pelos gregos, mais especificamente, pelos pré-clássicos. Por isso, alcançar a compreensão da verdade do Ser é o maior objetivo de seu caminho de pensamento:

A pergunta sobre o ‘sentido’, ou seja, segundo a explicitação presente em *Ser e tempo*, a pergunta sobre a fundação do âmbito do projeto, em suma, a pergunta sobre a verdade *do seer* é e continua sendo *minha* pergunta e é minha única pergunta, pois ela concerne ao *maximamente único*. [...]” (HEIDEGGER, 2015b, p. 14).

pp. 512-513), “[...] le sujet est lui -même lumière et les idées sont ses instruments de mise en lumière du réel. [...]” (Cf. idem, p.513).

¹² “A *subjetividade* é o fundamento “*histórico-ontológico*” da modernidade. “*Subjetividade*” é, aqui, um título *ontológico*: diz o ser do ser-sujeito, tal como este é compreendido na modernidade, a saber, no horizonte da eguidade (*ser-eu*), ou, mais exatamente, no horizonte da ipseidade (*ser-si-mesmo*). “*Subjetividade*” nomeia o *ontológico* da modernidade. [...]” (FERNANDES, 2014, p. 123).

¹³ “[...] Pensar enquanto representar é colocar o ente na totalidade como o-posto, como ó-bice (*Gegenstand*), mas é também apresentar-se a si mesmo como sujeito objectivado, perante si mesmo. [...]” (HAAR, 1990, p. 127).

¹⁴ Capobianco (2010, pp. 17, 18) salienta que Heidegger compreende uma tênue distinção no modo como era concebida a manifestação das coisas entre os gregos e como passou a ser entendida na modernidade com Kant. *Grosso modo*, para os gregos, as coisas aparecem; para Kant, as coisas aparecem para um sujeito.

Podemos ver que *sentido e verdade* do Ser dizem o mesmo para Heidegger. Por isso, *Ser e tempo*, ao buscar o sentido do Ser em geral (HEIDEGGER, 2012a, p. 31) está a buscar a verdade do Ser. Disso depende a proposta de sua *Ontologia Fundamental*, a qual, *grosso modo*, pretende apresentar o sentido do Ser em geral independente de sua relação com o ente.¹⁵ O projeto da *Ontologia Fundamental*, por partir da crítica feita à metafísica, pode até ser entendido como sendo uma tarefa de sua fundamentação. Macdowell, por exemplo, diz que a primeira fase do pensamento de Heidegger (1909 a 1916), até a fixação, em *Ser e tempo* (1927), “dos frutos maduros de seu filosofar”, é caracterizada pela posição do problema da fundamentação da metafísica. (1970, p. 3), e que “[...] Heidegger transformou sua tentativa de restauração da Metafísica no que ele chama de *Ontologia fundamental*.” (1970, p.217). Todavia, por mais que possa ser depreendido que na tarefa da *Ontologia Fundamental* esteja implicada uma fundamentação da metafísica, *Ser e tempo* se destaca pelo objetivo de superá-la por meio da destruição da História da *Ontologia*.¹⁶ Por isso, pensamos que a tarefa heideggeriana de superação da metafísica, partindo da crítica de seu fundamento, não tem em vista a tarefa de restaurá-la.¹⁷ Heidegger, ao identificar o fundamento da metafísica, aponta para a necessidade de se pensar a verdade do Ser. Essa experiência originária, por tratar da revelação e, portanto, da relação do Ser para com o homem, diz de algo mais elementar e, ao mesmo tempo, maior. A *Ontologia Fundamental*, ao buscar a verdade do Ser por ele mesmo, não trata, *stricto sensu*, de uma fundamentação da metafísica. Com o entendimento da origem mesma da metafísica, conseqüentemente, se dá o processo de sua superação, processo sem o qual não se dará o retorno à experiência com o Ser que uma vez foi possível.¹⁸ Sendo assim,

¹⁵ Veremos no capítulo III mais detalhes sobre a *Ontologia Fundamental* e sobre as questões que forçaram a obra ser publicada de forma incompleta.

¹⁶ Casanova enfatiza que essa superação, ou destruição, faz parte do projeto de constituição da *Ontologia Fundamental*. “*Ser e tempo* é uma obra que encerra em si três subprojetos que trabalham constantemente de maneira harmônica em função de um projeto estruturador. Os três subprojetos são: destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial. Cada um desses subprojetos desempenha um papel decisivo na realização do projeto de uma ontologia fundamental. [...]” (2009, p.79).

¹⁷ Talvez, possa ser considerado que haja uma transformação da metafísica mais do que uma restauração da mesma. Isto será trabalhado no IV capítulo.

¹⁸ Nota do tradutor do texto *Que é Metafísica?*, Ernildo Stein: “[...] Somente se compreende a pergunta *Que é Metafísica?* Quando se descobriram as razões, os fundamentos da metafísica. E para Heidegger a metafísica mergulha num fundamento que ela mesma ignora. Assim, não é ela que responderá à pergunta *Que é Metafísica?*, mas um pensamento que a superou, isto é, que penetrou em seus fundamentos. É este o pensamento que o filósofo desenvolve desde o começo da sua obra *Ser e Tempo*. O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio ser. Este somente pode ser pensado quando se parte da transcendentalidade do ser-aí, isto é, quando se leva em consideração aquela dimensão em que

Quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio Ser. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no chão em que se desenvolve a raiz da filosofia. O pensamento tentado em *Ser e Tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica assim entendida. [...] (HEIDEGGER, 1983d, p. 56).

Somente a partir dessa superação, e com a transformação da essência do homem, poderíamos pensar não apenas em uma fundamentação da metafísica, mas sim, em uma transformação da metafísica.¹⁹

[...] Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica. (HEIDEGGER, 1983d, p. 56).

Vale salientar que a superação (*Überwindung*) da metafísica, ou o projeto de destruição da ontologia tradicional, não possui em Heidegger um teor “negativo”, ou mesmo, depreciativo. Esse entendimento foi fortemente difundido pelas “línguas europeias” que, segundo Gadamer, foram as responsáveis pela má recepção do pensamento de Heidegger:

[...] Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas europeias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, “destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na linguagem realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias. (2012, p. 26).

A destruição da tradição ontológica possui, para Heidegger, um sentido positivo, pois nela se provará a necessidade de uma repetição da pergunta pelo sentido do Ser, que na antiguidade permaneceu escondida (STEIN, 2001, p. 225). A desconstrução da

misteriosamente o ser se revela no ser-aí. Na dimensão que se abre com o encontro do homem com o ser pode surgir a metafísica. [...]” (HEIDEGGER, 1983d, p. 30).

¹⁹ “[...] É só quando a metafísica chegou ao seu acabamento que pode ser superada (*überwunden*) – quer dizer reconduzida à sua essência [...]” (ZARADER, 1990, p. 183).

terminologia tradicional visa alcançar as experiências originárias gregas que, na perspectiva heideggeriana, tem a ver com a verdade do Ser. Com a desconstrução, Heidegger pretende tornar livre “[...] *as bases fenomenais em que se escoraram os conceitos ontológicos, tornados tradicionais, evidentes e triviais, no momento em que nasceram. [...]*” (TAMINIAUX, 1995, p. 138).

Portanto, o projeto de superação da metafísica busca, propriamente, compreender o sentido do Ser em geral de forma distinta da tradição filosófica de interpretação do Ser fundamentada na subjetividade (STEIN, 2001, p. 105). Face aos descaminhos conceituais²⁰ nos quais se encontra o pensamento da tradição metafísica, vemos que a superação da metafísica visa desconstruir para, conseqüentemente, reconduzir a terminologia – ou a linguagem – à experiência originária do pensamento da verdade do Ser. Essa observação vai ao encontro das palavras de Giacoia, quando diz que a destruição da metafísica requer a experiência da essência da linguagem como caminho necessário para o novo pensar:

[...] A destruição e a superação da metafísica têm como condição uma retomada da experiência viva da essência da linguagem, como o lugar da verdade, bem como do misterioso relacionamento entre esses parentes próximos, a filosofia e a poesia, que, contudo, habitam as montanhas espirituais mais distantes uma da outra. Daí por que a abertura de Heidegger para um novo pensar passa necessariamente pelo caminho da linguagem [...] (2013, p. 50).

Sendo assim, ao afirmar que um novo pensar da verdade do Ser passa, necessariamente, pela questão da experiência da linguagem, as palavras de Giacoia corroboram nossa posição expressa no início da seção, qual seja, que pensar de modo apropriado a verdade do Ser implica na possibilidade de uma adequada representação do Ser pelo Ser, o que significa dizer, implica na apresentação de uma nova linguagem. Essa adequada representação do Ser advirá pelo modo heideggeriano de leitura dos textos gregos que, por sua vez, se mostra independente da maneira tradicional com a qual eram lidos. “[...] *O verdadeiro gênio de Heidegger reside, [...] menos na exegese dos textos do que na medição de campos vocabulares como um todo e na persecução das veias secretas na rocha primitiva da linguagem.*” (GADAMER, 2012, p. 20). A rocha primitiva da linguagem está encoberta pela linguagem da tradição sobre a qual será operada, como

²⁰ “Por ‘destruição da história da ontologia’, é necessário entender, em sintonia com a presente colocação da questão do sentido do ser, uma evidenciação da origem dos conceitos ontológicos fundamentais que predeterminam nosso acesso ao ser, que até mesmo o obstruem ao impor um ‘conceito médio de ser’. [...]” (DUBOIS, 2004, p. 21).

vimos Gadamer dizer linhas acima (p. 31), a desconstrução da linguagem conceitual da História da Filosofia oriunda do pensamento grego, que passa pelo latim da Antiguidade e da Idade Média, e atinge o pensamento moderno.

No decurso desse trabalho, veremos que Heidegger, com a superação da metafísica, ao mesmo tempo em que apresenta sua leitura da História da Filosofia, desconstrói a terminologia da tradição e instaura o seu próprio modo de dizer o mistério da verdade do Ser. Isto, porque, ao repensar o início do pensamento ocidental, Heidegger traz o impensado pela tradição filosófica: a relação entre o tempo e o Ser como origem e sentido da linguagem (SUAREZ, 2004, p. 38), algo que, historicamente, pode até ser compreendido como uma nova tematização, mas, com relação à origem do pensamento, continua dizendo o mesmo:

Desconstruindo criticamente a tradição não resta possibilidade alguma de se extraviar em problemas que só aparentemente fossem importantes. Desconstruir quer dizer aqui: retorno à filosofia grega, a Aristóteles, para ver como decai e fica encoberto o que era originário; para ver como nós mesmos estamos em meio a essa decadência. Em correspondência, nossa posição consiste em voltar a configurar de novo a posição originária, quer dizer, uma posição que, em correspondência a uma situação histórica é outra e, no entanto, a mesma.” (HEIDEGGER, 2013, p. 83).

Para ser possível nos aprofundarmos na proposta heideggeriana de experimentação do originário do pensamento grego por meio de uma desconstrução da linguagem metafísica, a seguir, antes de trabalharmos conceitos chaves, *physis* e *logos*, veremos a importância da História da Filosofia no contexto do projeto heideggeriano de superação da metafísica.

1.2 A importância da História da Filosofia no contexto da superação da metafísica

A História (*Geschichte*), para Heidegger, é mais do que uma ciência que analisa, relata e transmite fatos do passado (*Historie*). A História testifica o destino do Ser que por meio do Dasein alcança o desvelamento necessário à sua apropriada tematização (HEIDEGGER, 1997, pp. 53 e 69).

Geschichte tem ligação com o verbo alemão *Geschehen*, “acontecer”; *Historie*, com o grego *historein*, que significa “inquirir” (INWOOD, 2002, p. 85). *Grosso modo*, a partir de um simples paralelo, podemos dizer que a *Geschichte* é a “História que acontece”, ao passo que *Historie* é o “estudo sistemático de acontecimentos passados” (INWOOD,

2002, p. 84). Neste sentido, a *Geschichte*, diz Heidegger em *Ser e tempo*, (2012, p. 1025): “[...] não significa tanto o “passado”, no sentido do que passou, mas *o originar-se* a partir dele.”

Assim sendo, a História (*Geschichte*) diz do acontecimento originário que, em relação à *Historie*, ainda permanece encoberto.²¹ Na medida em que o mistério do Ser vai se apresentando ao homem por meio da experiência da linguagem, ele, cada vez mais, passa a se reconhecer como o enviado (*schicken*) na tarefa do desvelamento do Ser. Desta maneira, é inserido no destino (*Geschick*) do Ser, na essência da História (*Geschichte*), pois retoma o que lhe foi possível enquanto *desvelador*, assumindo-se, assim, livremente, como historial.²²

[...] a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A “natureza” não tem história. (HEIDEGGER, 1983e, p. 139).

Portanto, é nessa relação com o destino do Ser que o Dasein, por assim dizer, *acontece* (*Geschehen*). Isto, porque a História (*Geschichte*), à medida em que deixa vir à tona a tematização da temporalidade,²³ permite ao homem o resgate do sentido de seu ser, o que lhe possibilita *gestar-se* (*Geschehen*) a partir do que se é. O Dasein não é “temporal” no sentido de estar “no tempo”, de estar “na história” (*Historie*). Ao contrário, o Dasein “[...] só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1021).

No contexto “existencial” de *Ser e tempo*, “ser temporal no fundo do seu ser” tem a ver com a finitude do Dasein, que, por sua vez, está fundamentada no tempo como temporalidade estática.²⁴ É na compreensão da finitude a partir de uma disposição ontológica classificada por Heidegger de *ser-para-a-morte*, fundamentada no *tempo* como *porvir*, que o Dasein tem a chance de entender-se propriamente como *abertura* para

²¹ *Historie*: história narrada dos fatos estabelecidos pelos homens; *Geschichte*: história do Ser, oculta em relação à *Historie*. Cf. HEIDEGGER, 1997, p. 69, nota 9.

²² “[...] Conduzir por um caminho significa em nossa língua: enviar <*schicken*> Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar, como sendo o *destino* <*Geschick*>. A partir daqui determina-se a essência de toda história <*Geschichte*>. Ela não é nem somente o objeto da historiografia <*Historie*> nem somente a ratificação do fazer humano.[...]” (HEIDEGGER, 1997, p. 73).

²³ O entendimento do *gestar-se* (*Geschehen*) do Dasein se dá através do entendimento ontológico de sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) e do seu enraizamento na temporalidade. Cf. HEIDEGGER, 2012a, pp. 1015; 1017.

²⁴ Veremos este tema mais detalhadamente no capítulo III.

ser, até que a morte, impossibilidade das possibilidades da existência, aconteça.²⁵ É deste modo que a historicidade, ao revelar ao Dasein sua finitude²⁶, o faz perceber-se e assumir-se como *abertura*, *ek-sistencia*, e *ser-aí*.

[...] *O ser-para-a-morte próprio, isto é, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do Dasein.* Este não se torna histórico pela repetição, mas, por ser temporal, é histórico, podendo assumir-se em sua história se repetindo. Para isso ainda não necessita de nenhum conhecimento-histórico. (HEIDEGGER, 2012a, p. 1045).

A *abertura* que se instaura no Dasein pode ser entendida como sendo um modo da verdade no sentido da *alétheia*,²⁷ condição necessária para que o que estava oculto venha à presença, à manifestação. Essa condição permite, por exemplo, que a história da origem da metafísica venha à tona. Segundo Heidegger, mesmo que, inicialmente, o Ser tenha se iluminado em seu desvelamento como *physis*, logo passou a ser tomado como o *presente* que, em *certa forma*, perdura em uma constância. Para ele, essa concepção está na essência da metafísica, a qual, desde sua origem pensa o Ser como entidade. É neste sentido que a metafísica se mostra como a história do esquecimento da verdade do Ser.²⁸

No entanto, mesmo que a História da Filosofia esteja pautada no entendimento do Ser como entidade, isto não significa que ela deva ser destruída para que, conseqüentemente, seja estabelecida uma nova história a partir de então. A História da Filosofia, mesmo sendo a História do esquecimento do Ser, continua sendo a respeito “do” Ser. Por isso, o caminho heideggeriano para a destruição/desconstrução da História do conceito do Ser, o qual culminará na compreensão do seu sentido, da sua verdade, percorre o seu itinerário através da História da Filosofia.

Essa História testemunha o modo como o Ser foi compreendido/esquecido em diferentes épocas. E, evidentemente, se por um lado, há o esquecimento, por outro, há a possibilidade da lembrança. Neste contexto, o esquecimento deve ser entendido como a situação historial propícia para que seja estabelecida a investigação sobre a verdade do Ser. Deste modo, desconstruir a História do conceito do Ser significa desmontar a

²⁵ “[...] O gestar-se ele mesmo e a abertura que lhe corresponde ou a apropriação da última são existencialmente fundadas em que o Dasein, como temporal, é estaticamente aberto.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1047).

²⁶ Assim, “[...] Quando, porém, Heidegger diz que o Dasein é histórico por ser temporal no fundo de si mesmo, ele desqualifica a história como realidade dentro do mundo, para qualificá-la, mais radicalmente ainda, enquanto existência, no plano do ser-no-mundo e de seu poder-ser. [...]” (NUNES, 2012, p. 144).

²⁷ Cf. HEIDEGGER, 1997, p. 53.

²⁸ “No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (φύσις) e como desencobrimento (ἀλήθεια). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (οὐσία). Com isso, começa a metafísica propriamente dita.” (HEIDEGGER, 2007, p. 310).

estrutura representativa da entidade, movimento capaz de, ao descobrir o Ser em sua verdade, trazer à lembrança o que é digno de ser pensado. É ouvindo o silêncio da voz do Ser que ecoa na História como aquilo que ainda não foi dito em todo o dizer, que será possível responder ao seu chamado, retomando o que fora pensado de modo originário.

Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, curso ministrado no semestre de inverno de 1921-1922, na Universidade de Freiburg, Heidegger coloca a História da Filosofia no bojo das pesquisas que compreende os fatos a partir de uma certa consciência de formação, a qual determina não somente o olhar a ser direcionado para o objeto, mas também, o que será considerado, propriamente, como um objeto a ser analisado. Com isso, percebemos que o enquadramento metodológico da hermenêutica científica, ao direcionar a investigação para um objeto específico, acaba por se distanciar, na perspectiva heideggeriana, do decisivo para o pensamento, e é isso que Heidegger quer que percebamos na História da Filosofia. Ou seja, não podemos perder de vista que, para Heidegger, pensamento filosófico é, em última análise, pensamento metafísico: expressão do entendimento do Ser como entidade. Num primeiro momento, vimos que a entidade foi tratada pela metafísica através do tema da substância, depois, no desenrolar da história, como subjetividade. Independente da roupagem, em ambos momentos, a entidade é uma questão para o conhecimento. Sendo assim, o caminho de retorno à experiência originária do Ser, âmbito da superação da metafísica, indispensavelmente, deve enfrentar o tema da possibilidade do conhecimento para, então, ser possível a investigação ir além do que é tratado sob o rótulo da substancialidade e da subjetividade. É neste sentido que, a seguir, destacaremos, brevemente, a corrente filosófica do neokantismo, com o fito de contextualizar dois pensadores de suma importância para o projeto heideggeriano de superação da metafísica: Aristóteles e Kant.

1.3 Uma breve contextualização histórica sobre o problema do conhecimento no séc. XIX e a necessidade da reconstrução do texto da origem

O neokantismo, ou neocriticismo, surgiu em meados do século XIX, na Alemanha. Como o próprio nome indica, o neokantismo indica um certo modo de abordagem sobre o pensamento de Immanuel Kant (1724 – 1804). *Grosso modo*, sua intenção é a de investigar a estrutura cognitiva do sujeito em seu aspecto geral, isto é, não apenas a de um sujeito em particular. Essa configuração cognoscitiva, para os neokantianos, seria

decisiva para a validação do conhecimento objetivo, uma vez que o distinguiria dos atos psicológicos do sujeito em relação ao conhecimento.

A necessidade de fundamentação da ciência face ao problema do psicologismo surgiu, ao fim e ao cabo, como resultado da perspectiva dos positivistas (séc. XIX) sobre a ciência. A corrente positivista acreditava no rigor da ciência em relação à metafísica que, compreendida dentro do panorama do desenvolvimento da humanidade, estaria em um nível inferior ao científico e superior ao teológico. Esse ideal iluminista assumiu a premissa de que só é possível ter conhecimento, seja qual for o objeto, à medida em que ele é dado a conhecer por meio das leis causais presentes nas ciências naturais. A metafísica, com efeito, por não se limitar a esse método, não poderia ser considerada um conhecimento científico. Assim, a filosofia e suas disciplinas afins, por causa da influência do positivismo, foi perdendo apreço. A lógica passou a ser compreendida como psicologia e a filosofia como antropologia e sociologia. Isso não levou somente ao descrédito da filosofia em relação às ciências naturais, mas também acabou por comprometer o fundamento das ciências como um todo. Isso porque, na segunda metade do século XIX, a notoriedade da história, da psicologia, da sociologia como disciplinas empíricas, que interpretavam os fatos – e ainda assim o fazem – sem descartar as condições psicológicas, sociais e históricas, balançou os alicerces da crença no método científico estabelecido (GIACOIA 2013, p. 25). Juntamente com a ascensão da economia ao prestígio de ciência, mesmo ela não seguindo a rígida metodologia das ciências naturais, o questionamento sobre o que, em verdade, daria validade para tal distinção entre as ciências, veio à tona. Ou seja, se as ciências, cujo padrão de suas leis e a aplicação de seus princípios, em última análise, dependem da lógica, a qual passou a ser pensada como psicologia, fica a questão: qual o sentido da primazia das ciências naturais em relação às ciências do espírito, uma vez que estão fundamentadas na, então, desacreditada lógica? O neocriticismo, portanto, lançando mão da filosofia, enfrentou, de maneira geral, a tarefa de fundamentar as ciências de acordo com a estrutura cognoscitiva do sujeito, sem, contudo, confundir essa estrutura com os atos psicológicos e particulares do indivíduo. Desta maneira, a filosofia, outrora em descrédito, voltou a se apresentar como indispensável à tarefa investigativa sobre o verdadeiro fundamento do conhecimento.

Neste sentido, o subjetivismo transcendental kantiano, que trata da unidade do *Eu puro* como fundamento do conhecimento *a priori*, isto é, do conhecimento que não depende, exclusivamente, da experiência, mostrou-se em sua importância. Essa atitude, diga-se de passagem, permitiu a consolidação das disciplinas filosóficas conhecidas como

Teoria do Conhecimento e Epistemologia, dada a implicação da investigação do fundamento e do conseqüente entendimento do modo pelo qual nos é possível conhecer as coisas.²⁹

Porém, segundo Heidegger, o neokantismo, que procurava no criticismo kantiano uma base firme para enfrentar o idealismo radical que, de certa forma, dava validade à abordagem psicologista da racionalidade e que, também, com isso, buscava minar a crença cega no positivismo das ciências, não dava a devida atenção a Aristóteles, “[...] *o primeiro grande e radical homem científico* [...]” (HEIDEGGER, 2011, p. 12). Pensava-o como um “metafísico ingênuo”, em comparação ao criticismo de Kant, “[...] *quem ‘destróçou’ a velha metafísica e a especulação vazia.*” (HEIDEGGER, 2011, p. 12). Não obstante a isso, o debate, tanto sobre as semelhanças, quanto sobre as diferenças entre Aristóteles e Kant foi dando lugar à compreensão de que Aristóteles tinha sido, realmente, um teórico do conhecimento e, assim, o estagirita passou a figurar de modo cada vez mais central na corrente epistemológica do realismo (HEIDEGGER, 2011, p. 13).

No entanto, devemos ter cutela nas comparações entre ambos filósofos; a “realidade” do mundo a ser conhecido, em suas diferentes épocas, não é, a rigor, tomada como sendo a mesma. Seguindo a interpretação de Heidegger, podemos entender que os gregos não consideravam o mundo circundante como uma realidade externa e presente, assim como hoje. A compreensão do exterior como constituído pelas coisas dispostas no mundo, que estão, de certa forma, aí à nossa frente, como objetos estão para um sujeito, não comporta a concepção grega de “presença”. Heidegger fundamenta sua interpretação dos gregos a partir do que ele julga ser a experiência necessária que devemos ter com a língua grega para que seja possível pensar, de modo apropriado, o que apenas chegou até nós como palavras “vazias da sua ressonância inicial” (ZARADER, 1990, p. 29). O propósito de Heidegger com esta experiência da língua grega é alcançar o que fora pensado no berço da filosofia, porém, não como uma reconstrução exata, verdadeira e fidedigna do pensar grego em detrimento do que até hoje nos foi passado pela tradição filosófica. Talvez, isso seja, até mesmo, impossível. Alcançar o originário por meio da língua mãe da filosofia não seria apenas buscar *como* os gregos pensavam, mas, sobretudo, o *que* pensavam. Neste sentido, diz Zarader:

[...] É este impensado do começo, este impensado que o começo ao mesmo tempo abriga e dissimula, que acreditamos poder chamar origem. As <<palavras fundamentais>> ocupam assim um duplo estatuto: abrindo o

²⁹ O capítulo II será reservado para tratarmos da relação do fundamento do conhecimento a priori e da possibilidade de conceituação do Eu em relação ao tempo.

começo, ocultam a origem; dando o empurrão à história manifesta do pensamento, permanecem simultaneamente portadoras da sua vertente secreta e sempre subtraída. Portanto, fazendo destas palavras o suporte e o objecto da sua meditação, Heidegger visa menos um retorno ao começo do pensamento do que uma aproximação do impensado original: o seu diálogo com as palavras do começo é esforço para reconstruir o texto da origem. (1990, p. 29).

Mas para haver a reconstrução do texto da origem, antes, é necessário iniciar o processo de desconstrução. Essa destruição da História da Ontologia tem por objetivo, como bem observa Caron, o retorno à *coisa mesma* encoberta pela linguagem filosófica:

[...] o objetivo de Heidegger é de recuperar o caminho desta apreensão primeira do ser a fim de integrar um pensamento sobre o si mesmo. Portanto, não se trata de “superar” (*dépasser*) os gregos, nem de a eles retornar, mas de retornar à *coisa mesma* (*Sache selbst*) para a qual os gregos ainda estavam despertos antes de que se produzisse lentamente a viragem metafísica e o encobrimento da *coisa* (*Sache*) pela linguagem filosófica [...] (2005, p. 356, tradução nossa).³⁰

A *coisa mesma* experienciada pelos gregos antes do surgimento da metafísica, para Heidegger, tem a ver com o *originário*. Zarader nos ajudar a entender melhor essa posição heideggeriana através dos termos *Beginn* e *Anfang*.

1.4 *Physis: o reencontro com a questão do Ser e a necessidade de buscar a experiência originária do Logos*

No uso corrente, *Beginn* e *Anfang* remetem à ideia de *começo* e de *início*, em um sentido temporalmente específico. Por exemplo, quando se fala de um *começo* no processo de ensino/aprendizagem, ou se fala de *início* como ponto de partida de um percurso. Mas, como sabemos, o uso que Heidegger faz da linguagem não é o mesmo do uso comum. Para ele, considerando a origem do pensamento ocidental, o *começo* como *Anfang* diz mais do que o *começo* como *Beginn*.

[...] ‘O *Anfang* é o que já e sempre nos ultrapassou (*was uns schon überholt hat*), não como um passado revoluto que ainda se conservasse atrás de nós, mas como aquilo que puxa e atrai previamente a si tudo o que se manifesta, e que, deste modo, só vem a nós precedendo-nos (*uns worauswesend erst auf uns zukommt*)’ (GA, tomo 55, p. 175 apud ZARADER, 1990, p. 31).

³⁰ [...] Le but de Heidegger est de retrouver le chemin de cette appréhension première de l' être afin d' y intégrer une pensée du soi; il ne s'agit donc pas de « dépasser » les Grecs, il ne s'agit pas non plus de faire retour à eux, mais de retourner vers la *Sache selbst* à laquelle les Grecs étaient encore éveillés avant que ne se produise lentement le virage métaphysique et le recouvrement de la *Sache* par la langue philosophique [...] (2005, p. 356).

O significado de *Anfang* como “aquilo que puxa e atrai previamente a si tudo o que se manifesta” nos lembra a expressão que, geralmente, se usa quando alguém quer se referir à sua *origem* para dizer de onde se vem e, assim, se é o que é. O lugar onde nascemos não se refere, simplesmente, a uma coordenada geográfica onde nossa vida teve *início*. *Anfang* não é apenas entendido como fazendo parte de um passado determinado temporalmente, o qual dá início a cadeia cronológica das coisas vividas. O sentido de *Anfang*, portanto, é mais profundo do que o de *início*. Ele diz da *origem* como o passado-presente que atrai a si o futuro que continuará a direcionar o homem para que ele seja o que é. A *origem*, no sentido de *Anfang*, deste modo, pode ser compreendida como a existência em sua plenitude e não somente como o começo do desenvolvimento genético e biológico de nosso ser. Nem todo começo revela a origem, mas toda a origem diz de um começo.³¹ Neste sentido, diz Zarader que o *Anfang*, “[...] é descrito como a fonte inaparente de onde <<brotar>> (*entspringt*) o processo, e em direção à qual o começo não pode fazer mais do que <<apontar>> [...] o *Anfang* tem certamente, na terminologia heideggeriana, um estatuto de origem.” (1990, p. 32).³²

Desta maneira, compreendemos que Heidegger, ao apontar a necessidade de se pensar o originário, não tem em mente o começo da filosofia enquanto seu passado, pois não pretende, com isso, corrigir a história do pensamento ocidental como se tivesse ocorrido um erro de interpretação a partir dos pré-socráticos. Ao invés disso, Heidegger está mais comprometido com a investigação daquilo que fez nascer a filosofia, por isso, está buscando, no impensado pela tradição, a experiência genuína que os gregos tiveram.

Em última análise, podemos dizer que Heidegger, quando se refere a experiência originária do pensamento ocidental está a pensar na questão do Ser (*Seinsfrage*). Todavia, vale salientar que a questão diretriz do pensamento heideggeriano, não é, especificamente, sobre um objeto filosófico, assim como ela parece ser, tanto para a metafísica, quanto para a ontologia. Para Heidegger, o Ser, antes de tudo, é tomado ao modo de uma chave conceitual, a qual abre a porta da prisão imposta pelas ontologias regionais ao pensamento. Quer dizer, a questão do Ser não se limita ao Ser como objeto

³¹ “O começo [...] é o invólucro que vela o *Anfang*, e que vela até de uma maneira inevitável [...]. O *Anfang* esconde-se (*verbirgt sich*) no começo” (WhD, p. 98 apud ZARADER, 1990, p. 31).

³² Heidegger, portanto, “[...] Diferencia o *Anfang* do simples começo, e fá-lo assimilando-o explicitamente à origem (*Ursprung*) [...]” (ZARADER, 1990, p. 32).

de investigação. Ela é a totalidade na qual o homem precisa se encontrar. E o ponto inicial desse *re-encontro* pode ser vislumbrado na palavra grega *physis*.

Por mais que a palavra grega para o Ser seja *einai*, assim como Zarader (1990, p. 43), entendemos que *physis* é o conceito-chave o qual diz mais sobre o sentido/verdade do Ser do que *einai*. *Physis* vem do verbo *phyein* e significa *crescer, fazer crescer, ou crescimento* (1990, p. 44). Sua tradução para o latim é *natura*, de onde vem nosso termo em português, *natureza*.

Quando se fala de *natureza*, é comum pensar num estado puro das coisas em contraposição ao mundo constituído pela intervenção humana, produto da cultura e da técnica. Mas em *Sobre a essência e o conceito de φύσις. Aristóteles, Física B, 1*, Heidegger adverte que, mesmo na tradução por *natura*, ainda temos o sentido original de *physis* como “aquilo que deixa surgir a partir de si” (HEIDEGGER, 2008, p. 251).

Na História da Filosofia, *grosso modo*, também vemos a proximidade entre *physis* e *natureza*. Os pensadores pré-socráticos, os quais buscavam compreender a origem do Ser e do mundo, antes da Filosofia Clássica, são-nos apresentados como os *filósofos da natureza, filósofos da physis*. Eles são tomados como os precursores do conhecimento que se desenvolveu sob o nome de Física, disciplina que estuda os movimentos, as forças e as propriedades da matéria. O livro *Física*, de Aristóteles, por tratar a *physis* como *movimento* teve forte influência no desenvolvimento dessa disciplina.

Heidegger não considera o conteúdo dessa obra à parte do livro *Metafísica*. Ao contrário, entende que a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles tratam da mesma coisa (HEIDEGGER, 2008, p. 254). Ademais, afirma que esse livro é fundamental para a metafísica ocidental, mesmo que ainda não tenha sido pensado, neste sentido, de modo suficiente (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

Com a intenção de pensar de modo mais apropriado a relação entre a *Física* e a *Metafísica*, Heidegger acaba por expandir o entendimento que temos sobre Aristóteles, no tocante a concepção de *physis* como *mobilidade* (HEIDEGGER, 2008, p. 255). Como veremos, a mobilidade não é somente percebida no deslocamento de lugar de uma determinada coisa, mas também, pode ser percebida no *surgimento*, na *eclosão*, e no *vir à presença*, conceitos que remeterem à ideia de movimento presente na concepção de *physis*.

O conceito de mobilidade, para Heidegger, é de extrema importância, uma vez que busca explicitar que tanto a *physis*, quanto a *ousia*, não devem ser entendidas ao modo de uma substância presente, no sentido em que está simplesmente aí, parada, determinada e

fixa frente aos olhos. Por isso, Heidegger não separa as obras *Física* e *Metafísica*, pois não entende a *ousia* como *presença* (*Anwesenheit*), mas sim, como uma *apresentação* (*Anwesenung*), um *vir-a-ser* que está para além da relação sujeito-objeto, e que instaura, como podemos ver nas palavras de Stein, a originária relação entre o Ser e o homem:

[...] O fato de a metafísica ter pensado *ousia* como pura presença é a prova de que ela esqueceu o ser, porque esqueceu o movimento. Esse movimento é ontológico e se dá na esfera do velamento e desvelamento. Não é o movimento físico, nem o movimento ótico se verifica no ente que não foi e agora é. É o movimento do ser que se desvela sem sair de seu velamento, sem se esgotar na presença do ente que surge. É o movimento que se dá na relação do ser com o homem. Não é, portanto, o movimento do objeto que se revela ao sujeito, mas o movimento que se dá na abertura do homem, no ser-aí, como velamento e desvelamento. É o movimento pelo qual o próprio ser instaura sua abertura no homem, sendo essa própria abertura, revelando-se nela. [...] (STEIN, 2001, p. 108).

A presença do presente, o movimento constante de desencobrimento e manifestação do Ser como *physis*, é passível de ser determinado conceitualmente como um *ente*. Os gregos, diz Heidegger, “[...] chamam o ente de o “constante”; o “constante” refere-se a dois aspectos: uma vez, àquilo-que-tem-em-si-um-estado-a-partir-de-si, o que está “ali” em pé; e, igualmente, o constante no sentido de permanente, durável. [...]” (HEIDEGGER, 2008, p. 258). O ente é o que é no que se mostra em sua configuração determinante, que depende, imprescindivelmente, de uma certa duração. Caso contrário, se mudasse a todo instante, não seria possível identificá-lo. Para o nosso modo moderno de pensar, o presente, ou a substância, é o mesmo que um objeto. Porém, segundo Heidegger, pensar o ente como sendo um objeto é pensa-lo de forma não grega. O objeto é o que se contrapõe ao seu observador. Quer dizer, na concepção do objeto está sempre implicada a ideia de um sujeito. Entre os gregos, não há a ideia de sujeito aplicada ao ente humano, nem a de objeto aplicada ao ente não-humano. (HEIDEGGER, 2008, p. 258). Por isso, é importante observar que os dois aspectos da constância do ente – 1) àquilo-que-tem-em-si-um-estado-a-partir-de-si e 2) o permanente e durável – indicam pontos iniciais e originários da presença. Ou seja, o que se manifestou veio, de alguma maneira, a se manifestar e está a se mostrar numa constância, ou seja, temporalmente.

Mas, mesmo entre os gregos, o uso comum do termo não era o filosófico. Segundo Heidegger, o termo *ousia* era usado para se referir à propriedade, à posse de algo material, portanto, algo que está, de certa forma, aí defronte. (HEIDEGGER, 2008, p. 272). Para ele, Aristóteles usa o termo *ousia* com a intenção de fixar a essência de algo que está à nossa frente, isto é, como a *physis*, que “[...] é sempre algo assim como um encontrar-se

defronte e 'em' algo que se encontra defronte.” (HEIDEGGER, 2008, p. 272). Há algo que se manifesta nisso que está defronte como “aquilo que se apresenta a partir de si, o apresentar-se” (HEIDEGGER, 2008, p. 273). Aristóteles quando se refere a *physis* como *ousia*, diz Heidegger, está indicando um modo de vir à presença (HEIDEGGER, 2008, p. 274) que, por sua vez, é mais do que a simples referência ao presente.

Contudo, entender a *physis* como mobilidade que traz à presença (*ousia*) tudo aquilo que é, não faz com que o mistério da *physis* esteja resolvido. Ao contrário, faz com que a questão da *physis* se apresente de modo mais delicado, uma vez que o vir à presença, o apresentar-se do ser dos entes, é indemonstrável. Heidegger indica a passagem em 193^a 3-9, na qual Aristóteles diz que “seria algo ridículo, porém, querer apresentar uma demonstração disto, que ela, a *physis*, é.” No contexto heideggeriano, as palavras de Aristóteles estão a dizer que o ente que se posta em sua presença já é visto e, por não necessitar de demonstração, é o mais difícil de ser concebido:

[...] O ser da φύσις e a φύσις enquanto ser continuam sendo indemonstráveis, porque não necessitam de demonstração; e eles não necessitam ser demonstrados, porque sempre e onde quer que o ente que procede da φύσις se poste no aberto, a φύσις já terá mostrado a si mesma e terá sido vista.

No máximo, o que se pode fazer é chamar a atenção daqueles que exigem e procuram tais demonstrações, mostrando-lhes que não estão vendo *isto* que já vêem, que não têm olhos para ver isto que já têm em vista. De certo que nem todos estão aptos a ter este olhar; não só para o que se vê, mas também para aquilo que já se tem em vista ao ver o visto. A esse olhar pertence a capacidade de distinguir entre aquilo que se mostra por si mesmo e vem ao aberto de acordo com sua essência e aquilo que não se mostra por si mesmo. Aquilo que se mostra de antemão, tal como a φύσις nos φύσει ὄντα, como a história em todos os acontecimentos históricos, como a arte em todas as obras de arte, como a “vida” em todos os viventes, aquilo que já se tem em vista é o mais difícil de ser visto e o mais raramente concebido; e ele é quase sempre falseado como um acréscimo meramente posterior, e, justamente por isto, não é visto. [...] (HEIDEGGER, 2008, pp. 275, 276)

O Ser se mostra por si mesmo e não necessita de ser demonstrado. A exigência por sua demonstração faz com que, no processo de interpelação do Ser por meio do ente, o Ser por ele mesmo seja falseado pela entidade do ente. Em outras palavras, podemos dizer que, na tentativa de se demonstrar o Ser, que é indemonstrável, falamos da entidade do ente; com isso, caímos no esquecimento do Ser, que fora cancelado pela linguagem metafísica que testemunha a compreensão da verdade do Ser como entidade.

Não devemos fazer como a metafísica e impedir o Ser de livremente falar. Devemos seguir os passos de Heidegger no caminho da desconstrução e, assim como feito no termo *physis*, deixar a linguagem nos conduzir ao nível de experiência necessária para ser possível ouvir a voz do Ser. Por isso, a seguir, veremos como Heidegger, a partir da

expressão aristotélica: *zoon logon echon*, “ser vivo para o qual a palavra é própria” (HEIDEGGER, 2008, p. 290), pensa nossa relação com a linguagem em seu sentido próprio. Com efeito, veremos que, ao fim e ao cabo, falar em consonância com a *physis* é falar de acordo com o *logos* pré-metafísico, o qual guarda estreita ligação com a verdade do Ser.

1.5 O sentido da expressão *zoon logon echon*: notas sobre a preleção Heráclito

Na preleção sobre Heráclito, Heidegger nos conduz a um ponto comum de onde, por assim dizer, as definições clássicas do homem, tais como *animal racional*, *possuidor de fala*, *de linguagem* e *de razão*, surgem: a expressão aristotélica *zoon logon echon*, *animal possuidor de logos*.

Nessa expressão, *logos* é o conceito chave. Sabemos que essa palavra grega tem muitos significados: *discurso*, *razão*, *palavra*, *linguagem*, *anúncio*, etc.; porém, para Heidegger, essas palavras, de modo geral, dificultam o entendimento originário e *pré-metafísico* do *logos*, o qual, segundo ele, é anterior, até mesmo, da forma pela qual os gregos, desde muito cedo, o pensavam.

Segundo Heidegger, os gregos pensavam de forma metafísica mesmo antes do surgimento do termo técnico no século I. A atitude metafísica, basicamente, está na forma com que determinamos, circunscrevemos, delimitamos e conceituamos o objeto a ser pensado. O pensamento metafísico, na perspectiva heideggeriana, *enforma*, isto é, põe algo em um *formato* específico para, então, progredir em seu campo de ação. É essa concepção, portanto, que permite Heidegger classificar Platão como o primeiro a colocar sob o enquadramento metafísico a relação originária entre ser e ente, pensando-a por meio da relação: *a aparência do que aparece*.

É com essa perspectiva que Heidegger nos chama à atenção para o perigo de se pensar o *logos* não somente como *anúncio*, mas, também, por qualquer outra representação conceitual que não respeite a abertura necessária para que ele, o *logos*, se mostre por ele mesmo. É neste sentido que, a partir de seu entendimento, a metafísica restringe o *logos* a uma *ideia* (HEIDEGGER, 1998, p. 266).

O *logos*, no sentido originário, não tem em si o significado de *anúncio*. No entanto, podemos ver, através dessa aparência (anúncio), a sua, por assim dizer, propriedade essencial. Para Heidegger, a relação radical do *logos* com o anúncio do Ser dos entes tem a possibilidade de vir à tona através dos fragmentos de Heráclito (540-470 ac). Todavia,

tem consciência de que a compreensão pré-metafísica do *logos* não está evidente nesses fragmentos, e é convicto ao afirmar que “[...] *Heráclito não diz, em nenhum dos fragmentos legados até nós, o que é o λόγος. É provável que ele jamais tenha dito em forma de uma explicação e de uma determinação conceitual [...]*” (HEIDEGGER, 1998, p. 259). Mesmo assim, sua leitura do fragmento 50 nos conduz a sua excêntrica compreensão, tanto do *logos*, quanto do homem.

Diz o fragmento 50, “*não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um.*” (HERÁCLITO, 1996, p. 93). Portanto, o sábio é aquele que ouve do *logos* que *tudo é um* e, assim, pode dizer o mesmo ao deixar ecoar essa compreensão. Mas sabemos o que isso quer dizer?

A expressão *tudo é um*, no fragmento, para Heidegger, se refere à unidade da totalidade dos entes no Ser. Quer dizer, todas as coisas que estão aí no mundo, de um modo, ou de outro, são; por isso, tudo que é, tem o Ser como unidade.

Ao pensarmos juntamente com Heidegger, podemos basicamente dizer que uma outra forma de nos referirmos à totalidade das coisas, principalmente das coisas que independem de nós, é falarmos da natureza. A palavra originária, ou pré-metafísica, que indica a totalidade do que há, como vimos na seção anterior, é a palavra grega *physis*. Nesta preleção, Heidegger também se refere à *physis* como “o que surge de si mesmo” (HEIDEGGER, 1998, p. 374).

Porém, no fragmento 123, é atribuída uma inusitada característica à *physis*. Nesse fragmento, é dito que “*a natureza ama esconder-se*” (HERÁCLITO, 1996, p.101). O amor, *philein*, é entendido por Heidegger como um tipo de *favorecimento* (*die Gunst*). Há amor, em sentido pleno, quando há um favorecimento, uma doação unificadora entre as partes envolvidas. É neste sentido que Heidegger diz que “*a φύσις, surgimento, está numa relação essencial com o fechamento, isto é, com o adentrar no velamento ou, segundo o modo grego de pensar, com o ‘declinar’. [...]*” (1998, p.147). Com efeito, o fragmento 123 é entendido no seguinte sentido: o surgimento (*physis*) favorece o seu encobrimento e, de certa forma, se unifica nesse fechamento.³³

Mais à frente, na página 155, Heidegger nos dá importantes exemplos para entendermos o binômio (surgimento/encobrimento). Lá, ressalta que vemos as coisas dispostas no espaço sem, de certa maneira, vermos o espaço em si; vemos o tempo passar

³³ “[...] a *physis* dos pré-socráticos é definida como o que desabrochando regressa a si, como o elevar-se que abriga um esconder-se.[...]” (HAAR, 1990, p. 123).

quando o ponteiro do relógio se move, mas não vemos o tempo em si. Tais imagens nos faz perceber quão próximo de nós está a possibilidade de se pensar a *physis* e ter, de acordo com Heidegger, “uma imagem para o inimaginável” (HEIDEGGER, 1998, p.148). Neste sentido, ele diz, “*a physis não é o que também se mostra como um aparecimento no meio do surgimento e do que surge. É o que não aparece em todo aparecer [...]*” (HEIDEGGER, 1998, p.155). Vejamos melhor como o *logos* tem a ver com a *physis* neste sentido.

Segundo Heidegger, *logos* vem de *legein*, que significa *dizer*, contudo, pode ter o significado de *reunir e recolher* (HEIDEGGER, 1998, p. 278). Também diz que *legein*, em latim, *legere*, significa o mesmo que o verbo alemão *lesen*, que significa *ler* e, de modo amplo, *colheita (die Lese)*. Para ele, *colheita, recolher, trazer à unidade, fazer aparecer*, é o modo grego de pensar o *legein*. Desta maneira, vemos que *legein* pode significar ler e dizer, mas seu sentido fundamental significa *recolher e unificação*. Portanto, *Logos* é um modo de dizer o Ser à medida que é compreendido em relação com o *uno reunidor* (HEIDEGGER, 1998, p. 296).

Sendo o *logos* um modo de dizer o Ser, ele é um modo da *physis* e, assim como ela, o *logos* carrega o significado, aparentemente contraditório, do surgimento/encobrimento. Isto é, podemos depreender que o *logos*, quando corresponde à união recolhadora do Ser, tem a ver com o surgimento proporcionado pela *physis*.³⁴ Contudo, nos falta entender como o *logos* comporta o caráter do encobrimento, ou do que não aparece no aparecimento. Sendo assim, vejamos.

Segundo Heidegger, *logos* é a voz não-sonora, a que diz sem ser através da pronúncia e dos sons (HEIDEGGER, 1998, p. 257) aquilo que não se deixa representar, a *physis* (HEIDEGGER, 1998, p.145). Vale salientar que no fragmento 50, o homem sábio não é somente aquele que fala, mas também e, principalmente, aquele que ouve o *logos*; portanto, ouve a voz silenciosa. Esse tipo de ausculta é denominado por Heidegger (1979, p. 245) de *audiência (Hinhören das Horchen)*. Este termo indica a obediência a um pertencimento mais próprio de nossa essência, que tem a ver com a compreensão da verdade do Ser de modo originário enquanto *physis*. Essa compreensão, todavia, não é fácil para o homem moderno que, como afirma Heidegger, prefere morrer a ter que se

³⁴ “[...] como uma tal reunião, o λόγος acontece em uma ligação originária com a φύσις como a vigência em si mesma reunida do ente na totalidade, uma vigência no interior do qual ocorre uma apresentação do ente, na qual o ente conquista a sua presença. Tudo o que acontece é presente de acordo com essa junção constante e se apresenta correspondentemente, porque tudo o que acontece provém da unidade de φύσις e λόγος. [...]” (CASANOVA, 2009, p. 193).

lembrar do Ser. Isto porque o homem, ao se compreender como o dono do *logos*, não aceita ser possuidor de um dizer e um ouvir que, essencialmente, trazem o nada, o não-ser, o vazio, o silêncio.

E é na vereda dessa originária relação com o *logos* que, ainda no fragmento 50, Heidegger identifica algo que pode ser considerado propriamente humano: o *homologeïn*, que significa *dizer de forma semelhante*. Isto é, dizer o mesmo que o *logos* significa dar voz ao mistério do Ser, uma vez que o *logos*, a *physis*, a *palavra*, o *homologeïn*, fundamentalmente, apontam para o mesmo, para a questão do Ser. *Homologeïn* é a sabedoria que sustenta o homem em sua essência e que o permite, de acordo com Heidegger, permanecer na dignidade humana como o protetor do Ser (1998, p. 392), uma vez que fala em sintonia com a Sua verdade (HEIDEGGER, 1998, pp. 306, 313).

A partir disso, vemos que a compreensão metafísica do homem é heterogênea à interpretação heideggeriana, que expressa a sentença aristotélica quase que de modo críptico. *Zoon logon echon*, para Heidegger significa “*a tomada inspiradora enquanto recolhimento recolhido da coletividade originária*” (HEIDEGGER, 1998, p. 382).³⁵ A seguir e, por fim, esclareceremos um pouco mais essa expressão.

O termo *zoon*, traduzido comumente por animal, mas que Heidegger traduz por “*tomada inspiradora*”, reflete o caráter pré-metafísico da *physis* como *o que surge de dentro de si e reina no surgir* (HEIDEGGER, 1998, pp. 120; 290). Segundo Heidegger, as raízes da palavra *zoon*, que são *zéen* e *záo*, advêm da mesma raiz da palavra *zátheos* (*zá*) que denota o olhar penetrante e iluminador dos deuses que, como a luz que irrompe na tempestade, se espraia (*zátheos*) poderosamente. A partir disso, vemos que o sentido da palavra *zátheos*, como a luz que irrompe e se espraia, se conecta facilmente com o sentido do verbo *surgir*³⁶ que, como vimos, é chave para o entendimento da proposta heideggeriana da experiência pré-metafísica necessária à compreensão da *physis* (HEIDEGGER, 1998, p.119).

Além disso, ressalta Heidegger, que *zoé* é o ser-vivo também pensado pelo termo *psyké* (HEIDEGGER, 1998, p. 290). Segundo ele, esse termo, sem a conexão latina que

³⁵ “[...] *das ausholende Einholen als die in sich gesammelte Sammlung der ursprünglichen Versammlung [...]*.” (HEIDEGGER, 1979, p. 375).

³⁶ “[...] a palavra grega *zōon* originalmente não significava nada mais do que esta capacidade de se descobrir. *Zōon* seria apenas uma variedade de *physis*, tomada no sentido ontológico de des-coberta, e é por isso que os deuses podem ser chamados de *zōa*. Os viventes são aparentes, emergentes! A *physis* é luz – daí o <<fogo>> heraclítico – potência fânica, potência de fazer aparecer, de trazer à abertura. Com razão ou sem ela, Heidegger liga a raiz da palavra *physis* à palavra *phaos*, luz, e associa a raiz da palavra *za*, *zōè* a esta mesma significação: aparecer, transportar-se a si mesmo para a luz do dia. [...]” (HAAR, 1990, p. 123).

dá a ideia de alma, pensado de modo grego, remete mais ao *respirar*, ao tomar *fôlego*. Mas Heidegger não se atém somente ao sentido mecânico do respirar contido nessa palavra *psyké*. Indo além, ele pensa a respiração, isto é, o movimento de inspiração e expiração, em sua ligação natural no sentido de *physis*, ou seja, como “[...] *traço fundamental do vivo que surge para o aberto, que surgindo adentra o aberto* [...]” (HEIDEGGER, 1998, p. 290). Para Heidegger, *zoé* e *psyké* são o mesmo, desde que se pense de modo grego a *zoé*, isto é, pense em relação à *physis* (HEIDEGGER, 1998, p.291). Desta maneira, *zoé* é entendido como a *tomada inspiradora*, enquanto surgir por meio do *recolhimento*, ou seja, como *colheita* e *coleta* (*legein*). Portanto, o termo *zoé* diz da coletividade originária, do *logos*, da *physis* e, em última instância, diz do Ser.

Dado o exposto, podemos concluir que a leitura heideggeriana do *logos* pré-metafísico nos permite entender que não há problema em traduzi-lo como um *dizer*, ou, até mesmo, como um *anunciar*, desde que não percamos o, por assim dizer, “olhar fenomenológico” sobre ele, ou seja, desde que não paremos nesses conceitos e, com isso, não venhamos a dar a devida liberdade para a sua genuína manifestação. Além disso, compreendemos que no âmbito que Heidegger classifica como o *originário*, o *logos* não significa somente o dizer, ou o anunciar de algo determinado, mas também, do que não aparece em todo aparecimento. O *logos* pré-metafísico é a palavra que testemunha o silêncio da presença-ausente. Por isso o dizer mais apropriado é o dizer no sentido de *legein*, isto é, do silenciar intrínseco à palavra (*ser*) que dá origem a toda linguagem; o *logos*, desta maneira, carrega a *verdade do Ser* (HEIDEGGER, 1998, p. 389). Para Heidegger, é nessa abertura originária, âmbito do pensamento pré-metafísico, que se dá a compreensão da relação entre *logos* e *physis*,³⁷ circunstância que permite o *acontecimento* da comum pertença entre *Ser* e *homem* (HEIDEGGER, 1998, p. 388). Assim, entendemos Casanova, ao dizer:

[...] chegamos ao cerne da interpretação heideggeriana do primeiro início do pensamento: à unidade entre φύσις como vigência emergente que em si perdura do ente na totalidade e o λόγος enquanto reunião do ser.” (CASANOVA, 2009, p. 192).

Posteriormente ao *acontecimento* do primeiro início do pensamento, o entendimento do *logos* se distanciou do sentido original, passando a ser limitado no

³⁷ “[...] Desta maneira, o λόγος é compreendido desde o princípio em ligação com a vigência que emerge. Ele aponta para a reunião, que se acha em uma ligação essencial com a experiência do ser como φύσις. [...]” (CASANOVA, 2009, p. 192).

entendimento pautado na enunciação e no enunciado, conseqüentemente, fundamentado na compreensão de *idea*³⁸, palavra que, *grosso modo*, funda a metafísica ocidental (ZARADER, 1990, p. 210). Os conceitos da linguagem metafísica agem como uma “cristalização fundamental da dinâmica originária da *physis*” que têm a ver com um certo estatuto do conceito de *verdade (alétheia)*:

Com isto, de acordo com a interpretação heideggeriana, o conceito platônico de ideia surge da cristalização fundamental da dinâmica originária da φύσις e da perda ao menos parcial de sua semântica arcaicamente contraditória. Na medida em que a φύσις contém a noção do “emergir a partir de si mesmo no aberto e no campo livre”, ela implica necessariamente a noção “do encontrar-se-presente naquilo que emergiu”. E isto não significa outra coisa senão: o momento propriamente dito do aparecer na palavra grega φύσις possibilita a consideração posterior do aparecer com vista não à sua apresentação em meio ao desvelamento (ἀλήθεια), mas à sua figura já alcançada e, com isto, imediatamente presente diante de nós. Neste caso, o ente na totalidade não é mais pensado sob o ponto de vista do “desencobrir-se (enquanto) vir à tona em meio ao desvelamento”. Ao contrário, ele é muito mais concebido como algo de antemão já desvelado, que se acha de fato presente e possui tal ou tal constituição. [...] (CASANOVA, 2009, p. 200).

A partir dessa perspectiva, entendemos que o fundamento da metafísica pertence, de modo elementar, a uma mudança no entendimento do conceito de *verdade (alétheia)*. Essa mudança faz com que a tensão presente na *physis*, como o que se desvela velando-se, seja abrandada pela concepção do que se torna totalmente presente diante dos olhos. Há um desvio do entendimento da *alétheia*, o qual comporta a concepção de movimento do desvelar, do vir-a-ser, para o entendimento rígido de *alétheia* como *adequação e correitude* em relação ao que se está presente diante do observador, germe da concepção de sujeito, na modernidade.

Na próxima seção, nos deteremos um pouco mais sobre esse ponto.

³⁸ “Em primeiro lugar, a assim chamada teoria das ideias produz uma reestruturação total da tensão entre velamento e desvelamento que é característica do conceito pré-socrático de φύσις. Ao invés do desvelamento do ente na totalidade em sintonia com o ocultamento da φύσις em si mesma, um ocultamento que suporta justamente a vigência do que a si mesmo engendra, nós temos agora uma apreensão do âmbito de desvelamento como o âmbito da mera aparência, assumida agora como o que propriamente não é, e uma determinação positiva do espaço de retração como o espaço de uma presença de uma ordem mais elevada, a presença do sumamente ente. [...]” (CASANOVA, 2009, p. 205).

1.6 *A verdade no Mito da Caverna de Platão*³⁹

Heidegger, na preleção, *A doutrina de Platão sobre a verdade*, publicada em 1942, resultado de duas conferências ministradas nos anos de 1930-31 e 1933-34, trata da Alegoria da Alegoria da Caverna de Platão como sendo a que retrata a mudança no fundamento da essência da *verdade*, a qual deixa de ser considerada como *desvelamento*, passando a ser entendida como *adequação* ao que é *iluminado* pela *Ideia*. Segundo Heidegger, esta *transição* acaba por influenciar toda a tradição da metafísica, cuja atividade se restringiu à representação do ente em detrimento da verdade do Ser.

No início da preleção, Heidegger começa por estabelecer a diferença entre *o saber do pensamento científico* e *o saber do pensador*. Enquanto o primeiro saber, por progredir por meio de proposições julgadas por evidentes, e por estar submetido pela lógica da causa e efeito, acaba por produzir resultados seguros, o segundo, i.e., o saber expresso na doutrina do pensador, por não estar submetido à mesma determinação causal, permanece livre, imprevisível e, por isso, disponível ao homem em toda a sua riqueza (HEIDEGGER, 1968, p. 427). Essa liberdade, todavia, não quer dizer que nos é permitido qualquer interpretação sobre o autor. A leitura deve poder ser atrelada ao que permanece vivo na doutrina do pensador mesmo que, literalmente, *não tenha sido dito* por ele. O não dito, necessariamente, deve ser explicitado pelo dito, ou seja, o que o autor não disse deve, de algum modo, ser *desvelado* através do que ele, em verdade, disse.

Considerando Platão um representante desse segundo tipo de saber – o saber do pensador – e consciente da impossibilidade de aplicar seu pressuposto de *livre leitura* em todos os seus diálogos, Heidegger enxerga a possibilidade de descobrir o *não dito* no Mito da Caverna. Com efeito, vê nesta Alegoria algo que lhe permite afirmar ser uma *mudança* na determinação da essência da verdade (HEIDEGGER, 1968, p. 427).

O Mito da Caverna é narrado na *República*, livro VII, de 514^a à 517^a (PLATÃO, 2000, p. 319–322). Lá, Sócrates pretende pensar, juntamente com Glauco, a formação do homem (*paideia*) por meio de uma imagem. Nesta imagem, eles pensam em homens que, desde que nasceram, permaneceram presos no interior de uma caverna, de um modo que seus movimentos eram restritos, os permitindo somente olhar para a frente. Assim, viam

³⁹ O que será tratado aqui é uma adaptação de uma parte do II capítulo de minha dissertação: A ontologia fundamental heideggeriana em *Ser e Tempo*, pp. 36-49, apresentada em 10/04/2018 para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela UFG, disponível em <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8359?mode=full>. Há, também, uma versão publicada em forma de artigo pela Revista Ítaca, em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/11502/16106>

apenas a parede ao fundo da caverna. O caminho de saída para a realidade exterior, localizado às suas retaguardas, nunca fora visto por eles. Dentro da caverna, havia também uma fogueira que favorecia a criação de uma aparente realidade para os prisioneiros. Isto é, estando os homens presos de costas a um muro mediano, não podiam ver a fogueira por trás deles. Como já dito, somente lhes era possível olhar a parede ao fundo da caverna, onde eram projetadas, por cima do muro, as sombras das figuras com formas de homens, de animais, enfim, de toda a sorte de coisas.

Os prisioneiros tomavam por verdade tais formas projetadas, pois eram a sua única realidade. Naturalmente, dentre eles, destacavam-se os que, além de dar nomes a tais imagens, ainda previam a ordem com que elas apareceriam; esses eram considerados os sábios. Certo dia, foi concedida a um dos prisioneiros a liberdade, e à medida que caminhava forçadamente em direção à saída, a verdade era-lhe aos poucos revelada. Nesta caminhada, que se tornava cada vez mais iluminada por se aproximar da luz natural que vinha de fora, dificuldades e problemas começaram a surgir, seja no incômodo ao olhar diretamente para a fogueira e a conseqüente confusão em compreender que a realidade de antes era um simulacro produzido por essa claridade, seja na dificuldade de enxergar no mundo exterior, por meio da magnitude da iluminação produzida pelo sol, as coisas como elas de fato são.

Contemplando agora a verdadeira realidade, o ex-prisioneiro pretende retornar e dela falar aos que ainda estão presos no interior da caverna – intento este que não estará livre de problemas. Assim, ao contar-lhes sobre a existência de um *mundo exterior*, e por conseqüência, apontar a antiga realidade como sendo uma produção artificial e ilusória, tanto poderia ser tomado como um louco pela maioria dos habitantes, como poderia, por invalidar a realidade do objeto de conhecimento dos que se destacavam como os *sábios*, despertar sentimentos de ódio e de ressentimento, os quais podem ser geradores de impulsos cruéis de drásticas conseqüências.

De acordo com Heidegger, a Alegoria, de modo geral, ao representar a transição do homem de um estado de prisão, que o faz permanecer no engano das sombras, para um estado de liberdade e, assim, da sucessiva apreensão da verdadeira realidade, faz referir-se a uma reorientação, uma mudança que se estabelece no profundo do seu ser. Nesta mudança e nesta constante adaptação do homem aos novos domínios estabelecidos, se dá a essência do que Platão entende como *paideia* (HEIDEGGER, 1968, p. 440). Essa palavra de difícil tradução, tem o sentido em Platão de um redirecionamento total da essência do homem, uma passagem do estado de não formação (*apaideusia*) para outro

de formação (*paideia*) (HEIDEGGER, 1968, pp. 440, 441). Estes, por assim dizer, dois âmbitos – não formação e formação – nos quais o homem em sua existência se move, fazem parte de sua *condição total*. De fato, o homem não é somente considerado como homem quando é *formado*; o prisioneiro da caverna não deixa de ser homem por ter sua liberdade retida. Por isso, o Sócrates de Platão, antes de dar início a imagem alegórica, diz que ela será usada para se pensar a essência da formação e da não formação, uma vez que elas não podem ser pensadas de maneira independente uma da outra (HEIDEGGER, 1968, pp. 441, 442).

Vale salientar que, por mais que o Mito seja bem claro em seu objetivo, qual seja, pensar a condição humana pelo aspecto da formação e da não formação, Heidegger, mesmo consciente de que sua leitura sobre a Alegoria possa ser considerada inadequada, pretende falar sobre a doutrina de Platão sobre a verdade presente no texto:

Por meio dos termos claros de Platão, as imagens do <<mito da caverna>> nos apresentam uma perspectiva sobre a essência da <<formação>>. Todavia, a interpretação do <<mito>> que nós adotaremos nos direciona para a <<doutrina>> de Platão sobre a verdade. Não iremos, assim, impor ao <<mito>> especulações que lhe são impertinentes? Essa interpretação corre o risco de, ao forçar o texto, degenerar e ser compreendida como falsa. Aceitemos, pois, essa aparência até o dia em que a convicção se forme em nós de que o pensamento de Platão se submete a uma mudança concernente à essência da verdade (HEIDEGGER, 1968, p. 442, *tradução nossa*)

Assim, seguindo com a leitura heideggeriana do Mito, podemos ver que, à medida em que o homem é liberto, começa-se uma progressiva *manifestação* das coisas no que elas são. E somente porque as coisas assim se *mostram*, o homem tem a oportunidade de compreendê-las e de adaptar-se a elas. Deste modo, o *desvelamento* das coisas resulta na progressiva reorientação do homem em direção, por assim dizer, ao mais verdadeiro. A palavra grega para se referir ao *desvelamento*, segundo Heidegger, é *alétheia*, a *verdade* que passou a ser entendida pelo ocidente como *adequação* entre a coisa e o intelecto (HEIDEGGER, 1968, p. 443).

A mudança na compreensão da *alétheia*, de *desvelamento* para a *exatidão da adequação*, estaria relacionada com a mudança da própria essência da verdade. Como veremos a seguir. Heidegger acusa a Alegoria de representar a *verdade* como tendo seu fundamento na Ideia Suprema, ilustrada pela imagem do Sol, ao invés de considerá-la como a própria iluminação e abertura para a manifestação de algo, como ele assim a pensa.

Para melhor entendermos este ponto, primeiro, detenhamo-nos sobre a compreensão de Heidegger da palavra *alétheia*, bem como sobre as críticas que o filósofo sofreu de sua interpretação do termo por *desvelamento*.

1.7 *A verdade como desvelamento*

Heidegger tem consciência de que, caso não se tenha contato com a experiência originária, a qual os gregos tiveram da essência da verdade, a tradução do termo *alétheia* por *Unverborgenheit* seria uma mera mudança de termos.⁴⁰ Sua leitura da Alegoria tem por objetivo o contato com essa experiência.

O Mito platônico, de acordo com Heidegger, relata em quatro níveis a experiência da verdade (HEIDEGGER, 1968, pp. 443, 444). O primeiro grau da verdade seria a realidade dos acorrentados, por mais que esta tenha sido constituída, artificialmente, nas e pelas sombras. O segundo grau seria, após a libertação, a manifestação do fogo artificial (fogueira) ao habitante da caverna que, por ainda não estar habituado a olhar diretamente para a causa da clareza das demais coisas, bem como, por ainda não entender que as sombras são simulacros da realidade, apenas compreende que tal momento de instabilidade intelectual é, por ora, a verdade. Por conseguinte, continuando em direção à saída, se dá o terceiro grau de experiência da verdade. Ao ar livre, as coisas sob a luz do sol passam a se mostrar no que elas, de fato, são. Isto é, no mundo exterior, sob a luz mais verdadeira (HEIDEGGER, 1968, pp. 444, 448), as coisas aparecem no seu aspecto real (*eide*) e não mais como sombras, ou como cópias da realidade. Por fim, o quarto grau da experiência da verdade no Mito, seria o arrebatamento necessário para o acontecimento do desvelamento. Quer dizer, após ser desacorrentado, e à medida que as coisas se manifestavam mediante a claridade que se dava cada vez mais – primeiro com a fogueira, depois com o sol – o homem veio a ser *extraído* do interior da caverna e enxergou o Ser das coisas na abertura do mundo.

No entanto, segundo Heidegger, na Alegoria, a verdade “perde” sua característica de desvelamento, sendo substituída pela conformidade à *Ideia*. A *Ideia* é

⁴⁰ “Verdade significa essência do verdadeiro. Nós a pensamos a partir da lembrança da palavra dos gregos. *Alétheia* significa o desvelamento do sendo. Contudo, isto já é uma determinação da essência da verdade? Não efetuamos nós uma mera mudança de uso da palavra – desvelamento em lugar de verdade – como sendo uma caracterização do que está em causa? De fato, isso não passa de uma troca de nomes enquanto não experienciarmos o que precisa então acontecer para que se torne necessário dizer a *essência* da verdade com a palavra desvelamento.” (HEIDEGGER, 2010, p.127).

aquilo que se mostra e o que o pensamento busca como evidência (HEIDEGGER, 1968, pp. 451). Assim como o sol, seu ser consiste em brilhar e ser vista. “A *ideia* é o puro fato de brilhar, no sentido que se diz ‘o sol brilha’. [...] *a ideia é o que tem poder de brilhar. O ser da ideia consiste em poder brilhar e poder ser visível.*” (HEIDEGGER, 1968, p. 452, *tradução nossa*). É na luminosidade da *Ideia* que o *quid* (*was-sein*), a essência do ser, se mantém ‘presente e à vista’. É ela que permite que a essência do ente, estando à vista, seja descoberta.

Deste modo, o não-velamento, ou o desvelamento, passou a ser entendido somente como possível graças à ‘luminosidade da *Ideia*’ (HEIDEGGER, 1968, p. 453). À *Ideia* das ideias, o que mais brilha e o que permite enxergarmos a essência do ente no que ele se mostra – a imagem do sol no mito – é atribuída a concepção do Bem (*tó agatón*)⁴¹, como algo que dá a possibilidade de conhecer (HEIDEGGER, 1968, pp. 453, 454).

Por mais que o objetivo central da Alegoria não seja uma lição sobre a verdade, mas a formação do homem, nela há algo que Heidegger vê como sendo um testemunho da mudança de sua essência. Em 571c, diz Platão “a ideia é Soberana. É ela que possibilita o desvelamento e a percepção do desvelado.” (PLATÃO apud HEIDEGGER, 1968, p. 458) Nesse trecho vemos que a *alétheia* está fundamentada na *Ideia* Suprema. Ela que permite ao homem recém liberto ver o ente mais verdadeiro, sempre de uma forma cada vez mais *exata* (HEIDEGGER, 1968, p. 459). Desta maneira, tudo dependerá de um correto⁴² ver (*ortotes*) que, cada vez mais, se direciona à *Ideia* mais elevada, que permite a melhor percepção dos entes e, conseqüentemente, a correta adaptação (*homoiosis*) de sua essência ao intelecto. Nisso fica caracterizada, para Heidegger, a mudança da essência da verdade (HEIDEGGER, 1968, p. 459).

Contudo, a tradução de *alétheia* por *desvelamento* (*Unverborgenheit*) não é aceita sem críticas. Segundo o especialista nos estudos da filosofia de Platão, Paul Friedländer, seria indefensável, tanto a interpretação histórica da palavra *alétheia*, como a mudança defendida por Heidegger da essência da verdade, que passou de *desvelamento* para a *exatidão* da *percepção* com relação às ideias e às essências determinadas pelo aspecto dos entes à vista. Isto porque, para Friedländer, o alfa da palavra *alétheia* não

⁴¹ O sol é ele mesmo “luminoso”, ele se permite aparecer, e é assim que se pode acolher e perceber o que aparece. [...] esta imagem sugerida por Platão sugere relações como as seguintes: [...] “O que, portanto, concede o não-velamento às coisas conhecidas, mas também dá ao conhecedor o poder [de conhecer], diz-se que é a *Ideia* do Bem.” (HEIDEGGER, 1968, p. 453, *tradução nossa*).

⁴² Cf. HEIDEGGER, 1968, pp. 461, 462.

teria, originalmente, a função de privativo. Quer dizer, a palavra pode ter sido usada entre os gregos sem o caráter de negação. Assim, afirma que existe a palavra *analetés* como negação de *aletés* (FRIDLÄNDER, 1969, p. 222).⁴³ Contudo, ao ressaltar, por um lado, que esta ocorrência não pode ser encontrada antes de Políbio (200 a.C), por outro, também diz que o termo *aletés*, em Homero (séc. IX a.C) e Hesíodo (séc. VIII a.C), mesmo se for entendido como *a-letés*, não permite dizer que o seu significado tenha a ver com a *ocultação do ser*. Nesses autores, segundo Friedländer, o sentido dessa palavra grega tem mais a ver com a ideia de *algo genuíno, completamente coerente*, ou com o sentido de *percepção correta*. Portanto, o sentido de *alétheia* como *exatidão* não é algo exclusivo do período platônico (FRIEDLÄNDER, 1969, pp. 222, 223).

Não desconsiderando a importância e o grande problema que é a discussão etimológica do termo grego, temos de atentar para o fato de que Heidegger, apesar de compreender a etimologia como um primeiro indício do que deve ser pensado no termo, não toma esta atividade como sendo a única possibilidade de se alcançar o que permanece latente à nossa compreensão da experiência da verdade entre os gregos (PINHEIRO, 1997, p. 56).

Além disso, como dito desde o começo da exposição de sua leitura do Mito, o autor de *Ser e Tempo* pretende falar sobre o não dito por meio do dito. Neste sentido, a intenção do filósofo com a leitura de Platão não visa, unicamente, desenvolver uma interpretação restrita aos textos, mas sim, identificar a essência do pensamento metafísico na transição da concepção da verdade, a qual tem a ver com o conceito de *Ideia*.⁴⁴

A palavra grega *ideia* é formada pelo verbo *eído* que significa *ver* (CASANOVA, 2009, p. 203). Para que algo seja visto é preciso que a forma e a visão estejam intrinsecamente ligadas, pois é preciso que algo seja determinado em um aspecto para que, assim, o sentido da visão possa ser satisfeito e a ação de ver possa ser *perfeita*.

⁴³ Cf. PINHEIRO, 1997, p.51.

⁴⁴ “A leitura das obras nas quais Heidegger se ocupa do pensamento de Platão, nos permite notar, entre outras coisas, que o filósofo de Messkirch não se limitou em sua análise a uma exegese do texto platônico. Isto porque ele estaria, originariamente, interessado em considerar Platão como o pensador da “*transição*”, ou seja, como aquele que teria fechado a história do primeiro pensamento grego para dar início à tradição metafísica. Assim, não erraríamos se disséssemos que a reconstrução histórica proposta por Heidegger se estende para além dos cuidados exegéticos de uma leitura de Platão, em proveito de uma tese mais geral que diz respeito ao “desenvolvimento” do pensamento filosófico como um todo. Pelo que podemos ler em “*Platons lehre von der Wahrheit*”, a filosofia platônica ocupa para Heidegger o lugar ou a função de uma “passagem”, melhor ainda, de uma mudança de direcionamento (*Wandelung*). É graças a esta “mudança” que Heidegger pôde considerar o filósofo ateniense como o pensador “da transição”. A *Wandelung* constitui, desta forma, o período “historicamente datado” onde o pensamento teria se desviado do que deve ser pensado, ou seja, da verdade do ser enquanto ser, para considerar unicamente a essência do sendo, ou seja, sua “*entificação*” (*Seindheit*) [...]” (PINHEIRO, 1997, p.46).

O ver é dependente da *presença* de algo que se apresente em seu determinado aspecto (*eidós*). É neste sentido que, segundo Heidegger, a tradição metafísica, ao se comprometer com o aspecto da coisa presente, não fala do Ser pelo Ser, uma vez que ele se mostra como o mistério do indeterminado que se mostra em toda determinação. A metafísica não deixa o Ser falar em sua indeterminação, mas o sufoca na forma da entidade de um ente determinado.

Para Heidegger, a volta à questão do Ser, a qual permitirá a experiência originária do pensamento, pode ser realizada através do que ele indica ser o fenômeno do *desvelamento*, algo que, segundo ele, não foi adequadamente formulado pelos gregos. Conseqüentemente, tal experiência foi ocultada pela filosofia, consolidando-se assim o esquecimento da questão autêntica do Ser (PINHEIRO, 1997, p. 52). Assim, Heidegger nos conduz à experiência do *desvelamento* do Ser por meio do termo alemão *Lichtung*, a *clareira* (PINHEIRO, 1997, p. 51).

Comumente, entendemos por *clareira* a abertura na mata, a qual favorece o aparecimento de algo e, assim, dá a possibilidade de sua identificação e de sua visualização em meio à densidade da floresta. Com efeito, percebemos que a clareira não ‘força’ a manifestação de algo e, mesmo sendo pura abertura, isto é, por ser independente de algo que venha a aparecer, a clareira se mostra como condição para toda e qualquer aparição. Este entendimento não está longe do que Heidegger desenvolve no termo *Lichtung*:

Designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira (*die Lichtung*). A palavra alemã “*Lichtung*” é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês “*Clairière*”. [...]

A clareira da floresta contrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era denominada “*Dickung*”.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”.

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta.

Impõe-se ao pensamento a tarefa de atentar para a questão que aqui é designada como clareira. Ao fazer isto, não se extraem – como facilmente poderia parecer a um observador superficial – simples representações de puras palavras, p. ex.

“clareira”. Trata-se muito antes de atentar para a singularidade da questão que é nomeada, de maneira adequada à realidade com esse nome “clareira”. O que a palavra designa no contexto agora pensado, a livre dimensão do aberto, é, para usarmos uma palavra de Goethe, um “fenômeno originário”. [...] (HEIDEGGER, 2009, pp. 75, 76)

Como pode ser percebido, o termo *clareira* aponta para uma dimensão na qual o fenômeno fundamental deve ser pensado. Esta palavra não deve simplesmente demarcar uma diferença conceitual própria ao léxico heideggeriano em oposição, por exemplo, ao que fora pensado por Platão em relação à *verdade*. Mais que isso, o termo *clareira* deve preparar, por assim dizer, uma imagem de uma situação aberta, de um âmbito livre, sem determinações, ou expectativas, que venham a sufocar o Ser no ente. A *clareira*, sobretudo, deve ser pensada como a condição para a iluminação, e não o contrário. Neste sentido, pensar a verdade como *clareira* é preparar o advir do Ser.

Ao trazer a verdade à sua essência, à *clareira* que permite a manifestação do acontecimento do Ser em sua liberdade, Heidegger estabelece uma marca importante na busca pela superação da metafísica. Ao deixar livre o Ser de toda a representação advinda da concepção do Ser como presença fixa e determinada defronte aos olhos, e assim, buscar, de modo autêntico, o seu verdadeiro sentido, sem a influência da tradição, Heidegger vai consolidando seu arcabouço fenomenológico, preparando o leitor para a experiência necessária à compreensão da verdade do Ser por ele mesmo, que é o objetivo da Ontologia Fundamental.

Retomando.

Partindo da compreensão de que a doutrina de um pensador, por não ter o rigor do saber das ciências – ou seja, por não estar somente ligada a um sistema fundamentado em princípios seguros e rígidos – permanece aberta ao homem, de tal modo, que este pode ‘ouvir’ o não dito do texto, Heidegger colhe sua interpretação da Alegoria da Caverna. Nela, ele reconhece como início da metafísica a mudança do polo do fundamento da verdade.

A essência da *alétheia* passou a ser fundamentada na Ideia. A Ideia é entendida como a que permite a maior clareza e, conseqüentemente, a maior adequação da essência das coisas (entidade) ao intelecto. A verdade do ente passou a tomar o lugar da verdade do Ser. Sem a diferença ontológica, quer dizer, sem o entendimento da distinção entre o Ser e o ente, a atividade da metafísica se reduziu à representação deste, achando, com isso, estar caminhando rumo à compreensão daquele.

Para ser possível o resgate do modo próprio e original da questão pelo sentido do Ser, Heidegger coloca o problema da verdade à mostra, uma vez que ele afirma ser a causa do esquecimento do Ser a mudança do fundamento da essência da *alétheia*. Sendo assim, apresenta a *Lichtung* como a palavra que traz consigo o sentido da experiência originária do desvelar. Como um ponto claro e aberto no meio da escuridão e da nebulosidade da floresta, a verdade como clareira retoma sua essência, que é a abertura livre para a manifestação do Ser.

Com efeito, Heidegger prepara o ambiente interpretativo adequado para que a investigação do Ser por ele mesmo possa vir a termo. A verdade compreendida como livre abertura para a manifestação do Ser resgata a possibilidade de se colocar a questão autêntica sobre o sentido do Ser em geral, escopo da Ontologia Fundamental.

É importante ressaltar que até aqui vimos como Heidegger identifica o fundamento da metafísica antiga na compreensão do conceito de verdade em Platão, e como sua interpretação dos conceitos clássicos da filosofia conduz ao originário do pensamento ocidental, no termo *physis*. Com isso, entendemos que a verdade do Ser tem a ver com a abertura necessária para que o Ser se manifeste livremente em seu mistério: o que permite surgir, ao mesmo tempo que se encobre nessa manifestação. A desconstrução da metafísica, nesse primeiro momento, nos leva até essa situação onde a questão do Ser emerge.

No próximo capítulo, que pode ser identificado, diferentemente do Capítulo I, como dentro do âmbito do que classificamos como metafísica da subjetividade, que é o da metafísica moderna, veremos como a questão sobre o sentido do Ser, que é a questão decisiva para o projeto de superação da metafísica, ao se conectar com a questão da subjetividade, em especial, por meio do conceito kantiano da autoconsciência, conduz à tematização do tempo. Isso é necessário para entendermos como o caminho de retorno ao pensamento originário se dá na compreensão de nosso ser e como tal relação resultará na exigência de uma linguagem diferente da linguagem da metafísica.

CAPÍTULO II

A QUESTÃO DO *EU* E SUA RELAÇÃO COM O TEMPO

“[...] temos de conceder, quanto ao sentido interno, que através dele nós só nos intuimos a nós mesmos tal como somos afetados internamente por nós mesmos, i.e., nós só conhecemos, no que diz respeito à intuição interna, nosso próprio sujeito como fenômeno, mas não segundo o que ele é em si mesmo.”
(Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B156)

No capítulo anterior, vimos como Heidegger interpreta os termos *physis*, *ousia*, *alétheia* e *logos* a partir do que ele julga ser a experiência originária vivida pelos gregos, berço do pensamento ocidental. Vimos que a desconstrução desses conceitos pretende preparar o leitor para uma nova experiência com a linguagem a qual, no contexto heideggeriano, já pertence ao *outro início* do pensamento.

Tivemos, também, a oportunidade de entender que a verdade do Ser tem a ver com a disposição despretensiosa e aberta da compreensão na qual o *Dasein* deve se manter à espera da livre manifestação do acontecimento misterioso do Ser. Quanto a isso, vimos que o *logos* originário, ao fazer reverberar o silêncio do que não se deixa determinar, guarda a adequada expressão desse acontecimento que deu origem ao pensamento ocidental.

Precisamos, agora, entender como a desconstrução da metafísica da subjetividade nos ajuda a entender melhor a relação do pensamento originário com a linguagem. Também precisamos entender como isso se conecta com o caminho de pensamento heideggeriano.

Sendo assim, neste capítulo⁴⁵, veremos como a possibilidade de nos representarmos como um *eu* tem a ver com a questão sobre o sentido/verdade do Ser. Com isso, será possível entender o propósito da Analítica Existencial em *Ser e tempo*, tema do nosso III Capítulo.

Outrossim, o presente capítulo será decisivo para o desenvolvimento do que será tratado no IV Capítulo, no tocante ao conceito de linguagem poética como consolidação da superação da metafísica. Ele nos ajudará a entender a linguagem poética como a expressão efetiva do estar afetado pelo tempo, possibilidade para o pôr em obra a *imagem*, elemento originário do nomear inaugural. Ademais, veremos no IV capítulo que a *composição* inerente à linguagem poética, ao mesmo tempo em que revela o dizer em sua forma mais originária, em sua própria ação, guarda e articula o entendimento de que o sentido para toda e qualquer manifestação compreensiva do Ser deve ter relação com a doação entre tempo e Ser, o *a priori* de todo *acontecimento apropriativo*.

Mas, antes de lá chegarmos, em *2.1 A relação do eu penso com a imaginação transcendental em Kant*, faremos uma breve abordagem dos conceitos do pensamento kantiano, a partir da *Crítica da Razão Pura*, necessários à compreensão da atividade da *autoconsciência* como percepção da produção da *imaginação* e da *espontaneidade* do *entendimento*, que permite a representação do *eu penso* a partir da *autointuição* baseada no *tempo* como sua condição *a priori*.

Em *2.2 A leitura heideggeriana do esquematismo transcendental e sua relação com o escopo de Ser e Tempo*, trataremos da leitura heideggeriana da *Crítica*, presente no texto *Kant e o problema da metafísica* (1929). Veremos que Heidegger entende que a *imaginação transcendental* é o fundamento da *sensibilidade* e do *entendimento*, uma vez que ambas faculdades são fundamentadas no tempo, o qual se mostra como possibilidade do conhecimento em geral (*metaphysica generalis*). Como veremos, isso assim se mostra, pois o *esquema* é a representação de um procedimento universal inerente à *imaginação* que fornece *imagem* para o *conceito*. Ou seja, o *esquematismo* aponta para a ação do entendimento ao fazer uso das representações originárias que a *imaginação* faz surgir espontaneamente. O *esquematismo* diz da *essência criadora da imaginação de um modo muito mais originário*, no sentido de *intuitus originarius*, isto é, de acordo com a forma

⁴⁵ O estudo que será apresentado neste capítulo, por mais que tenha sido desenvolvido para compor a Tese, antes, fora publicado, como artigo, nos Cadernos de Filosofia Alemã, sob o título: *A questão do tempo originário na leitura heideggeriana da imaginação transcendental kantiana e sua relação com a meta de Ser e Tempo*. Está disponível em <<<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/170604>>>. Sendo assim, por razões cronológicas, o presente capítulo é uma adaptação do referido artigo.

da intuição pura do tempo. Ao fim e ao cabo, veremos que a *imaginação transcendental* fornece a imagem do *eu* a partir do *tempo* como fonte originária. A *imaginação transcendental* revela, assim, o *tempo originário* como o fundamento da transcendência e como estrutura da subjetividade.

Em 2.3 *imaginação e afetividade: o sentir-se afetado como marca do tempo*, voltaremos nossa atenção para a relação da *imaginação* com a linguagem. Assim, veremos que, tanto a *imaginação*, quanto a *afetividade* (*Befindlichkeit*), são configurações pre-conceituais do Ser acolhidas no “aí” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “é” ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Articular essa compreensão de Ser em palavra é a resposta do pensar ao Ser, efetivação mútua, co-originária, do apropriar-se do Ser e de seu “aí” (*Ereignis*), acontecimento fundante do próprio modo de ser do *Dasein*. Esse percurso é importante para identificarmos a prefiguração do que será apresentado no IV capítulo como a linguagem poética, a linguagem própria do Ser em sua verdade.

2.1 *A relação do eu penso com a imaginação transcendental em Kant.*

Na introdução da preleção, *Kant e o problema da metafísica* (1929), Heidegger (1986, p.11) traça seu objetivo: interpretar a *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica; o que culminará no problema de uma Ontologia Fundamental. Em *Ser e Tempo*, o projeto da Ontologia Fundamental parte da analítica existencial do *Dasein* como caminho preparatório para, em última análise, tematizar a questão sobre a relação doadora de sentido entre ser e tempo. Na preleção ora tratada, Heidegger é claro ao dizer que Ontologia Fundamental é a analítica ontológica da essência finita do ser humano, a qual irá preparar o fundamento de uma metafísica conforme a natureza do homem (1986, p. 11). No entanto, tais posições não parecem ser heterogêneas. O tema da Ontologia Fundamental, enquanto *analítica da natureza do homem*, está mais apropriado ao contexto kantiano, uma vez que, como veremos, visa apontar para o que, ao seu ver, faltou ao *criticismo*: alcançar a questão do Ser pelo viés da *temporalidade* (*Temporalität*).⁴⁶

⁴⁶ Vale ressaltar que Fausto Castilho não traduz *Temporalität* por *temporalidade*, mas sim, por *temporalidade* (Heidegger, 2012a, p. 91). Seguimos, quanto ao termo, a interpretação de Marco Casanova na tradução da preleção, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que fora ministrada no verão de 1927, na Universidade de Marburgo, a qual Heidegger afirma ser a reelaboração da terceira seção de *Ser e tempo* (Heidegger, 2012b, p. 7, *nota de rodapé* de número 1). Marco Casanova faz diferença entre os termos

Nesse sentido, tanto *Ser e Tempo*, quanto *Kant e o problema da metafísica*, conduzem o leitor ao mesmo ponto: a questão da comum pertença entre o tempo e o ser.

Fundamentar a metafísica, para Heidegger, significa investigar as condições de sua possibilidade, provar a solidez de seu fundamento (HEIDEGGER, 1986, p. 12). Quanto a isso, Kant (2012, p. 19, A XII) dizia-se orgulhoso da *Crítica da Razão Pura*, a pedra de toque responsável por trazer à metafísica o rigor necessário, visto que a razão se equivoca ao projetar um conhecimento que excede às faculdades humanas (2012, p. 17, A VII). Essa falta de rigor fez com que a “rainha de todas as ciências” passasse por uma época de descrédito, sendo compreendida como um campo de diversas e infundáveis discussões. A *Crítica*, portanto, traz o rigor científico à metafísica, uma vez que coloca as certezas subjetivas sob análise, eliminando todo dogmatismo equivocado. Com a sua fundamentação e a conseqüente eliminação dos equívocos da razão, segundo Kant, a metafísica não dará mais espaço para o ceticismo, nem margem à especulação superficial e despropositada:

A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem de ser sempre dogmática, i. e., estritamente demonstrativa a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao dogmatismo, i. e., à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico), de acordo com princípios, tal como a razão está há muito habituada, sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele. O dogmatismo, portanto, é o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica prévia de sua própria faculdade. Tal oposição não deve, portanto, favorecer a causa da superficialidade tagarela que se apresenta sob o nome da popularidade, nem muito menos a do ceticismo, que condena sumariamente toda a metafísica; a crítica é antes a organização provisória necessária para a promoção de uma metafísica fundamental enquanto ciência [...]. (KANT, 2012, pp. 39, 40, B XXXV).

Mas, para colocar a metafísica no patamar de uma ciência, faz-se mister entender como se dá, antes de tudo, o conhecimento. Segundo Kant, apesar de nosso conhecimento começar com a experiência, ele não surge apenas dela (2012, p.45, B1). Os dados sensíveis da experiência são compreendidos como uma indispensável parte de uma complexa função do entendimento humano. Essa complexidade diz de nossa estrutura cognoscível que é independente da experiência e possibilidade dela. Kant se refere a essa estrutura por meio das faculdades *a priori*.

temporalidade (Temporalität) e temporalidade (Zeitlichkeit) (Ibidem, pp. 332, 333). *Grosso modo*, a *temporalidade* se refere ao horizonte próprio à investigação do Ser em geral, ao passo que a *temporalidade* se refere ao sentido do ser do *Dasein* como existência finita.

Para Kant, os objetos são dados por meio da *sensibilidade* através de intuições e são pensados no *entendimento* através de conceitos (2012, p. 71, B 33). A explicação de como nos referimos *a priori* aos objetos por meio de conceitos é tarefa da *dedução transcendental*; a investigação das intuições puras como princípios da *sensibilidade a priori*, por sua vez, é o âmbito da *estética transcendental*. Por estas vias, *sensibilidade e entendimento*, que, segundo Kant, podemos adquirir conhecimento (2012, p. 96, B 74).

Ao contrário do que se pode pensar no senso comum, as condições dessa sensibilidade são independentes da experiência. As intuições puras, *espaço* e *tempo*, são necessárias às sensações, uma vez que toda interação com os objetos se dá mediante a um *espaço*, o qual nos permite representá-los como estando “fora de nós”, bem como, mediante a um *tempo*, sem o qual até mesmo aos dados sensoriais seriam apenas um aglomerado caótico de impulsos indefinidos advindos de influências externas. Ademais, o *espaço* e o *tempo* não são abstraídos como algo externo, semelhante à ideia, ou à imagem de uma árvore, por exemplo; antes, o *espaço* e o *tempo* são o fundamento e a possibilidade de nossa experiência. Por isso, também são chamados de formas da intuição. O *espaço*, como forma do sentido externo, e o *tempo*, como forma do sentido interno (ou seja, o modo como nos percebemos como sujeitos pensantes). Por esta razão “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (KANT, 2012, p. 81, B 50). Quer dizer, mesmo que o espaço seja a condição formal *a priori* dos fenômenos externos, uma vez que deles temos representações, tais fenômenos estão atrelados a um estado mental, ou a uma operação cognitiva, que, por sua vez, estão fundamentados em um estado interno do sujeito e, portanto, estão submetidos ao *tempo* como *condição imediata dos fenômenos internos (nossa alma)* (KANT, 2012, p. 82, B 51).

Grosso modo, é neste sentido que Kant afirma que nosso conhecimento *surge de duas fontes fundamentais da mente*: intuição e conceitos (2012, p. 96, B 74) e diz “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (2012, p. 97, B 75). Isto porque os conceitos puros do entendimento não podem mostrar um objeto *a priori* (KANT, 2012, p. 122, B 120) e precisam estar relacionados a uma intuição que, por sua vez, é o modo como nos relacionamos imediatamente com os objetos afim de termos conhecimento (KANT, 2012, p. 71, B 33-34). No entanto, as representações advindas da *sensibilidade* precisam se juntar às advindas do *entendimento* para, assim, termos condições de nos referirmos aos objetos como fenômenos e, desta maneira, termos

conhecimento em geral. Tal atividade é para Kant da ordem da síntese (2012, p. 112, B 101-103).

Segundo Kant, síntese é “a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento” (2012, p. 112, B 103). A síntese que resulta em um conhecimento é denominada de síntese geral e a síntese do diverso que não é dado pela experiência, mas sim, *a priori*, como nas relações fundamentadas no *espaço* e *tempo*, Kant denomina de síntese pura.

Em B130, Kant diz que o ato de ligar, a síntese, pressupõe, por sua vez, uma atividade operada espontaneamente pelo sujeito, uma *autoatividade*. Assim, “o conceito de ligação traz consigo, além do conceito do diverso e da sua síntese, também o conceito de sua unidade” (2012, p. 129, B 131). Essa atividade de ligação é um *trabalho do entendimento* (B 135) o qual coloca as representações sob a unidade da *apercepção*, o que Kant diz ser o princípio maior do conhecimento humano. Sem essa unidade, de acordo com Kant, não teríamos a possibilidade de pensar em algo ou, por mais que tivéssemos uma intuição, tal representação não equivaleria a nada para nós. Através da consciência dessa atividade de unificação indispensável para o conhecimento, temos a possibilidade de nos representarmos como um sujeito que pensa, um *eu penso* consciente das representações em geral.

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina intuição. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o eu penso no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da espontaneidade, i.e., ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. [...] (KANT, 2012, pp. 129, 130, B 132-133).

Porém, por mais que possamos ter consciência dessa atividade do sujeito de colocar para si representações, de acordo com o criticismo kantiano, não podemos afirmar que temos, a partir disso, conhecimento de nós mesmos enquanto coisa em si. No entanto, enquanto fenômeno, podemos dizer que temos “conhecimento” de nós mesmos (B 156). Em outras palavras, apesar do *eu penso* não poder ser tomado como objeto de uma experiência possível, no sentido de um objeto externo, enquanto *autoconsciência* pode

ser entendido como objeto do sentido interno (B 405). Kant relaciona a ideia de objeto externo e interno com a ideia de corpo e alma (KANT, 2012, p. 302, B 400). Assim, diz em B 400:

[...] ele serve, ainda assim, para diferenciar dois tipos de objetos a partir da natureza de nosso poder de representação. *Eu*, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno e me denomino alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos se denomina corpo. [...] (KANT, 2012, p. 302).

Mesmo sem conter nenhuma intuição determinada, pela ação da *imaginação transcendental* (B 154), a faculdade responsável por *representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição*, o sentido interno possibilita-nos representarmos a nós mesmos como um objeto interno. Desta maneira, podemos nos representar, segundo Kant, como um *eu penso*.

[...] *Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Como, no entanto, toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à *sensibilidade* devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da apercepção, a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori* [...] (KANT, 2012, p. 140, B151-152).

A *autoconsciência*, portanto, por estar em conformidade com o sentido interno, ação da *imaginação*, é a expressão disso que aparece em nós mesmos como pura *autoatividade* (B 158). Como se sabe, o modo como as coisas aparecem para nós tem a ver com as regras das faculdades puras de nosso juízo pelas quais podemos nos referir aos objetos apenas enquanto fenômenos e, portanto, não como coisas em si (*noúmeno*). O *eu penso* neste sentido expressa a ação de determinação de nossa existência como um fenômeno, o que significa dizer que a *autointuição*, baseada no *tempo* como sua condição *a priori*, permite à espontaneidade do *entendimento* nos conceituar como um *eu pensante* e, desse modo, nos entendermos como existência (KANT, 2012, p. 144, B 158-159).

Contudo, por mais que, até aqui, tenhamos visto o *eu penso* como ação do *entendimento* sobre a *imaginação* na determinação do fenômeno da existência, na leitura heideggeriana da *Crítica*, nos deparamos com passagens que permitem entender a *imaginação transcendental* não como apenas uma faculdade a serviço do *entendimento*. Isto é, a *imaginação transcendental*, salientada pela interpretação do *esquematismo*

transcendental, na visão de Heidegger, indica o *tempo originário* não somente como fundamento da *sensibilidade*, mas também, como fundamento do *eu penso*. Ou seja, até mesmo o *entendimento* toma por base o *tempo originário*, uma vez que ele, o *tempo*, se mostra como um horizonte indispensável a todo conhecimento puro, bem como, indispensável a toda representação em geral.

2.2 A leitura heideggeriana do esquematismo transcendental e sua relação com o escopo de Ser e Tempo

A *imaginação transcendental*, conforme Heidegger indica na *Crítica*, em A 154, não é uma faculdade entre a *sensibilidade* e o *entendimento*, mas sim, uma faculdade fundamental responsável pela unidade das referidas faculdades e pela possibilidade de toda transcendência⁴⁷ necessária ao conhecimento em geral (HEIDEGGER, 1986, p. 118, 119).

Por “conhecimento em geral”, Heidegger (1986, p. 18) se refere ao conhecimento ontológico (*metaphysica generalis*), o qual se distingue da investigação do ser de um ente específico (*metaphysica specialis*).⁴⁸ Esta divisão, segundo o pensador, está fundamentada na concepção da metafísica como visão de mundo cristã. Nela, a totalidade dos entes é compreendida e subdividida em *Deus, natureza e homem*, e seus respectivos campos de conhecimento são a teologia, a cosmologia e a psicologia (*metaphysica specialis*). Em última análise, o objetivo dessa metafísica especial, como ressalta Dubois, é a salvação do homem:

O que significa a interpretação cristã do mundo? A divisão do ente em criado e incriado, e no seio do primeiro, a singularidade do homem para quem está em causa sua salvação e a eternidade de sua alma, em sua relação com Deus. A natureza, o homem (do ponto de vista da salvação e da liberdade e da imortalidade de sua alma) e Deus. Com isso se terá reconhecido aquilo que se torna objeto para uma “metafísica especial” (2004, p. 81).

A ontologia (*metaphysica generalis*), neste prisma, por não se ater a nenhum ente específico, busca conhecer o que é comum a todos os entes, isto é, busca reconhecer uma unidade inteligível que possa estar de acordo com a especificidade de cada ente. O conhecimento ontológico, portanto, é aquele que dispensa previamente a influência dos

⁴⁷ Transcendência, neste contexto, significa a possibilidade transcendental do conhecimento, ou seja, indica o fundamento *a priori* de toda a experiência.

⁴⁸ Cf. DUBOIS, 2004, p. 81.

entes particulares na busca pelo conhecimento prévio, o qual pode ser aplicável a todo tipo de conhecimento específico. Em termos kantianos, isso equivaleria a investigação da possibilidade do conhecimento puro, que dá condições para toda e qualquer experiência do objeto.

Desta maneira, de acordo com Heidegger, a metafísica (*metaphysica specialis*) depende da ontologia enquanto validação da possibilidade de um conhecimento rigoroso, que, estando no fundamento da metafísica, permitirá ao homem, ao fim e ao cabo, tratar do que realmente interessa segundo a visão de mundo cristã: a salvação da alma e a vida eterna (HEIDEGGER, 1986, p. 18).

No entanto, o que nos interessa neste momento é visualizar que, para Heidegger, a fundamentação da metafísica depende do aval da ontologia como prova e condição do conhecimento anterior a toda experiência. Isso, para ele, tem a ver com o problema dos juízos sintéticos *a priori* e com a *Crítica da Razão Pura* de modo geral (HEIDEGGER, 1986, p. 23), ou seja, com a *imaginação transcendental*.

Voltando à leitura heideggeriana da *imaginação* em Kant, vemos que, ao formar imagens, no sentido amplo do “figurar-se, idear, inventar, fazer juízos, ter ideias, etc.” (HEIDEGGER, 1986, p. 114), a *imaginação* dá o aspecto do que não está propriamente “ante aos olhos” (HEIDEGGER, 1986, p. 114). O seu caráter criador, todavia, não pode ser confundido com a atividade de um possível intelecto divino que, ao mesmo tempo que pensa, cria determinado ente. A *imaginação* somente cria o aspecto, ou a forma de um objeto possível:

[...] A imaginação produtiva só forma o aspecto de um objeto possível e que talvez possa produzir-se sob certas condições, quer dizer, de um objeto que possa ser levado à presença. Mas a imaginação não leva jamais ao cabo esta produção. O formar produtivo da imaginação nem sequer é “criador” no sentido de que poderia formar do nada – quer dizer, do que nunca e nem em nenhuma parte tem sido experimentado [...] (HEIDEGGER, 1986, p. 115, tradução nossa).

A *imaginação* forma previamente o aspecto do horizonte de objetividade como tal, antes da experiência do ente (HEIDEGGER, 1986, p. 116). Isto implica que, uma vez que toda experiência só é possível, como vimos na seção passada, devido às faculdades *a priori*, a *imaginação*, sendo o horizonte de objetividade, juntamente com a *sensibilidade* e o *entendimento*, compõe tanto o fundamento de todo o conhecimento, como a possibilidade de toda experiência (HEIDEGGER, 1986, p.119).

De fato, Kant afirma na primeira edição da *Crítica*, em A 115, que o *sentido*, a *imaginação* e a *apercepção* são fundamentos *a priori* do conhecimento subjetivo, algo que destoa com o que o próprio Kant disse na segunda edição, em B 74, onde afirma que o nosso conhecimento advém de duas fontes fundamentais: *sensibilidade* e o *entendimento*. Heidegger aponta nessa mudança de enfoque do papel da *imaginação*, a impossibilidade de perceber que o *eu penso* e o tempo são o mesmo (HEIDEGGER, 1986, p. 163), algo que vem à tona com a adequada tematização da questão da *imaginação* por meio do *esquematismo transcendental* (HEIDEGGER, 1986, pp. 139; 168), o qual mostra a essência criadora da *imaginação* de modo originário (HEIDEGGER, 1986, p. 116), uma vez que mostra a imagem pura do tempo (HEIDEGGER, 1986, p. 117).

Na *Crítica*, em B 179, podemos ver que o *esquema* se diferencia da *imagem*, apesar de ser um mero produto da *imaginação*. O *esquema* é a representação da possibilidade de se conceituar através da determinação fornecida pela *imagem*. Por exemplo, Kant diz que podemos representar a imagem do número cinco por pontos consecutivos (.....), mas se pensamos no número cinco antes de qualquer conceito, isso seria algo como o pensamento do modo como se conceitua uma *imagem*. “A esta representação, pois, de um procedimento universal da *imaginação* para fornecer a um conceito a sua *imagem*, eu denomino o esquema desse conceito” (KANT, 2012, p. 176, B180).

Heidegger observa que há nisso algo conflitante. Os *esquemas* não são produtos do *entendimento*. Não obstante os *esquemas* serem empregados pelo *entendimento*, uma vez que condicionam os conceitos, eles não são produtos do *entendimento*, mas sim, produtos da *imaginação*:

[...] O entendimento não produz os esquemas, mas “os emprega”. Esse emprego não é uma maneira de atuar que adote de vez em quando, mas este esquematismo puro, que baseia na imaginação transcendental, constitui precisamente o ser originário do entendimento, o “eu penso a substância”, etc. [...] (HEIDEGGER, 1986, p. 132, *tradução nossa*).

Como falado linhas acima, o *esquematismo* mostra a *essência criadora da imaginação de um modo muito mais originário* (HEIDEGGER, 1986, p. 116). Por “originário”, Heidegger tem em mente o termo *originarius* da expressão *intuitus originarius*, no sentido de um fazer surgir (HEIDEGGER, 1986, p. 124). A *imaginação pura* faz surgir espontaneamente a intuição pura, ou seja, as “representações originárias” espaço e tempo. (1986, p. 124). Em relação a isso, Heidegger cita A 145 e B 184, onde

Kant afirma que *os esquemas são determinações a priori do tempo segundo regras*, ou seja, os *esquemas* são produtos da *imaginação*. O uso pelo *entendimento* das determinações *a priori* do tempo pela *imaginação transcendental*, Heidegger aponta como sendo o *esquematismo transcendental* (HEIDEGGER, 1986, p 95).

Desta maneira, o *esquematismo transcendental* revela o uso do *entendimento* das determinações das representações originárias que a *imaginação* faz surgir espontaneamente. Assim, diz Heidegger,

[...] Se a imaginação transcendental como faculdade formadora pura forma em si o tempo, quer dizer, se faz surgir o tempo, não há maneira de evitar a tese já mencionada, a saber: a imaginação transcendental é o tempo originário. (1986, p. 160, tradução nossa).

Esta interpretação permite a Heidegger entender o tempo como estrutura essencial da subjetividade e da *apercepção* pura, visto que, como intuição pura, ele pré-forma o aspecto do objeto e, neste sentido, é a condição de toda receptividade (HEIDEGGER, 1986, p. 161).

Como vimos, a *imaginação* tem a ver com o tempo. De acordo com sua própria essência, o tempo é afecção de si mesmo. Todavia, apesar do tempo não ser nada externo, ao modo de algo ante aos olhos, ele não deve ser pensado somente como “dentro” do sujeito. Kant diz que o tempo é “*uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição (a qual é sempre sensível, i.e., na medida em que somos afetados por objetos), e em si mesmo, fora do sujeito, nada é*” (2012, p. 82, B 51). Heidegger indo além, diz que o tempo é o sujeito como um todo (HEIDEGGER, 1986, p. 160). Isto porque a *afecção pura*, ou *autointuição*, diz do próprio ato do tempo originário e, portanto, ambos são apenas modos de referência à mesma coisa.

Com isso, se faz repentinamente evidente que o tempo, como afecção pura de si mesmo, não se acha “junto” à *apercepção* pura “no espírito”, senão que, como fundamento da possibilidade de ser si mesmo, se encontra já na *apercepção* pura e faz do espírito o que ele é. (HEIDEGGER, 1986, p. 163, tradução nossa).

Heidegger entende que o tempo e o *eu penso* não são coisas distintas. O *eu penso* se refere a um *eu represento* e tal possibilidade de representação só é possível graças ao horizonte de objetividade que é o tempo. Em outras palavras, o referir-se puro ao *eu* é a referência ao aspecto puro proporcionado pela essência do *tempo* (HEIDEGGER, 1986, p. 165). Com isso, Heidegger aponta que a interpretação da *imaginação transcendental* indica que o *tempo originário* produz as duas fontes necessárias ao conhecimento,

sensibilidade e entendimento, uma vez que a fundamentação da *apercepção* e do *tempo* – como afecção de si – é o *tempo originário*, a raiz da transcendência, a *imaginação transcendental* (HEIDEGGER, 1986, p. 167).

Neste ponto, consideramos de extrema importância, para sintetizarmos o que até aqui vimos, fazer uso das palavras de Dubois, que resume, de forma brilhantemente perspicaz, a interpretação heideggeriana da *Crítica*:

Vamos nos contentar aqui em fornecer o princípio da interpretação heideggeriana: se Kant, no início da *Crítica da razão pura*, postula duas fontes para todo nosso conhecimento, não o faz sem apontar na direção de uma possível unidade obscura, fonte primeira. É essa fonte primeira que Heidegger empenha-se em reencontrar, exibindo-a como a imaginação transcendental. O coração da interpretação está na leitura do capítulo da *Crítica da razão pura* que diz respeito ao esquematismo. A obra da imaginação transcendental, na produção do esquema, reside em temporalizar as categorias, em lhes conceder sentido ao lhes permitir se reportarem *a priori* ao objeto. Nesse sentido, antes mesmo da divisão entre um sujeito definido por sua racionalidade, que aplicaria essa racionalidade a objetos se apresentando temporal-sucessivamente, há, sob o nome de imaginação transcendental, um tempo mais originário, que é a própria possibilidade, antes de todo o sujeito dado, da “subjetividade” do sujeito e da objetividade do objeto. Donde se segue que o sujeito “racional” se origina de um sujeito “temporal”, que precisamente não é mais simplesmente um sujeito, mas temporalidade originária. O que Kant descobre, na pista da possibilidade do conhecimento ontológico, é uma questão que coloca o sujeito em questão em sua “relação” com o tempo, que deveria permitir, ao fim, enraizar a subjetividade do sujeito transcendental, do “eu penso”, na própria temporalidade. Mas é exatamente neste ponto, diz Heidegger, que Kant “recua” – recuo que será visível na reescritura da dedução subjetiva das categorias da primeira edição da *Crítica da razão pura* para a segunda. (DUBOIS, 2004, p. 83).

De acordo com Heidegger (1986, p. 168), a segunda edição da *Crítica* elimina a possibilidade de se colocar o *tempo originário* sob investigação, visto que a mudança de foco não o permite se mostrar como fundamento do conhecimento puro. Caso assim fosse, a *Crítica da Razão Pura* tematizaria o mesmo que a *Ontologia Fundamental*.⁴⁹ No sexto parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger (2012a, p. 91) diz que era necessária uma análise ontológica da subjetividade do sujeito para que o problema do ser viesse à tona em Kant. Em *Kant e o problema da metafísica*, vimos que tal análise, de acordo com sua interpretação da *imaginação transcendental*, revelou o *tempo originário* como o fundamento da transcendência e estrutura da subjetividade. Essa investigação, que

⁴⁹ “[...] A *Crítica da Razão Pura* não é uma ‘teoria do conhecimento’, uma teoria da experiência científica, mas uma ontologia fundamental. A questão da possibilidade da metafísica especial refluí portanto para a questão da possibilidade da metafísica em geral.” (DUBOIS, 2004, p. 82).

Heidegger acusa ter faltado em Kant, é desenvolvida em *Ser e Tempo* sob o título de analítica existencial do *Dasein*. Ela conduz ao problema da *temporalidade* (*Temporalität*) como horizonte possível para se entender o Ser em geral. Lá, diz que somente porque o *Dasein* pode compreender o seu modo de ser, *i.e.*, sua existência como finitude por referência à *temporalidade* (*Zeitlichkeit*),⁵⁰ temos condições de colocar a questão da relação de sentido do ser em geral por referência a uma temporalidade específica, a qual denomina *temporalidade* (*Temporalität*).

[...] A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia. Daí emerge uma problemática própria, ligada à temporalidade. Nós a designamos como a problemática da *temporalidade* (*Temporalität*). O termo “temporalidade” não é equivalente ao termo temporalidade (*Zeitlichkeit*), apesar de não passar de sua tradução. Ele designa a temporalidade na medida em que ela mesma é transformada em tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia enquanto tal. O termo “temporalidade” deve indicar que a temporalidade não representa na analítica existencial o horizonte a partir do qual compreendemos ser. O que inquirimos na analítica existencial, a existência, revela-se como temporalidade que, por seu lado, constitui o horizonte para a compreensão de ser, que pertence essencialmente ao ser-aí. (HEIDEGGER, 2012b, pp. 332, 333).

O objetivo maior de *Ser e Tempo*, como se sabe, é a busca pela autêntica pergunta pelo sentido do Ser em geral. Somente com a sua adequada tematização, será possível o estabelecimento de uma Ontologia Fundamental capaz de fornecer o entendimento do Ser, tanto o aplicável aos modos de ser específicos de cada ente, como o independente das relações específicas com este. Para tanto, o projeto da Ontologia Fundamental pretende evidenciar a condição de possibilidade de entendimento do Ser dos entes em geral por meio de uma questão apropriada. Essa condição, em última análise, é o tempo, mais especificamente, o horizonte da *temporalidade* (*Temporalität*) que, logo no início do tratado, é posta como meta provisória (HEIDEGGER, 2012a, p. 31) e, páginas à frente, é dita ser a resposta pelo sentido do Ser:

[...] a tarefa ontológica fundamental da interpretação de ser como tal compreende em si a elaboração da *temporalidade do ser* (*Temporalität des Seins*). Só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 79, *parêntesis nosso*).

⁵⁰ Pois ela permite a relação do *Dasein* com a morte (*ser-para-a-morte*) por meio da *estase* do tempo do por vir (*Zukunft*). É o futuro (*Zukunft*) o elemento originário da *temporalidade*.

Mas, como sabemos, *Ser e Tempo* não vem a termo em sua completude. Das duas partes previstas para compor a obra, com três seções cada, somente a primeira parte, com duas seções, foi publicada. Trataremos desse “fracasso”, e também, de como a Analítica do *Dasein* conduz ao tema do tempo, no próximo capítulo. Mas antes, queremos salientar que em uma das questões que encerram a última seção de *Ser e tempo*, qual seja: “Há um caminho que conduza do tempo originário ao sentido do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179) está o problema do *tempo originário*, o qual foi identificado por Heidegger no contexto específico da *Crítica da Razão Pura*. Com isso, queremos dizer que, mesmo depois de *Ser e Tempo* (1927), o tema concernente à questão do sentido do ser em relação ao tempo permanece em *Kant e o problema da metafísica* (1929), ou seja, mesmo com a incompletude de sua obra capital, não podemos concluir, precipitadamente, que o projeto da Ontologia Fundamental foi abandonado, antes que se estabeleça uma pesquisa aprofundada nas demais obras de Heidegger posteriores ao ano de 1927.

Não obstante *Ser e Tempo* não cumprir o previsto quanto à interpretação do *esquematismo transcendental*, podemos concluir que, com a preleção *Kant e o problema da metafísica*, alcançamos uma satisfatória interpretação da *Crítica da Razão Pura* como possibilidade da tematização da questão do *tempo originário* em relação à subjetividade entendida como fundamento do conhecimento.

Ademais, com a compreensão de que o sujeito se autorrepresenta com base no tempo, entendemos a importância da temática da temporalidade para a implementação da superação da subjetividade, como libertação do conceito de sujeito e de consciência. O tempo abre a possibilidade de uma nova forma de se pensar a relação do homem com a compreensão de Ser, uma chave conceitual que, segundo Heidegger, faltava à efetivação da superação da concepção de sujeito e consciência:

[...] Nós estávamos com certeza no ano de 1924. [...] Perguntei a Heidegger se a sua tentativa de superar o subjetivismo do pensamento moderno já não tinha sido afinal empreendida por Hegel. Heidegger respondeu: “Com certeza, seus esforços iam nessa direção, mas faltava-lhe a possibilidade conceitual para se libertar da coercitividade do conceito greco-cartesiano de sujeito ou do conceito de consciência”. Tal como me parece, isso vale para muitos dos enunciados heideggerianos críticos acerca dos grandes pensadores da tradição, uma vez que ele reconheceu sem dúvida alguma neles o mesmo anseio, a mesma tarefa de pensamento, mas percebeu a falta das possibilidades conceituais para chegar a termo nesse anseio. (GAMADER, 2012, p. 18)

Antes de nos dirigirmos para o próximo capítulo, com essa intenção de voltar à *Ser e tempo*, buscando compreender como a temporalidade, que é o sentido do ser do *Dasein*, conduz à verdade do Ser por ele mesmo, meta imprescindível para a superação da

metafísica, na seção a seguir, veremos como a leitura heideggeriana da *imaginação transcendental* nos ajuda a compreender o tempo como sendo a configuração pré-conceitual do Ser. Para tanto, veremos a relação da *imaginação* com o conceito heideggeriano de *afetividade* (*Befindlichkeit*). Será possível perceber que, tanto a *imaginação*, quanto a *afetividade* são configurações pré-conceituais do Ser acolhidas no “aí” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “é” ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Entender essa relação é importante para ser possível compreender o que será apresentado, no IV capítulo, como sendo a linguagem poética.

2.3 *Imaginação e afetividade: o sentir-se afetado como marca do tempo*

Vimos que a *Crítica da Razão Pura*, ao investigar a possibilidade do conhecimento, acabou por revelar a *imaginação* como a atividade *a priori* que *pré-forma* o horizonte de toda a receptividade de um objeto possível para o conhecimento. Para Heidegger, Kant, com a *imaginação transcendental*, revelou a ação do tempo originário como afecção pura e fundamento da representação “*eu penso*”, princípio que está na base de todo conhecimento possível.

A radicalidade dessa leitura nos faz chegar à seguinte conclusão: o *tempo originário*, a partir de si, cria a sua própria *imagem* do tempo como *forma* da *intuição pura* e, de modo *co-originário*, cria o *objeto interno*, ao possibilitar a percepção intuitiva desta *imagem*. Com efeito, o *eu*, nesse contexto, poderia ser entendido como um *encontrar-se* nessa atividade por si da temporalização do tempo como *imagem* e, desta maneira, como um produto pré-conceitual. É no sentido desse “encontrar-se” que veremos a conexão do conceito de *imaginação* com o conceito heideggeriano de *afetividade*.

Para começarmos a vislumbrar a relação entre a *imaginação* e a *afetividade*, queremos destacar a concepção de *afecção*, presente no artigo, *O monismo da imaginação*, da professora Irene Borges-Duarte, o qual expõe a crítica de Ernst Cassirer ao *Kantbuch* de Heidegger. Lá, vemos Cassirer apresentar, no contexto kantiano, o conceito de finitude em relação ao conhecimento humano, o qual é constituído pela *intuição receptiva* e pelo *entendimento derivativo* (2011, pp. 89, 90). A *intuição receptiva* é caracterizada como a que recebe o *dar-se* do Ser. É *finita*, pois é *limitada*, uma vez que não cria o ser ao pensar, como seria o caso de um suposto intelecto divino. A *intuição* apenas se dirige ao que se mostra. O *entendimento derivativo*, por sua vez, é *reprodutivo*,

pois, ao se dirigir ao Ser pelo pensamento *discursivo*, tece seu desenvolvimento de compreensão a partir do que inicialmente é dado na intuição. A *afecção*, neste contexto, é entendida como o instante do dar-se do Ser na intuição, e na relação do pensamento discursivo a essa recepção, pode ser também entendida como o ponto a partir do qual se inicia o *entendimento derivativo*. *Grosso modo*, podemos entender a *afecção* como o momento inicial do conhecimento finito.

Em outro artigo da professora Borges-Duarte intitulado, *A Afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, é dito que a *afetividade* (*Befindlichkeit*) “é o momento inicial da compreensão” (2012, p. 44). Ademais, diz que a *afetividade*⁵¹, assim como as *intuições puras* na Estética Transcendental, configura de modo pré-conceitual o que se dá no “aí”, âmbito constitutivo do *Dasein*. (2012, p. 44). O “aí” constitui o caráter ontológico do *Dasein* (Ser-o-aí) quando este exerce “a sua capacidade de dizer o ser e, assim agindo, ser.” (2012, p. 46). Esse dizer, que não é um mero dizer do cotidiano, é “a articulação da compreensão, que se inicia na porosidade do sentir afectivo” (2012, p. 46). Esse sentir, ressalta Borges-Duarte mais à frente, não é o ser afetado por algo que se coloca à nossa frente, mas, de acordo com o texto heideggeriano, *Que é Metafísica?*, é um *encontrar-se* em meio ao todo, algo que está continuamente a acontecer em nosso *aí-ser* (2012, p. 46). Este “encontrar-se” (*finden e befinden*) (BORGES-DUARTE, 2012, p. 47) que se dá como um aperceber-se de nós mesmos em meio ao todo (ser), não acontece de modo conceitual ou representativo, mas sim, como um “unísono indeterminado” que nos imprime a necessidade de desenvolvimento interpretativo de uma concepção de mundo, que é o “aí” no qual se dará um processo de identificação de sentido ao que a cada um será próprio. A *afetividade*, portanto, é “a abertura no seu sentido mais próprio e primordial.” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 46) É o momento inicial e pré-verbal da compreensão, que, ao ser articulada em palavra, instaura o “aí” humano, o acolhimento do ser na configuração da linguagem que estabelece o sentido do ser-no-mundo.

Quanto à conexão entre a *imaginação* e *afetividade*, consideramos o § 29 de *Ser e tempo* de suma importância. Nele, podemos entender que os sentidos pertencem ao

⁵¹ Em *A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, a professora Irene Borges Duarte expõe detalhadamente sua opção pela tradução de *Befindlichkeit* por *afetividade*, pelo que gostaríamos de destacar, minimamente, o indicativo de que o referido termo surge pela primeira vez na conferência *O Conceito de Tempo* de 1924 (p. 47). Lá, Heidegger “[...] traduzirá com desenvolta liberdade a conhecida passagem do Livro XI, 27 das *Confissões*, que diz do tempo medir não as coisas, mas o ‘espírito meu’. Esta citação de Agostinho, em tradução de Heidegger, ante os teólogos de Marburg verte as *affectiones* do latim original no que é o primeiro registo do uso heideggeriano do termo *Befindlichkeit*. [...]” (2012, p. 48).

Dasein, na medida em que o *Dasein* tem o modo de ser *afetivo*; e que, somente, por isso, os sentidos podem ser afetados e aquilo que os afetam podem se mostrar na afecção.

E somente porque os “sentidos” pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em estado-de-ânimo no ser-no-mundo, é que os sentidos podem ser “afetados” e “ter sentido para” o afetante que se mostra na afecção. Algo como a afecção não ocorreria nem que fosse sob a maior pressão e resistência, pois a resistência permaneceria essencialmente não descoberta, se o ser-no-mundo no encontrar-se já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente do-interior-do-mundo, prefigurada nos estados-de-ânimo. *No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro. [...] (HEIDEGGER, 2012a, p. 393).*

Com o que se encontra nesse parágrafo e a partir do que entendemos no artigo supracitado de Borges-Duarte, a *afetividade* expressa três coisas 1) o deixar-se *afetar*; 2) o sentimento do percebido no estar *afetado*; 3) a afeição, isto é, o vínculo com o que se mantém percebido no deixar-se *afetar*.

[...] a afetividade expressa, na verdade, três coisas: 1) não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade implícita que permite perceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a <<afeição>> (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o que veio affectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta). A disposição afectiva ou afetividade (*Befindlichkeit*) não é, pois um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* – afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado (em harmonia por vezes des-harmónica, *verstimmt*) com o que se nos dá e aparece. (BORGES-DUARTE, 2012, pp. 49, 50).

Essa tríade presente na *afetividade*, ou seja, o deixar-se afetar que permite perceber-se afetado e vinculado ao afeto, também pode ser identificada na *imaginação*. Ao ser a ação do tempo, a *imaginação* produz a *imagem*, ao mesmo tempo em que 1) se deixa perceber em sua ação; 2) permite intuir o objeto interno como o produto da ação-percepção; 3) possibilita o vínculo (pensamento) identitário entre o *objeto interno* e o *eu* (como representação do *entendimento*). Isto é, o tempo é a forma da percepção que se deixa perceber e nessa percepção permite o vínculo ao percebido criando o objeto interno da percepção. Em suma, o vínculo é o que permite termos consciência de como o *eu* aparece a ele mesmo em sua autoatividade.

Essa circularidade fica melhor digerida no conceito de co-originariedade do *acontecimento apropriativo (Ereignis)*. Neste sentido, as palavras de Borges-Duarte, mais uma vez, vêm ao nosso encontro:

[...] A isso, que Heidegger denuncia em Kant como radical – a imaginação esquematizante, isto é, projectante no tempo, temporalizante, o chamar-lhe-á, mais tarde, nos *Beiträge* ‘o Ereignis ele mesmo’ o ‘acontecer da clareira’; o dar-se do ser no/ao aí em que toma forma e se configura. (2011, p. 101).

A configuração, ou seja, o tomar forma do *tempo-ser* instaura o *aí*, âmbito co-originário da articulação da compreensão de Ser (*verstehen*) na linguagem como apropriação do *Dasein* e do mundo. Portanto, a articulação da compreensão de Ser que, inicialmente, se dá na *afetividade*, é efetivada na linguagem, que é o abrigo e configuração do Ser em seu *aí-ser-humano*.

É neste sentido que entendemos as palavras de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*. Lá, a linguagem é a casa do ser, na qual o homem existe ao pertencer, cuidadosamente, à verdade do ser, a clareira do *aí*.

O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ec-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a. (1983f, p. 159).

Retomando.

Nessa seção, vimos que tanto a *imaginação*, quanto à *afetividade* (*Befindlichkeit*) são configurações pre-conceituais do Ser acolhidas no “*aí*” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “*é*” ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Articular essa compreensão em palavra é a resposta do pensar ao Ser, efetivação mútua, co-originária, do apropriar-se do Ser e de seu “*aí*” (*Ereignis*), acontecimento fundante do próprio modo de ser do *Dasein*. Deste modo, identificamos a prefiguração do que neste trabalho será apresentado como a linguagem poética, a linguagem própria do Ser em sua verdade.

CAPÍTULO III

O *EREIGNIS* E O PRENÚNCIO DO ABANDONO DA METAFÍSICA

*É preciso suportar um peso até que a palavra
tenha sido encontrada e floresça. O preço traz o
dizer poético à premência. [...]*

(Heidegger, *Explicações da poesia de
Hölderlin*)

Neste capítulo,⁵² veremos como a analítica existencial do *Dasein*, caminho preparatório na busca pelo sentido do Ser, nos conduz à tematização do horizonte temporal do Ser. Com efeito, veremos como a busca pela linguagem adequada à verdade do Ser faz com que Heidegger abandone o diálogo com a metafísica.

Na introdução de 1949 ao texto *Que é metafísica?*, Heidegger diz que o sentido do Ser e a verdade do Ser se referem ao mesmo: ao tempo. Todavia, não há uma única forma de manifestação do tempo, nem uma única forma de temporalização. Desta maneira, veremos que o horizonte temporal (*temporalidade/Temporalität*), perspectiva de toda e qualquer temporalização possível, é, de certo modo, distinto, tanto do tempo próprio do *Dasein* (*temporalidade/Zeitlichkeit*), quanto do tempo das coisas do mundo (*intratemporalidade/Innezeitlichkeit*). Isso é importante para entender que a *temporalidade* (*Temporalität*) como tempo do Ser em geral, não é uma abstração do tempo das coisas, à maneira de um movimento ascendente de construção conceitual. A *temporalidade*, contudo, é um *vir-a-ser* das temporalizações, ou seja, um horizonte dos *a priori* de todo o conhecimento dos possíveis modos de ser, uma vez que, a cada acontecimento do Ser está em causa uma modalidade temporal específica.

Quanto a isso, será possível entender que a *temporalidade*, mesmo vindo à tona através da analítica do *Dasein*, não fora construída, abstraída, ou mesmo, projetada a partir do entendimento do ente que nós mesmos somos. Antes, a busca pela apropriada interpretação do Ser, ao tomar o modo de ser do humano como um caminho, permitiu que a *temporalidade* se mostrasse não somente como a possibilidade do entendimento de

⁵² Este capítulo desenvolve alguns pontos presentes em nossa dissertação, mas isso não significa, a rigor, que ele seja uma adaptação à Tese. O tema exige que se passe novamente por conceitos antes estudados, mesmo que, agora, componham uma nova perspectiva.

nossa existência, mas também, como possibilidade da compreensão da verdade do Ser por ele mesmo. No entanto, tudo depende de encontrarmos o fundamento da compreensão “fora” do homem. Daí se apresenta a necessidade da investigação do tempo nessa relação doadora de sentido do Ser.

Em 3.1 *A analítica existencial do Dasein e a questão do Ser em Ser e tempo*, veremos que o sentido é sempre relacional e que, por isso, é o fundamento da *entendibilidade*. É assim que, em *Ser e tempo*, o entendimento de si do *Dasein* se dá na distinção entre a *entendibilidade (Verständigkeit)* relacionada à *ocupação*, e a *entendibilidade (Verständlichkeit)* relacionada à *preocupação (cuidado/Sorge)*. A preocupação está ligada à *temporalidade (Zeitlichkeit)* e, por isso, é o modo próprio do *Dasein* cuidar de seu si-mesmo. A ocupação, por sua vez, está ligada à *intratemporalidade (Innerzeitlichkeit)*, tempo dos entes no interior do mundo que não o *Dasein*. Assim, veremos que a compreensão autêntica da existência advinda da estase do *porvir (Zukunft)* faz com que o *Dasein* compreenda: 1) que sua existência é finita; 2) que o fenômeno ser-para-a-morte se apresenta como a impossibilidade das possibilidades inerentes à existência; 3) que seu ser si-mesmo é, essencialmente, *abertura* para ser (*Erschlossenheit*); 4) que, ao contrário da *ocupação (besorgen)*, que é o modo impróprio da existência, a *preocupação (Sorge)* é o modo resoluto (*Entschlossenheit*) no qual o *Dasein* se mantém em sua verdadeira essência *ekstática* (é um *estar-aí* em lugar nenhum).

Com efeito, ao alcançar a *entendibilidade* da existência, que tem como sentido o tempo, o *Dasein* passa a ser capaz de elaborar a adequada pergunta pelo sentido do Ser em geral. Esta possibilidade está presente na derradeira questão da obra *Ser e tempo*: “o tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” Este apontamento, como veremos, poderá ser corroborado em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) onde está explícito que o resultado de *Ser e tempo* é a tematização da *temporalidade* como horizonte para a compreensão do sentido do Ser.

Outrossim, apesar das críticas que tomam *Ser e tempo* como obra fracassada, poderá ser visto, na *Carta sobre o humanismo* (1949), que há diferença entre as interpretações *sobre* o fracasso e o *que*, realmente, fracassa. Esse último tem a ver com o pensamento que, face à dureza da questão do Ser, pouco consegue transformar em linguagem. De certo ponto de vista, veremos que o fracasso está na atitude dominadora moderna do *eu*. Ao contrário desta atitude, o homem tem de aprender a esperar silenciosa e humildemente a manifestação do Ser e deixar que a linguagem dê voz a essa manifestação. E é em meio a esta atmosfera da doação do Ser na linguagem e da

necessidade do homem alcançar o pensamento do Ser nessa linguagem, que em 3.2 *O fim do diálogo com a metafísica e o Ereignis*, abordaremos a viragem (*Kehre*) a qual o pensamento de Heidegger deu lugar. Nessa viravolta que seu pensamento sofre, Heidegger faz um jogo com as palavras para indicar tal mudança. A busca pela verdade do Ser deve se converter na busca pelo Ser da verdade. Deste modo, na verdade compreendida como *clareira* e *abertura* apresenta-se a verdade do Ser. Isto é, a imagem da clareira traz a compreensão de que o Ser é livre para se manifestar independente da luz que clareia o espaço aberto. Compreender o Ser em sua liberdade significa entender que, em toda manifestação, também está presente a retração, e que o Ser deve se manter indeterminado em toda determinação da linguagem. Neste sentido, veremos que a não publicação de *Tempo e Ser* como terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo* se deu pelo fato de ainda não se ter o dizer suficiente da viravolta, e que, por isso, o tratado fracassa revelando a insuficiência da linguagem metafísica. Com *Tempo e Ser* a viragem alcança o âmbito da retração do Ser, que é, também, a causa de Seu próprio esquecimento. Segundo Heidegger, esse esquecimento é a experiência fundamental a partir da qual *Ser e tempo* foi compreendido.

Assim, a partir dos textos posteriores a *Ser e tempo*, constantemente retornaremos ao tratado, com o intuito de nele identificarmos os elementos que nos anos posteriores a 1927 foram desdobrados, nomeadamente: o *cuidado* como proteção do Ser; a *verdade* como *abertura*; a linguagem metafísica como encobridora da essência ontológico-historial da linguagem; a *existência* como prenúncio do destino do homem a habitar à linguagem protetora do Ser e da verdade de seu dá-se. Por fim, veremos que no *dá-se* (*Es gibt*) temos os últimos passos no caminho em que o tempo, como pré-nome da verdade do Ser, até então, nos tem guiado. O tempo, como nome provisório para a verdade do Ser, que diz da relação doadora de sentido presente entre tempo e Ser, conduz à palavra *Ereignis*. Porém, não devemos perder de vista que o *Ereignis* não é uma palavra determinadora do Ser. Ela, em sua grandiosa simplicidade de palavra intocada pela metafísica, indica a comum pertença entre Ser e tempo em seu dá-se, assim como permite pensar o papel do homem neste contexto. Desta maneira, em 3.3 *O outro início para o pensamento e a tarefa da linguagem*, pensaremos a condição do homem como o pastor do Ser, bem como, a proposta heideggeriana do novo início para o pensamento a partir do *Ereignis*. Veremos que a busca pela linguagem adequada à proteção do Ser, que tem na palavra *Ereignis* o dizer inicial, sendo o mais importante, faz com que o diálogo com a metafísica seja abandonado, e ela, entregue a si mesma.

3.1 *A analítica existencial do Dasein e a questão do Ser em Ser e tempo*

O objetivo geral de *Ser e tempo* é elaborar a questão do sentido do Ser a partir da interpretação do tempo (HEIDEGGER, 2012a, p. 31). Para explicitar esta relação entre Ser e tempo, como ressalta Safranski, “[...] *Heidegger não só vai necessitar de todo o livro, senão também, do resto de sua vida*”. (1997, p. 184, tradução nossa).

A questão do Ser é a diretriz, ou seja, é a que conduz à compreensão do tempo como sentido do Ser. Apesar de Heidegger não investigar, propriamente, o sentido do tempo, devemos buscar entender como o tempo, ou a *temporalidade*, se apresenta como a condição para a elaboração da questão do Ser em geral. Para tal tarefa, se faz necessário entender a temporalização da *temporalidade* no *Dasein*. Com a análise fenomenológica da existência do *Dasein*, Heidegger nos prepara para a compreensão do tempo como sentido do Ser.

Ser e tempo cumpre uma importante marca no caminho de pensamento heideggeriano ao tematizar a relação doadora de sentido entre Ser e tempo que vem à tona pela análise de um ente específico, o *Dasein*.⁵³ Num primeiro momento, parece que Heidegger, com isso, assume, em sua investigação ontológica, o mesmo método metafísico que critica, ao buscar a verdade do Ser por intermédio do ente. Mas o ente que nós somos não pode ser comparado com o modo de ser dos outros entes do mundo. O *Dasein* é o ente que, ao se tornar transparente, revela o próprio tempo como condição de sua existência e como o sentido do seu modo de ser no mundo. A interpretação do tempo como condição para a elaboração da questão pelo sentido do Ser deve adentrar nesta vereda que é o *Dasein*, pelo fato de sua precedência ontológica. Ele é o único ente que tem possibilidade de compreender o seu Ser, porque também tem a possibilidade de compreender o seu tempo e, a partir disso, entender o propósito da Ontologia Fundamental, que busca a verdade do Ser por ele mesmo.

⁵³ [...] elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 47).

No entanto, para que a investigação sobre o sentido do Ser progrida, é necessário ter em mente que, de modo geral, o sentido é relacional.⁵⁴ Isto é, o sentido que permite o entendimento de determinada coisa tem sua razão de ser por referência a alguma outra coisa. Ou seja, quando dizemos, isso não faz sentido, significa que tal coisa não cabe, não está de acordo, não está adequada a algum princípio, padrão ou raciocínio. Por exemplo, não faz sentido dizer que o homem é imortal, pois essa afirmação não está de acordo com o fato de que seres vivos são mortais. Não faz sentido, pois não há relação.

Do mesmo modo é o sentido do Ser. Ou seja, até aqui, vimos que a sua busca revelou que o entendimento do ente vem do Ser – enquanto *physis*. Agora, veremos como a busca pelo entendimento do Ser revelará sua relação com o tempo. Assim, precisamos entender como a relação doadora de sentido entre tempo e Ser acontece. É neste contexto que se apresenta a importância da analítica existencial do *Dasein*.

Com relação ao entendimento de si do *Dasein*, *Ser e tempo* faz a distinção entre a *entendibilidade* (*Verständigkeit*) relacionada à ocupação (HEIDEGGER, 2012a, p. 419), e a *entendibilidade* (*Verständlichkeit*) relacionada à preocupação (HEIDEGGER, 2012a, p. 829). A preocupação está ligada à *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), e, por isso, é o modo próprio do *Dasein* cuidar de seu si-mesmo. A ocupação, por sua vez, está ligada à *intratemporalidade* (*Innerzeitlichkeit*), tempo dos entes no interior do mundo que não o *Dasein*.⁵⁵

Todavia, por não conhecer propriamente a si, o homem pensa que ao seu ser deve ser dispensada a atividade da ocupação, por não ver a diferença entre ela e a preocupação. A distinção heideggeriana entre ocupação e preocupação visa salientar que o *Dasein* não é um ente, ou coisa no interior do mundo, cuja a essência já está posta. Isso se deve ao modo como Heidegger identifica a compreensão de Ser do ente inerente à metafísica, que é diferente do seu modo de investigação do Ser por ele mesmo. A partir da diferença entre o ôntico e o ontológico, Heidegger diz que a ocupação é ôntica, a preocupação é ontológica, tem a ver com o Ser do *Dasein* entendido de maneira autêntica. Esta distinção virá com o entendimento do seu ser si-mesmo próprio como essencialmente *abertura*

⁵⁴ [...] sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique expresso e tematicamente à vista. Sentido significa aquilo-em-relação-a-quê do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é. O projetar abre possibilidades, isto é, abre o que possibilita algo. (HEIDEGGER, 2012a, pp. 881-883).

⁵⁵ “[...] Costumamos expressar como ‘temporal’ o fato de um ente ser no tempo. No entanto, usamos terminologicamente a expressão ‘temporal’ em um outro sentido e tomamos para a caracterização do “ser no tempo” próprio a um ente a expressão *intratemporalidade*. Algo que é no tempo, ele é intratemporal. [...]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 343).

(*Erschlossenheit*) (HEIDEGGER, 2012a, p. 863). Por ser uma marca do tempo, a abertura fornece o entendimento do seu Ser-aí, de sua ex-sistencia como possibilidade de ser, diferente da compreensão encapsulada do ente,⁵⁶ como uma essência posta no mundo, da qual falamos linhas acima.

O si-mesmo autêntico do *Dasein* se revela pela possibilidade que ele tem de pensar na sua morte. Isto porque a relação ser-para-a-morte não se estabelece pela expectativa de algo vindouro, uma vez que a morte não é propriamente algo. A expectativa, contudo, pode até ser identificada nessa relação, mas seria especificamente ao modo, ao como se dará a morte, por causas naturais, ou não, por exemplo. Não há expectativa da morte em si, como no caso da espera por algo, pois ela não é um ente. A morte é um acontecimento, o mais certo e inevitável (HEIDEGGER, 2012a, p. 839). No tocante à existência do *Dasein*, ela significa a impossibilidade da possibilidade (NUNES, 2002, p.21), ou mesmo, tomando a existência como um horizonte de possibilidades, a morte representa a mais extrema de todas as possibilidades:

[...] O fim do meu ser-aí, a minha morte, não é algo que suspenda um percurso, mas sim uma possibilidade, que o ser-aí de alguma maneira conhece: a sua possibilidade mais extrema, que ele pode captar e de que se pode apropriar de modo iminente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se deparar com a sua morte enquanto a mais extrema das possibilidades de si mesmo. Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, com o carácter de iminência, mas esta certeza, pelo seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total. A auto-interpretação do ser-aí que supera qualquer outro enunciado quer no que respeita à certeza, quer ao ser em-propriedade, é a interpretação de sua morte, a *certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim*. (HEIDEGGER, 2008a, pp. 45,47).

A relação ser-para-a-morte evidencia um modo peculiar do tempo. O *porvir*, diferentemente do futuro da expectativa, é uma característica da *temporalidade* a qual permite ao *Dasein* entender-se como existência finita. Também chamada de êxtases (*ekstase*) a temporalidade é “[...] o originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 895). Diferente do senso comum, que concebe o tempo primeiro como presente, como diz Nunes, na “[...] *temporalidade autêntica: o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação; o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão*. [...]” (2002, p.25). Por mais que Nunes, aqui, associe às estases a ideia de passado, presente e futuro, a constituição da temporalidade,

⁵⁶ O verdadeiro sentido da *preocupação* é o tempo autêntico. Por ele, a interpretação da existência não se confunde com a subsistência, e do *Dasein* não como um *quê* (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 353).

ou melhor, o modo como ela se apresenta nas estases: *porvir* (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesenheit*) e presença (*Gegenwart*), não tem a ver com a tripartição do tempo comum, uma vez que nesses momentos da *temporalidade* não há um *agora*, pois em todos eles o *Dasein* está em suspensão, está num arrebatamento, numa expropriação de si.

Como foi falado, o *porvir* (*Zukunft*) dá a abertura (*Erschlossenheit*) que proporciona a relação ser-para-a-morte. Nesse momento, se instaura a presença extasiante (*Gegenwart*), que o remete ao entendimento de que a possibilidade de compreensão de seu Ser, nessa abertura, sempre já *esteve* aí (*Gewesenheit*) ao seu alcance. O *Dasein* é o Ser-aí que nunca está em lugar algum. Neste sentido diz Heidegger:

[...] Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presenciante nós o denominamos *temporalidade*. Só na medida em que é determinado como temporalidade, o *Dasein* possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser-um-todo próprio do ser-resoluto precursor. *A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 889).

Em outras palavras, ao termos consciência que somos abertura para Ser, ex-sistir até que a morte um dia aconteça como impossibilidade para todas as possibilidades, passamos a nos preocupar com a nossa existência de modo autêntico, isto é, percebemos que devemos viver de modo apropriado, verdadeiro, e não apenas escolhendo um padrão a partir do qual todos vivem. A existência não deve ser vivida de modo superficial e inautêntico, mas, com a perspectiva da finitude, deve ser vivida com toda a força da autenticidade.

“*O ser do qual o Dasein cuida é a ‘existência’, constantemente ameaçada pela morte e em última instância condenada à destruição. [...]*” (ARENDDT, 2008, p. 208). As palavras da ex-aluna de Heidegger apontam para a preocupação/cuidado (*Sorge*) característica de quando nos importamos com o nosso si-mesmo próprio. A ocupação (*besorgen*), por outro lado, está relacionada com alguma ação/meta no cotidiano⁵⁷, na relação com um quê. O *Dasein* não é um quê, mas um quem e isto implica em ser alguém capaz de identificar o seu ser si-mesmo sem ser por meio de sua relação, tanto para com os outros seres-aí, como para os demais entes subsistentes. (HEIDEGGER, 2012a, p. 363).

⁵⁷ “[...] A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar...Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se* [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 179).

O tempo da ocupação está fundamentado no presente impróprio que, por sua vez, é uma temporalização do tempo autêntico. (HEIDEGGER, 2012a, p. 893), isto porque a característica da ocupação do *Dasein* consigo se dá com a fuga diante de seu si-mesmo. A abertura para o nada da morte e para a pura possibilidade de ser é angustiante. Assim, fugindo dessa condição (HEIDEGGER, 2012a, p. 519), decai no mundo com o intuito de se sentir em casa, preso nos afazeres quotidianos e fora da reflexão de si como finitude. Em contraposição a essa existência absorta no quotidiano está a compreensão de si como uma existência finita, a qual reflete a característica temporal do presente (*Gegenwart*) que proporciona a presença autêntica ao *Dasein*. Portanto,

Na mediania do ser-aí quotidiano não há reflexão sobre o eu e o si-mesmo, muito embora o ser-aí se tenha a si mesmo. Ele *sente-se, afetivamente*, residindo em si mesmo. Ele encontra-se em casa, lá onde, normalmente, trata dos seus afazeres. (HEIDEGGER, 2008a, p. 41).

Nos seus afazeres, o *Dasein* vive ocupado com as necessidades diárias. Confunde-se com a certeza das coisas do mundo. Entende seu modo de ser como subsistência e não como existência. Por isso, na abertura (*Erschlossenheit*) o *Dasein* deve se manter resoluto (*Entschlossenheit*), decidido em sua verdade, pois “[...] *na medida em que o Dasein é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’ [...]*”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 611), recuperando-se, assim, do decaimento de seu modo de ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 893).

Na introdução de 1949 ao texto *Que é metafísica?*, Heidegger sintetiza isso que em *Ser e tempo* foi abordado pelo conceito de existência:

Que significa “existência” em *Ser e Tempo*? A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta. Este sustentar é experimentado sob o nome “preocupação”. A essência ekstática do ser-aí é pensada a partir da “preocupação” assim como, vice-versa, a preocupação somente pode ser experimentada, de modo satisfatório, em sua essência ekstática. O sustentar assim compreendido é a essência da ékstasis que deve ser pensada. A essência ekstática da existência é, por isso, ainda então insuficientemente entendida, quando representada apenas como “situar-se fora de”, concebendo o “fora de” como o “afastado da” interioridade de uma imanência da consciência e do espírito; pois, assim entendida, a existência ainda sempre seria representada a partir da “subjetividade” e da “substância”, quando o “fora” de ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isto soe, a *stásis* do ekstático se funda no in-sistir no “fora” e “aí” do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer (*west*). Aquilo que deve ser pensado sob o nome “existência”, quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo, pela palavra “in-sistência”.

Mas então devemos pensar em sua unidade e como plena essência da existência, sobretudo, o in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência

(preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser para a morte).” (HEIDEGGER, 1983d, p. 59).

Nesta condição de ser insistente na abertura, o *Dasein* tem a oportunidade de compreender seu modo de ser e, com isso, tem a possibilidade de alcançar a tematização sobre o sentido do Ser.⁵⁸ Isto, porque a analítica existencial do *Dasein* nos permite entender que, tanto o nosso modo de ser, quanto o modo de ser dos entes no interior do mundo tem seu sentido fundamentado no tempo; logo, o Ser em geral, que não é ligado a nenhum ente específico, também pode ser entendido por relação ao tempo.⁵⁹ Ademais, a última questão do tratado, em essência, aponta nesta direção ao questionar: “o tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179).

Todavia, isso que pode ser depreendido a partir da última questão de *Ser e tempo*, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, está bastante claro. Lá, Heidegger diz que o resultado de *Ser e tempo* é a tematização da *temporalidade* como horizonte para a compreensão do sentido do ser:

[...] O resultado da analítica existencial, isto é, da exposição da constituição ontológica do ser-aí em seu fundamento, nos diz: *a constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade*. [...] então, se é que a compreensão de ser pertence à compreensão de ser do ser-aí, esse ser-aí também precisa se fundar na temporalidade. A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser. A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia. Daí emerge uma problemática própria, ligada à temporalidade. Nós a designamos como a problemática da *temporalidade* (*Temporalität*). O termo “temporalidade” não é equivalente ao termo temporalidade (*Zeitlichkeit*), apesar de não passar da sua tradução. Ele designa a temporalidade na medida em que ela mesma é transformada em tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia enquanto tal. O termo “temporalidade” deve indicar que a temporalidade não representa na analítica existencial o horizonte a partir do qual compreendemos ser. O que inquirimos na analítica existencial, a existência, revela-se como temporalidade que, por seu lado, constitui o horizonte para a compreensão de ser, que pertence essencialmente ao ser-aí. (HEIDEGGER, 2012b, pp. 332, 333).

⁵⁸ “[...] A compreensão é o projeto ekstático jogado, quer dizer, o projeto in-sistente no âmbito do aberto. O âmbito que no projeto se oferece como o aberto, para que nele algo (aqui o ser) se mostre enquanto algo (aqui o ser enquanto tal em seu desvelamento), se chama sentido (cf. *Ser e Tempo*, p. 151). “Sentido do ser” e “verdade do ser” dizem a mesma coisa.” (HEIDEGGER, 1983d, p. 61).

⁵⁹ “[...] a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão de ser em geral: *ser é compreendido e concebido a partir do tempo*. Quando a temporalidade funciona como tal condição, nós a denominamos temporalidade. [...]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 399).

Além de afirmar que *Ser e tempo* alcançou a possibilidade de tematização da *temporalidade* como horizonte investigativo da Ontologia Fundamental, também diz, claramente, que a *temporalidade* do *Dasein* é diferente da *temporalidade* do Ser.⁶⁰ Outrossim, diz que é a partir da analítica do *Dasein* que surge a temática própria à investigação do sentido do Ser e que a existência faz parte do horizonte temporal cuja *temporalidade* se apresenta como a fundamentadora da compreensão de Ser que é inerente ao *Dasein*.

Já em *Sobre a essência da Verdade*, Heidegger diz que a questão sobre a verdade do Ser, em *Ser e tempo*, fica, propositalmente, sem desenvolvimento. Diz também que, mesmo aparentemente se movendo no caminho da metafísica, a obra consegue nos conduzir da concepção da verdade como adequação até a verdade como liberdade ek-sistente, que é a compreensão da verdade do Ser como abertura. Reforça ainda que, apesar da restrição com a qual tratou certos conceitos em *Ser e tempo*, os quais foram desenvolvidos nos textos posteriores ao ano de 1927, o tratado oferece uma revolução em sua investigação, algo que já pertence à superação da metafísica. Como elemento dessa revolução está o abandono da concepção do homem como subjetividade, algo indispensável para o pensamento que está por vir, o qual não se experimenta pela representação conceitual, mas sim, por meio de uma originária relação do homem com o Ser:

A questão decisiva (*Ser e tempo*, 1927) do sentido, quer dizer (*Ser e tempo*, p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância –, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e

⁶⁰ “[...] A todos os modos do ser é então reconhecida uma Temporalidade (*Temporalität*) que podemos a partir de agora caracterizar como “horizontal”, no sentido em que são compreendidos no horizonte do tempo, ao passo que ao *Dasein* que compreende o ser é atribuída uma temporalidade (*Zeitlichkeit*) que não se pode, como é óbvio, compreender como uma pura *intratemporalidade*, mas que se distingue todavia da Temporalidade horizontal do ser pelo seu carácter ekstático [...]” (DASTUR, 1990, p. 48).

conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser. (HEIDEGGER. 1983e, p. 145).

A analítica existencial do *Dasein*, portanto, revela que o homem tem a possibilidade de adentrar em seu *ser-aí* e, assim, compreendendo-se por referência ao tempo, tem a chance de consolidar a revolução da investigação sobre o fundamento da verdade do Ser. Assim, sendo o que é destinado a ser, o homem põe de lado a ilusão do *eu* dominador, e abre caminho para o novo pensar.⁶¹ Pensar a partir do *ser-aí*, portanto, não significa pensar a partir da subjetividade, mas sim, significa pensar a partir do tempo. *Dasein* é *ek-sistencia*, pura abertura e possibilidade de ser, e só se compreende assim, pois se compreende como temporalização.

Por isso, quando Heidegger diz que se deve preparar o homem para a aproximação da verdade do Ser, está a dizer que o homem deve se entender como tempo.⁶² Na analítica do *Dasein*, vimos que, de fato, tanto o seu modo de ser próprio, quanto o seu modo de ser impróprio, se referem à temporalização do tempo, seja ele o autêntico, ou o inautêntico. A partir disso, podemos perceber que, de maneira geral, toda a riqueza da analítica parte do pressuposto, ou da pré-compreensão, de que o tempo é o sentido do Ser. Esse é o fundamento que permite o entendimento que o tempo em sua temporalização no modo da temporalidade é o sentido de toda a existência. Não se atentar a isso, em *Ser e tempo*, é permanecer no esquecimento do Ser:

O prefácio de *Ser e Tempo*, na primeira página do tratado, encerra com as frases: “A elaboração concreta da questão do sentido do ‘ser’ é o objeto do presente trabalho. Seu fim provisório é fornecer uma interpretação do tempo como horizonte de toda compreensão possível do ser”.

A filosofia não podia trazer facilmente uma prova mais clara para o poder do esquecimento do ser em que toda ela se afundou – esquecimento que, entretanto, se tornou e permaneceu o desafio herdado pelo pensamento de *Ser e Tempo* – do que a sonâmbula segurança com que ela passou por alto a autêntica e única questão de *Ser e Tempo*. É por isso que também não se trata

⁶¹ “[...] O ser-aí humano não pode mais ser pensado como um ser privativo, apesar de ele decair na morte e ser limitado em seu “aí”, ou seja, em seu pensamento pelo sono e pela morte. Ele é muito mais um projeto jogado antecipativamente a si mesmo, ser como tempo. (GADAMER, 2012, p. 117).

⁶² “A recapitulação da Analítica existencial preparatória indica no tempo o sentido do cuidado, i. e., o último fundamento de sua inteligibilidade ontológica. O cuidado deve ser entendido como temporização do tempo. O eis-aí-ser é, no fundo, tempo. Ele é propriamente ou não de acordo com a maneira como ele compreende o seu tempo, i. e., a si mesmo, ao seu ser.

Mas se o eis-aí-ser é o “eis-aí” do ser, i. e., o lugar da sua patência e verdade, segue-se que o tempo constitui o horizonte a compreensão do ser. Em outras palavras: o sentido do ser é tempórico (“temporal”). De acordo com o tipo de temporalidade, em função da qual o ser é projetado no compreender, altera-se o sentido de ser e assim toda a interpretação do ente.” (MACDOWELL, 1970, p. 223).

de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser. (HEIDEGGER, 1983d, 61).

Retomando. A elaboração da questão do Ser é a meta, cujo fim provisório é a interpretação do tempo como horizonte de compreensão de Ser. De fato, *Ser e tempo* fornece a interpretação do tempo como temporalização e, com isso, também possibilita a tematização da investigação concernente à Ontologia Fundamental, pois, se o tempo é o sentido do Ser, a compreensão da verdade do Ser depende da compreensão do tempo e, por sua vez, a compreensão do tempo depende da sua relação com o Ser. Desse modo, nossa interpretação visa pontuar que, não obstante se tratar de uma obra inacabada, não podemos negligenciar que o previsto por Heidegger em *Ser e tempo*, quanto ao seu fim provisório, que evidenciou o tempo como horizonte para a compreensão da verdade Ser, foi alcançado.

Outrossim, a partir da última citação, gostaríamos de ressaltar o seguinte. Assim como dito que *Ser e tempo* representa um abandono do Ser, consequência da retração que lhe é característica, algo que, de certa maneira, aliena a responsabilidade pela interpretação equivocada por parte do leitor, o mesmo pode ser depreendido sobre a origem da metafísica. Isto é, a metafísica não advém de um equívoco do homem. Ela é o modo epocal que representa a manifestação do Ser por meio do esquecimento da sua verdade originária. Se a metafísica não tivesse, por assim dizer, “algo do Ser”, não seria possível, seguindo seu fio condutor, retomar o caminho originário do sentido do Ser. Por isso, o projeto de superação da metafísica não visa colocá-la em demérito para, em contrapartida, apresentar uma nova proposta. A superação está no esforço para se pensar o originário, é a decisão em responder ao chamamento do Ser, o qual convida o homem para o acontecimento do novo início do pensamento.

Contudo, seja pela complexidade em se pensar a manifestação do Ser, seja pela forma com que Heidegger expos sua proposta, *Ser e tempo* também pode ser considerado um fracasso. Em grande medida, podemos perceber que os que assim o pensam fazem suas críticas a partir de um pensamento pautado na tradição. Ou seja, estão apegados ao pensar metafísico que se limita a entender e considerar somente o que esteja sob a regência dos princípios lógicos, que concebem a filosofia como sistema desenvolvido por determinações objetivantes, cujo conceito de verdade estaria a serviço da relação entre sujeito e objeto, como elo de ligação e adequação da coisa ao intelecto.

Grondin nos lembra daqueles que dizem que o conceito de verdade heideggeriano é vazio e sem pertinência filosófica; que, de certo modo, o propósito da Ontologia Fundamental era substituir a ontologia antiga, como se Heidegger visasse estabelecer uma ciência clara que evidenciasse, sistematicamente, a ligação do sentido Ser com a variedade dos entes:

[...] No entanto, estes foram os mais brandos! Devemos mencionar os mais maliciosos e os mais polêmicos? Com certeza, pensamos em Adorno que não cansou de estigmatizar, em panfletos virulentos e grosseiros, o jargão da questão do ser: fútil questão cripto-mística que traiu uma fuga face a realidade social e que não teria meditado o suficiente sobre os ensinamentos de Hegel, segundo o qual equivale o ser ao completo vazio e à ausência do pensamento... Ernst Tugendhat, ex-aluno de Heidegger, conhecido por seu repúdio ao conceito heideggeriano de verdade, fez uso da filosofia analítica para decretar que a questão do ser não tem nenhum objeto e, em todo caso, permanece sem uma real pertinência filosófica. (2004, p. 3, *tradução nossa*).

Somam-se a esses, os que tomam a errância como sendo resultado da limitação da compreensão finita do *Dasein*, como se a proposta heideggeriana para a compreensão de Ser estivesse pautada na distinção presente na História da Filosofia entre o intelecto finito e infinito. Isto é, entendem como se Heidegger concebesse o *Dasein* como possuidor de um intelecto finito, que somente o faz entender o aspecto fenomenal dos entes, ao passo que o Ser em geral seria algo como uma coisa em si, o *noumeno*, que só poderia ser compreendido por um intelecto infinito.

Assim, se o *Dasein* é sempre, na sua compreensão, marcado por uma essencial finitude, se toda a compreensão do *Dasein* é sempre imediatamente limitada e finita enquanto compreensão já sempre disposta numa ou noutra situação, o projecto de construir uma ontologia fenomenológica fundamental, uma ontologia capaz de constituir uma compreensão do ser que o mostrasse explícita e claramente tanto na sua diferença em relação ao ente como na sua articulação com as várias regiões óticas, e capaz também de destruir a ontologia tradicional, não pode deixar de aparecer como uma espécie de *hybris*, exigindo uma tarefa que supera as possibilidades de qualquer ente que participe da essência do *Dasein*. O *Dasein* não pode escapar à sua constituição essencialmente finita. Existir como *Dasein* significa justamente cumprir a sua finitude. E, neste sentido, compreender como *Dasein* significa já sempre errar. (FRANCO, 2008, p. 14).

Ainda sob a perspectiva da tradição metafísica, vemos interpretações como se Heidegger tivesse a intenção de *colher* o sentido do Ser em geral do sentido do Ser do *Dasein*, ao modo de uma abstração, ou de um antropomorfismo ingênuo, como se o filósofo estivesse num delírio em busca de um caminho que religasse o homem à compreensão de algo elevado, como se o Ser em geral fosse equivalente ao ente supremo.

O verdadeiro resultado de *Sein und Zeit* foi o fracasso da Ontologia fundamental como Analítica existencial. Heidegger teve de constatar, em seguida, que o sentido de ser não pode ser determinado a partir de uma análise do ser do eis-aí-ser.[...] a sua tentativa de elaborar a questão do ser através da análise ontológica do eis-aí-ser, como compreensão do ser, teve de ser interrompida, justamente porque nenhum caminho conduzia do eis-aí-ser ao ser [...]. (MACDOWELL, 1970, p.233).

O que torna esses julgamentos ainda mais difíceis de serem aceitos, uma vez que o propósito de Heidegger é justamente o contrário do que fora feito a partir da História da Filosofia, é o fato de Heidegger não somente “explicar” a razão do “fracasso”, mas também, indicar que o resultado da obra projeta a continuidade da investigação da Ontologia Fundamental. Por exemplo, em *O acontecimento apropriativo*, Heidegger, mais uma vez, fala do caráter provisório da obra e da necessidade de pensar a essência do fundamento, lá, tratado sob o título da Ontologia Fundamental:

Enrijece-se ainda sob as formas da “ontologia” e da “antropologia”. Acha-se que *Ser e tempo* tem algo em comum com as duas; explica-se, contudo, ao mesmo tempo, que se trataria de uma “ontologia” insuficiente e de uma “antropologia” unilateral. Seria importante que as pessoas se dispusessem a tentar refletir sobre o fato de que não se “faz” aí nem “ontologia” nem “antropologia”, sobre o fato de que “ontologia fundamental” não significa outra coisa senão ir ao fundamento da ontologia e, com isso, ao mesmo tempo, escapar da antropologia.

Se as pessoas ao menos se dispusessem algum dia a tentar fazer o simples, pensar aquilo que aí é pensado, a verdade do ser, ou mesmo apenas o caminho para esse pensamento!

Se as pessoas pudessem algum dia se mostrar tão cautelosas a ponto de se satisfazer com o caráter provisório desse pensamento, ao invés de ascender, para além de todas as medidas, a requisições, que ele não coloca, nem pode colocar!

Se as pessoas se dispusessem a se entregar por um instante à essência do fundamento, que é aqui pensado. (HEIDEGGER, 2013a, p. 116).

Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger diz da opinião sobre o fracasso de *Ser e tempo*. Para ele, há uma elementar diferença entre as interpretações sobre o fracasso e o que, realmente, ele indica no contexto da Ontologia Fundamental:

Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e tempo*, o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão. Todavia, enquanto a Filosofia apenas se ocupa em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela certamente está livre do perigo de um dia romper-se na dureza de sua questão. Por esta razão o “filosofar” sobre o fracasso está separado, por um abismo, de um pensar que realmente fracassa. [...] Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir chegar a esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada que o devido

silêncio. Contudo, quem de nós, contemporâneos, quereria pretender que suas tentativas de pensar estejam familiarizadas na senda do silêncio? Quando muito, nosso pensar poderia talvez apontar para a verdade do ser como o que deve ser pensado. Assim, mais que de outra maneira, ela estaria livre do simples pressentimento e do opinar entregue à tarefa da escrita, que se tornou rara. As coisas que têm alguma consistência ainda chegam a tempo por mais tarde que seja, mesmo que não se destinem para a eternidade.

Se o âmbito da verdade do ser é um beco sem saída ou o livre espaço em que a liberdade reserva sua essência, isto poderá decidir e julgar todo aquele que tentou, por seu próprio esforço, trilhar o caminho indicado, ou, o que ainda é melhor, abrir um caminho melhor, o que significa uma via mais adequada à questão. [...] (1983f, p. 164).

As opiniões filosóficas sobre o fracasso atrapalham a tarefa de pensarmos a questão sobre a verdade do Ser. As reflexões sobre as causas que fizeram Heidegger fracassar em seu projeto, os possíveis erros de método, ou da impossibilidade de o homem pensar algo que está para além de sua limitação intelectual, fazem com que o pensamento fracasse na busca pela verdade do Ser. Em contrapartida, antes do falatório que obstrui o propósito, Heidegger indica o silêncio como a espera prudente para que a verdade do Ser habite à linguagem.

Se a verdade do Ser é uma tarefa impossível, isso deve ser dito por quem trilhou o caminho proposto, diz Heidegger nas últimas linhas da citação. Esse caminho, como diz Macdowell, faz parte do gênio próprio de Heidegger que consiste “[...] *em pôr a descoberto as raízes de qualquer interpretação das coisas. Em vez de progredir na sua explicação, toca-lhe recuar, descer ao fundo sem fundo do pensar e do ser.*[...]” (1970, p. 116).

De fato, na direção do originário do pensamento, o itinerário ontológico heideggeriano se mostra como incomum, uma vez que progride retrocedendo. Apesar de sua caracterização ser denominada como “viragem” (*Kehre*), palavra que pode induzir o entendimento de mudança drástica no percurso, a inflexão identificada em seu pensamento, posteriormente a *Ser e tempo*, como observa Dubois, já fora prevista em 1928:

Inacabamento não é fracasso, nem impasse, e a “virada” em questão deve também ser compreendida como um ziguezague e vereda de montanha, onde a direção só se inverte para melhor chegar ao cume, numa adaptação ao terreno. O pensamento de Heidegger, após ter de certo modo percorrido em todos os sentidos o terreno da questão de *Ser e tempo*, nos cursos do fim dos anos 1920, efetuou uma “virada” decisiva, encontrou de certo modo o meio de manter sua promessa. “*Kehre*”, virada, é assim que Heidegger denominará o movimento mais profundo de seu pensamento, que o leva de *Ser e tempo* a seu trabalho posterior: o pensamento da *Ereignis*. [...] desde o curso de 1928, *Os fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger, num apêndice do curso que descreve a idéia e a função da ontologia fundamental,

compreendendo-a na unidade de seus dois momentos, a interpretação do Dasein como temporalidade e o desenvolvimento da problemática temporal do ser, reservava um terceiro momento para realizar uma virada [...] A questão do sentido do ser, ao se separar do pensamento herdado, aí encontra sua própria língua, transformando-se no pensamento da *Ereignis* [...] Compreender o que a virada de Heidegger quer dizer é seguir o caminho que vai do ser à *Ereignis*. (DUBOIS, 2004, pp. 100,101).

Deste modo, entendendo que o caminho de pensamento heideggeriano vai do Ser ao *Ereignis*, na próxima seção, continuaremos na trilha sinuosa de sua investigação ontológica que, após a viragem, caracteriza o Heidegger tardio. Com isso, entenderemos um pouco mais que a Ontologia Fundamental, em última instância, instaura uma nova relação do homem com a linguagem.

3.2 *O fim do diálogo com a metafísica e o Ereignis*

Em *Contribuições à filosofia*, podemos ver que a Ontologia Fundamental, ao mesmo tempo que faz uso da metafísica ao fixar a pergunta pelo ser do ente, também a supera, na medida em que, ao perguntar pela verdade do Ser por ele mesmo, toma o tempo como o horizonte de compreensão:

A fixação significa: perguntar sobre o ser do ente. A superação, porém: perguntar antes de tudo sobre a *verdade* do seer, sobre aquilo que nunca se tornou questão e nunca pode se tornar questão na metafísica.

Esse duplo caráter transitório, que toma a “metafísica” ao mesmo tempo de maneira mais originária e, com isso, a supera, é inteiramente a caracterização da “ontologia fundamental”, isto é, de *Ser e tempo*.

Esse título é estabelecido a partir de um claro saber em torno da tarefa: não mais ente e entidade, mas ser; não mais “pensar”, mas “tempo”; não mais *pensar* antes de tudo, mas o seer. “Tempo” como a denominação da “verdade” do ser e tudo isso como tarefa, como “*a caminho*”; não como doutrina e dogmática. (HEIDEGGER, 2015b, p. 179).

Assim como vimos no capítulo I deste trabalho, na Introdução do texto *O que é a metafísica?*, aqui, em *Contribuições*, podemos ver, mais uma vez, Heidegger falar da verdade do seer e não do Ser. Seer é a forma com que Marcos Casanova traduz o alemão *Seyn*. Por ser um antigo modo de escrita alemão, usado até o fim do século XIX, Casanova o traduziu pelo nosso modo arcaico de grafar o verbo ser: seer. Como se sabe, não se trata de um preciosismo linguístico vazio. Heidegger assim o faz com o intuito de reforçar que a questão é “do Ser por ele mesmo”, e não mais aquela restrita à entidade, como o ser do

ente.⁶³ Essa intenção é explícita por Heidegger em *O acontecimento apropriativo*, na página 421 (2013a), onde diz que o termo *Sein* é usado para “[...] *indicar que o ser aqui não é mais pensado metafisicamente.*” O Ser deve ser pensado a partir de sua verdade originária. (HEIDEGGER, 2013a, p. 179).

Seja como for, a verdade originária do seer, ou do Ser por ele mesmo, *grosso modo*, em *Contribuições*, é o tempo. No entanto, devemos nos atentar para o seguinte. Na introdução de 1949 ao texto *Que é Metafísica?* Heidegger diz que: “[...] *em Ser e Tempo ‘ser’ não é outra coisa que ‘tempo’, na medida em que ‘tempo’ é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (Wesende) do ser e assim o próprio ser. [...].*” (1983d, p. 60). Tempo é o pré-nome da verdade que é o acontecimento do próprio Ser. Isto nos levar a crer que o tempo, somente por si, não seria “a verdade” do Ser. Para haver a verdade do Ser, por assim dizer, em sua totalidade, é necessário o acontecer do Ser. Veremos que essa compreensão da verdade como junção entre tempo e Ser terá lugar na palavra *Ereignis*. O *Ereignis* tem a ver com o que fora retido por Heidegger em *Ser e tempo*. E é sobre isso que iremos tratar agora.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger deixa claro que a dificuldade de se compreender o tratado de 1927 se deu por ele ter retido a terceira seção, *Tempo e ser*, uma vez que a linguagem metafísica não fora suficiente para o acompanhamento do outro pensar:

[...] Se se compreende o “projeto” nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa, então se o toma como a produção da subjetividade e não se pensa como a “compreensão do ser”, no âmbito da “analítica existencial” do “ser-nomundo”, unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ec-stática com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retirada, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta

⁶³ “O termo “seer” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger a partir da década de 1930 para diferenciar a questão metafísica acerca do *ser* como pergunta sobre o ser do ente na totalidade do pensamento interessado em colocar pela primeira vez a verdade do próprio ser em questão. Enquanto a metafísica compreender o ser como ente supremo (*óntos ón*) e como o fundamento último da realidade, o pensado voltado para a possibilidade de um outro início do pensar aquiescer radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização e procura acompanhar o ser em seus acontecimentos históricos. Para marcar mais diretamente essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo arcaico de escrita do verbo ser em alemão (*Sein*), um modo de escrita que ainda era usual em autores como Fichte, Schelling e Hegel. Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Sein*”. Nós traduzimos esses termos por “ser” e “seer” em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras “e”. [...]”. (HEIDEGGER, 2013a, pp. 2, 3.). Confirma, também, GAMADER, 2012, p. 69, nota de rodapé nº 30.

viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. (1983f, p. 156).

Com a reviravolta tudo se transforma,⁶⁴ mesmo que não haja mudança de objetivo do pensamento exposto em *Ser e tempo*.⁶⁵ Essa transformação tem a ver com a retenção da terceira seção que foi a causa da dificuldade da compreensão da verdade do Ser como *clareira*. Porém, como Heidegger mesmo diz, esta retenção não impede *Ser e tempo* de expor um pensamento que já apresenta a superação do modo de compreensão de Ser pautado na subjetividade e em sua representação.

No tocante à representação, como vimos, a terceira seção foi impossibilitada pela linguagem metafísica, que se mostrou insuficiente e inadequada ao desenvolvimento da compreensão da verdade do Ser, dando, assim, testemunho do Seu esquecimento. O esquecimento do Ser é a consequência do Seu próprio abandono, uma vez que, em toda manifestação, o Ser também é o que se retrai. O outro pensar, oriundo da compreensão da verdade do Ser e de sua essência controversa que se desvela velando-se, instaura um alargamento do conceito de verdade para que a linguagem adequada ao Ser apareça. É neste sentido que se instaura a viravolta do pensamento. A verdade do Ser está no ser da verdade, na abertura-clareira (*alétheia*), onde se dá a essencialização do Ser em seu velar iluminador. O ser da verdade revela sua essência libertadora, condição prévia para que o Ser se mostre em sua liberdade:

[...] A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*. [...] A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser (*Seyn*). Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originalmente à

⁶⁴ “[...] No conceito ‘viragem’ reside o seguinte: é o caminho que conduz o pensamento e que leva à sua viragem. O caminho se inverte, o caminho em que se prossegue para alcançar a meta propriamente dita da altura. Não é forçado quando eu, com base nessas reflexões que também estavam sem dúvida alguma totalmente vivas na terminologia heideggeriana, chego à intelecção de que a viragem heideggeriana é em verdade um retorno. [...] Não quero contestar com isso o fato de o próprio Heidegger utilizar a expressão ‘a viragem’ em um sentido múltiplo. Só devemos tomar cuidado para não sermos desviados, contra a própria intenção heideggeriana, para um nominalismo falso, como se dispuséssemos de conceitos diversos de “viragem”. Com certeza, precisamente em vista disso, Heidegger pôde ressaltar com frequência que a viragem significava uma inversão da direção. Em verdade, porém, Heidegger nunca buscou dizer com isso senão uma coisa: aquilo que acontece com alguém quando esse alguém segue o próprio caminho de seu pensamento e faz experiência de que o caminho se vira. Já em 1930, depois de seu começo em Freiburg, Heidegger me escreveu: ‘Tudo está se transformando’.” (GADAMER, 2012, pp. 85, 86).

⁶⁵ “[...] A fenomenologia e a verdade, como vêm analisados em *Ser e Tempo*, são determinantes de toda a analítica existencial e lançam as bases para toda reflexão posterior. Disso podemos deduzir que a *aletheia*, já em *Ser e Tempo*, abre sua presença única e decisiva para toda interrogação pelo sentido do ser, presença que assume toda a sua intensidade após a viravolta.” (STEIN, 2001, p. 92).

luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia*. (HEIDEGGER, 1983e, p. 145).

É desta maneira que a verdade é indicada como a palavra da viravolta do pensamento da História do Ser. Com ela, a História se mostra como o destino do Ser. A História dos conceitos do Ser, com a destruição estabelecida por Heidegger, passou a ser entendida (transformada) pela perspectiva da retração do Ser. Ou seja, as determinações epocais nas quais o Ser se velou nos conceitos, por exemplo, como *ousia*, *idea*, *ente supremo*, *entidade* etc., fazem parte do modo como o Ser se temporalizou, permitindo, por seu recolhimento, o surgir da História da Ontologia. A superação da metafísica tornou possível a compreensão da História da Filosofia a partir do âmbito radical da verdade do Ser e, pela perspectiva do esquecimento, permitiu transformá-la em História do destino do Ser:

História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem causal nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como presença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.

Somente o desfazer destes encobrimentos – é isto que quer dizer a “destruição” – garante ao pensamento um lance de olhos provisório (pre-cursor) àquilo que então se desvela como destino-do-ser. Pelo fato de em toda parte representar-se o destino-do-ser somente como história e esta como uma sucessão de acontecimentos, procura-se em vão interpretar um tal acontecer a partir daquilo que, em *Ser e Tempo*, é dito sobre a historicidade do ser-aí (e não do ser). Pelo contrário, o único caminho possível permanece o já pensar previamente, a partir de *Ser e Tempo*, o pensamento posterior que trata do destino-do-ser, isto é, pensar em sua radicalidade aquilo que em *Ser e Tempo* é exposto sobre a destruição da doutrina ontológica do ser do ente. (HEIDEGGER, 1983g, pp. 261, 262).

Com o desencobrimento conceitual do Ser e com a crítica ao modo metafísico de representação, Heidegger se coloca em uma difícil tarefa. Ao indicar, dizendo em outras palavras, que o Ser é mais do que um conceito, ele se compromete com uma linguagem que busca dizer mais do que a linguagem conceitual. Com efeito, a partir dos anos 30, é possível perceber um maior destaque no tema da relação entre homem, Ser e linguagem. E assim, chegaremos ao entendimento de que o papel da linguagem, no outro início do pensamento, é o de proteção do Ser.

Apesar desta tarefa estar explícita nos textos posteriores ao ano de 1927, Heidegger afirma que, em *Ser e tempo*, quando se apresenta o cuidado como o modo autêntico com o qual o *Dasein* trata verdadeiramente sua existência, ele tem em mente a proteção da verdade do Ser:

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem, porém, permanece a questão se encontra o bem-disposto de sua essência, que corresponde a este destino; pois, de acordo com ele, tem o homem, enquanto o ec-sistente, que vigiar e proteger a verdade do ser. O homem é pastor do ser. É somente nesta direção que pensa *Ser e Tempo*, quando é experimentada a existência ec-stática como “o cuidado” (vide §44^a, p. 226 ss). (HEIDEGGER, 1983f, p. 158).

Por isso, quando em *Ser e tempo* o cuidado é apresentado como o modo autêntico no qual o *Dasein* trata de sua existência, entendemos que Heidegger está a preparar a compreensão do leitor, como quem pavimenta o caminho, visando facilitar o entendimento de que o destino do *Dasein* se dará como o protetor da verdade do Ser.

No âmbito metafísico, ao contrário da relação protetora da verdade do Ser, o homem, ao se entender como a subjetividade que ativamente representa, visa dominar o Ser pela categoria, pelo conceito, como forma de determinação e de delimitação do Ser. A concepção do conhecimento como domínio desconsidera o manifestar próprio e livre do Ser na clareira. Esse, por abarcar a compreensão de sua retração como aquilo que escapa à representação, não o determinada conceitualmente. Neste sentido vemos Heidegger dizer:

A Metafísica, porém, somente conhece a clareira do ser, ou desde o olhar que nos lança aquilo que se apresenta no “aspecto” (*idéia*), ou criticamente, como o visado da perspectiva de representar categorial por parte da subjetividade. Isto significa: a verdade do ser como a clareira mesma permanece oculta para a Metafísica. Este velamento, porém, não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro da sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado. [...] (HEIDEGGER, 1983f, p. 158).

O viés da subjetividade ganha relevância pelo fato do homem sempre se ater primeiro ao ente, mesmo que o Ser o mais próximo dele esteja.⁶⁶ Por isso, Heidegger toma o caminho provisório da analítica existencial do *Dasein* como caminho para o entendimento do Ser. Conhecendo propriamente o seu modo de ser, o homem tem a

⁶⁶ “[...] O ser é mais amplo que todo ente e é, contudo, mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte uma máquina, seja isto um anjo, ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. [...]” (HEIDEGGER, 1983f, p. 158).

chance de se deparar com a investigação condutora originária da compreensão da verdade do Ser. Assim, entendendo-a amplamente como clareira, tem a oportunidade de transcender a subjetividade.⁶⁷

É no contexto dessa transcendência que se encontra a exigência de uma linguagem não determinante e não metafísica. E é partir da experiência da relação do homem com o Ser em sua verdade, algo que, para nós pode soar como uma nova experiência, mas que, para Heidegger, é o que constitui nossa humanidade (*humanitas*), que estava encoberta pela concepção metafísica do animal racional, que a linguagem é entendida. Ao ouvir silenciosamente o Ser convocá-lo à simplicidade do dizer, e ao atender a esse chamado, o homem passa a habitar à linguagem. Por mais que este assunto tenha ganhado notoriedade, por assim dizer, com o Heidegger tardio, a busca pela simplicidade do dizer já se fazia presente em *Ser e tempo*:

A única coisa que o pensar que, pela primeira vez, procura expressar-se em *Ser e Tempo* gostaria de alcançar é algo simples. Como tal o ser permanece misteriosamente a singela proximidade de um imperar que não se impõe à força. Esta proximidade desdobra seu ser como a própria linguagem. Mas a linguagem não é apenas linguagem, no sentido em que a concebemos, quanto muito, como a unidade de fonema (grafema), melodia e ritmo e significação (sentido). [...] Pensamos comumente a linguagem a partir da correspondência à essência do homem, na medida em que esta é apresentada como *animal rationale*, isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito. Todavia, assim como na *humanitas* do *homo animalis* a ec-sistência permanece oculta e, através dela, a relação da verdade do ser com o homem, assim encobre a interpretação metafísico-animal da linguagem sua essência ontológico-historial. De acordo com ela, é a linguagem a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser a isto, enquanto tal correspondência, o que quer dizer, como habitação da essência do homem.

O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ec-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a. (HEIDEGGER, 1983f, p. 159).

Ser e tempo é uma obra sobre a importância da linguagem na relação entre o Ser e o homem. Passagens como a que se segue, por exemplo, testificam o cuidado da linguagem na obra. O modo com o qual Heidegger trata a verdade do Ser na expressão

⁶⁷ “O esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da ‘decaída’ nomeada em *Ser e Tempo*. A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida sob o ponto de vista da ‘filosofia moral’ e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o ser no seio da referência do ser à essência do homem. Por conseguinte, as expressões preparatórias ‘autenticidade’ e ‘inautenticidade’, usadas como prelúdio, não significam uma distinção moral-existencialista, nem ‘antropológica’, mas a relação ‘ec-stática’ do ser humano com a verdade do ser que é a primeira a ter que ser pensada, porque até agora oculta para a Filosofia. Mas esta relação é como é, não em razão da ec-sistência, mas a essência da ec-sistência é existencial ec-staticamente a partir da essência da verdade do ser.” (HEIDEGGER, 1983f, p. 159).

“dá-se” tem a intenção de proteger o impensado na linguagem, permitindo, assim como fizeram os pensadores essenciais, o desenrolar do destino do Ser:

[...] pensando a partir de *Ser e Tempo*, dever-se-ia dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Mas de onde vem e o que é *le plan*? *L'Être et le plan* são o mesmo. Em *Ser e Tempo*, vem dito intencionalmente e com cuidado (p.212); *il y a l'Être*: “dá-se” o ser. [...] Porque o ser está ainda impensado diz-se também, em *Ser e Tempo*, do ser: dá-se”. [...] Este “dá-se” impera como o destino do ser, cuja história se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais. É por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, historial. [...] (HEIDEGGER, 1983f, pp. 159, 160).

No *dá-se* temos os últimos passos no caminho em que o tempo, como pré-nome da verdade do Ser, até então, nos tem guiado. Talvez Heidegger classifique o tempo como pré-nome, pois entre tempo e Ser não há uma sobreposição do tempo como o que dá o sentido ao Ser, mas antes, há uma interdependência entre ambos. Tempo e ser, juntos, se doam na determinação do ente e, tomados numa pura relação recíproca, são determinados um pelo o outro, numa condição, por assim dizer, especial. Com isso, vemos Heidegger dizer na preleção *Tempo e Ser*:

O que está no tempo e dessa maneira é determinado pelo tempo chama-se temporal. [...].
Ser não é coisa, por conseguinte, nada de temporal. Não obstante, é determinado como pre-sença através do tempo.
Tempo não é coisa, por conseguinte, nada de entitativo; mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada de temporal como o é o ente no tempo.
Ser e tempo determinam-se mutuamente; de tal maneira, contudo, que aquele – o ser – não pode ser abordado como temporal, nem este – o tempo – como entitativo. [...]” (HEIDEGGER, 1983g, p. 258).

Sem a relação com o ente, tanto o Ser, quanto o tempo, permanecem, *grosso modo*, tão soltos, que a compreensão de um se apoia na do outro. Sentimo-nos, assim, numa absurda circularidade, numa movimentação vazia. Por isso, o que nos resta, enquanto linguagem, é a expressão *dá-se*:

Ser – uma questão, mas nada de entitativo.
Tempo – uma questão, mas nada de temporal.
Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso da linguagem. Em vez de “ele é”, dizemos “dá-se”. [...] O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer, de acordo com o que foi até agora apresentado, a partir da maneira como o ser se dá.
No começo do desvelamento do ser, é realmente pensado ser, *einai, eón*, mas não o “dá-Se”. [...] (HEIDEGGER, 1983g, pp. 259; 261).

O pensamento que alcança o vazio do “dá-se” é aquele resultante da superação da metafísica, que retirou a verdade do Ser das camadas conceituais que a encobria. Esse é, em partes, o projeto da destruição ontológica da compreensão da verdade do ser como entidade, que radicalizando-se desde *Ser e tempo*, se concretizou pela força do tempo como pré-nome da verdade do Ser.

Com efeito, o tempo, como nome provisório para a verdade do Ser, que diz da relação doadora de sentido presente entre tempo e Ser, conduz à palavra *Ereignis*. Diz Heidegger (1983g, p. 267): “[...] *Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos: das Ereignis (acontecimento-apropriação) [...]*”. Em última análise, o *Ereignis* poderá ser entendido como a palavra adequada à verdade do Ser.

De acordo com Casanova, o termo alemão *Ereignis* é comumente traduzido por *acontecimento, evento* ou *ocorrência*. No contexto heideggeriano, essa palavra possui uma característica técnica que indica um complexo âmbito onde se relacionam Ser e o homem. Mas na raiz da palavra *Ereignis*,⁶⁸ de certa forma, podemos entender que os termos *eigen* (próprio) e *äugen* (visualização) estão de acordo com a proposta de pensamento heideggeriano com relação ao dá-se do Ser e sua manifestação nos entes que são percebidos no aberto da essencialização do Ser e do homem.

Mas, com isso, poderíamos pensar que a palavra *Ereignis* seria mais uma tentativa, dentre várias presente na História da Filosofia, que busca atribuir um conceito mais refinado ao Ser. Até mesmo a passagem a seguir nos induz a essa conclusão:

Ser enquanto o *Ereignis* – outrora pensou a Filosofia o ser enquanto *idéia*, enquanto *enérgeia*, enquanto *actualitas*, enquanto vontade, sempre a partir do ente, e agora – poder-se-ia dizer – pensa o ser enquanto *Ereignis*. Assim compreendido, *Ereignis* significa uma explicação derivada do ser, a qual, caso apresente foros de legitimidade, representa a continuação da metafísica. O “enquanto” significa neste caso: *Ereignis* como uma espécie de ser, subordinado ao ser, que constitui o conceito central ainda retido. Pensemos, contudo, como foi tentado, ser no sentido de apresentar e presentificar, que se dão no destino, o qual, por sua vez, repousa no iluminador-velador alcançar do tempo autêntico, então o ser parte do acontecer apropriador. É dele que o dar e o seu dom recebem sua determinação. Nesse caso o ser seria uma espécie de *Ereignis* e não o *Ereignis* uma espécie de ser. (HEIDEGGER, 1983g, p. 269).

⁶⁸ “O termo alemão *Ereignis* é normalmente traduzido por “acontecimento”, “evento”, “ocorrência”. No contexto do pensamento heideggeriano, contudo, ele ganha uma conotação técnica. *Ereignis* designa aqui o acontecimento no interior do qual o ser e o ser-aí humano se articulam de tal modo, que o ser-aí humano conquista o seu próprio e o ser se revela em uma de suas determinações históricas. Heidegger joga nesse caso com a presença de *eigen* (próprio) e *äugen* (visualização) no étimo da palavra *Ereignis*. Em meio ao acontecimento apropriativo, o ser-aí se apropria de si mesmo na mesma medida em que se descerra para a abertura do campo de manifestação dos entes e vê.” (GADAMER, 2012, p. 20, *nota do tradutor n° 5*).

Talvez, uma leitura precipitada nos faria concluir que Heidegger estaria fazendo também uma metafísica, uma vez que apresenta o *Ereignis* como um novo nome para o Ser, assim como, por exemplo, a *ideia* ocupou seu lugar na história do pensamento filosófico. Porém, não devemos perder de vista que o *Ereignis* não é uma palavra determinante do Ser, mas antes, visa indicar uma situação de compreensão da comum pertença entre Ser e tempo em seu doar-se. Desta maneira, poderíamos pensar no *Ereignis* como sendo a própria verdade do Ser, uma vez que ele é a clareira que protege o mistério de Sua manifestação/retração. Ser e tempo acontecem e esse acontecimento é dado no *Ereignis*. Sendo assim, continua Heidegger a dizer:

[...] *Ereignis* não é conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. Pois, ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, mostra-se ele como o dom do destino de presença garantido pelo alcançar do tempo. O dom do apresentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no *Ereignis*. Na expressão: “Ser enquanto o *Ereignis*, o “enquanto” quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*. [...] (HEIDEGGER, 1983g, p. 269).

Ademais, sendo o homem não somente aquele que percebe esse acontecimento ao insistir na temporalidade como abertura para o entendimento do Ser por ele mesmo, mas também, por ser o que é a partir da autêntica relação com o Ser, ele pertence ao *Ereignis*:

Na medida em que ser e tempo só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*. (HEIDEGGER, 1983g, p. 270).

O *Ereignis* instaura a possibilidade de pensar o Ser sem o ente. Mas para que o dizer apropriado a essa relação se estabeleça, os esforços devem se direcionar a um único propósito. É neste sentido que a metafísica deve ser abandonada e, juntamente com ela, todo e qualquer empecilho da voz do Ser:

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma. Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele. Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer insuficiente. (HEIDEGGER, 1983g, p. 271).

Assim, a Ontologia Fundamental, ao tomar a questão pela verdade do Ser por ele mesmo, a qual implicaria na superação da metafísica, cumpriu o seu papel ao conduzir ao *Ereignis*. Neste sentido, não há mais razão em permanecer no diálogo com a metafísica, cabendo somente abandoná-la a si mesma. Como bem diz Zarader, quanto a isso, Heidegger já se encontra na margem impensada pela metafísica, em busca do novo pensar, o qual não guarda mais nenhuma relação com a ela:

[...] <<superação>> (e que talvez tivesse valido mais chamar abandono ou desprendimento) não designa a tentativa heideggeriana de <<dominar>> (*überwinden*) a metafísica, ou de <<ultrapassar>>. O que Heidegger tinha chamado, no decurso da sua caminhada, <<superação da metafísica>>, era uma superação em direção à margem impensada do texto metafísico, logo uma tentativa para reenviar esse texto a si próprio, a partir do seu limite enfim revelado. Em compensação, o pensamento que se manifesta para lá da história do ser *acabou* com a metafísica. *Ele já não está em debate com ela.* [...] Portanto, <<superou>> de facto a metafísica, *não apenas em direção à sua margem (impensada), mas em direção a um texto totalmente outro (ainda a pensar).* É neste sentido que ele se livrou dela. E é evidentemente esta libertação radical que visamos com o termo, indubitavelmente ambíguo, superação. [...] Isto é dizer, bastante claramente, que o debate está encerrado, que a tarefa, a partir de agora, é outra. (ZARADER, 1990, p. 343).

Contudo, como observa Capobianco, não devemos tratar a palavra *Ereignis* de um modo a supervalorizá-la no contexto do pensamento heideggeriano, ao ponto de perder de vista os problemas que ainda permanecem no pensamento do Ser. Entendemos que a palavra *Ereignis*, em última instância, é a palavra usada para nomear o acontecimento do Ser por ele mesmo, que é uma palavra intocada pela metafísica,⁶⁹ e que tem a força de abarcar, de modo geral, a questão do Ser, por meio da linguagem.⁷⁰

⁶⁹ De acordo com Capobianco (2010, pp. 35; 37), Heidegger compreendeu o *Ereignis* como apenas um outro nome para o Ser ele mesmo, algo como um nome intocado pela metafísica para nomear o Ser: “[...] From the beginning to the end of his lifetime of thinking, he was concerned with illuminating Being in an originary and fundamental sense, which along the way he properly named Beyng, Being itself, Being as such, Being as Being; but he also arrived at other names – resonant names like *Ereignis* and *Lichtung* – that brought the same matter for thought into view. [...]” (Ibidem, p. 37). Assim, “[...] Being and *Ereignis*: the Same. Or to be more exact, Being (Beyng, Being itself, Being as such, Being as Being) and *Ereignis*: the Same.” (Ibidem, p. 47).

⁷⁰ “Since the publication of Heidegger’s 1936–8 collection of reflections titled *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* in 1989, there has been a trend in Heidegger studies towards overstating the significance of the notion of *das Ereignis* in his thought. To be sure, Heidegger considered that his arrival at the name *Ereignis* was an important event in his thinking and that this particular word had a special power and nuance to make manifest *die Sache selbst*, the fundamental matter for thought. Even so, there is neither sufficient nor convincing textual evidence to maintain that he ever considered *Ereignis* as a *more* fundamental matter for thought than *das Sein* – that is, Being thought in an originary and fundamental way as the temporal-

3.3 *O outro início para o pensamento e a tarefa da linguagem*

Na viravolta (*Kehre*), o tempo e as temporalizações não ocupam o mesmo destaque da investigação como anteriormente. *Grosso modo*, no pensamento tardio de Heidegger, não vemos mais a investigação característica da Ontologia Fundamental nos mesmos moldes como estava presente em *Ser e tempo*. O tema que ganha maior relevância, no entanto, é o destino da existência do homem como guarda do Ser na clareira. A existência abordada em *Ser e tempo* passa, na viravolta, do cuidado para com a existência, para o cuidado com a verdade do Ser. Nessa mudança, o homem se volta para a sua mais própria essência: a do poeta.

[...] também se diz, à página 230 (*Ser e tempo*), que somente a partir do “sentido”, isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é. O ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser. [...] o projeto é essencialmente um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ec-existência do ser-aí como sua essência. Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser. Nesta proximidade, na clareira do “aí”, mora o homem como o ec-sistente [...] é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical [...] (HEIDEGGER, 1983f, p. 161).

Com o reencontro do homem com sua verdadeira essência, pode ser percebido que, juntamente com a superação da metafísica, se instaura também a superação da concepção metafísica do homem. Essa compreensão que é, de maneira geral, pautada na subjetividade que se autofundamenta, dá guarida à compreensão do mundo e da totalidade das coisas como sendo exclusividade da racionalidade. No pensamento do Heidegger tardio, o homem não é mais concebido como o detentor do conhecimento chancelado pela razão e pela subjetividade. Na abordagem heideggeriana, o homem passa a ser entendido como o humilde pastor que habita junto ao Ser, cujo ofício guarda a grandiosa tarefa de proteção da verdade do Ser. O guardião do Ser deve garantir a Sua liberdade, o que significa dizer que ele deve cultivá-lo em Sua pura e originária indeterminação. Assim, diz Heidegger:

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que é representado como o ser vivo racional. “Mais” não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então

spatial, finite and negated, unconcealing of beings (*das Seiende*) in their beingness (*die Seiendheit*) as made manifest meaningfully by *Dasein* in language. [...]” (CAPOBIANCO, 2010, p. 34).

experimental apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencialista. O “mais” significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. Aqui, porém, mostra-se o elemento enigmático: o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ec-sistente do ser, mais que o *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Neste “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. Ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. [...] (HEIDEGGER, 1983f, p. 163).

A guarda da verdade tem a ver com a questão da linguagem a qual, como afirmamos, é evidenciada em *Ser e tempo*. Na *Carta sobre o humanismo* Heidegger diz que a Ontologia Fundamental se caracteriza pelo esforço em trazer o pensamento para dentro da verdade do Ser, mas que pouca coisa conseguiu, desse pensamento, transformar em linguagem. Outrossim, ao mesmo tempo que diz que percebeu que a linguagem conceitual ali usada não poderia levar senão ao erro, também coloca, na conta do leitor, a culpa por não ter repensado, a partir desse empecilho, numa forma de superá-lo.

[...] a razão por que o pensamento, que com *Ser e Tempo* procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser, se caracterizava assim mesmo como *Ontologia Fundamental*. [...] O pensar que procura antecipar-se, pelo pensar, na verdade do ser, só consegue, na indigência de seu primeiro esforço, transformar em linguagem pouca coisa da dimensão absolutamente diferente. [...] Todavia, para tornar conhecida e compreensível esta tentativa do pensar, no seio da filosofia estabelecida, só foi possível, primeiro, falar desde o horizonte do estabelecido e recorrendo às expressões que lhe eram familiares. Entretanto, aprendi a ver que justamente estas expressões tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram re-pensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes. (HEIDEGGER, 1983f, p. 171).

Mas, apesar dos limites de *Ser e tempo*, essa obra, como dito em *O acontecimento apropriativo*, possibilitou os primeiros passos rumo ao entendimento da História do Ser (HEIDEGGER, 2013a, p. 189). Nessa História, *Ser e tempo* faz parte de um *pro-jeto*, que abre a compreensão do leitor para que possa participar da jornada e do destino do Ser. Sendo assim, a compreensão ontológica do seu *fracasso* deve ser entendida a partir do que representa o *Ereignis*, isto é, como a recusa do Ser cuja falência da palavra é, ela mesma, a palavra inicial.⁷¹

⁷¹ “O acontecimento apropriativo como o abater-se apropriativamente sobre a clareira e a recusa da fundação.

A recusa como fracasso (falência da palavra); esse fracasso (essa falência) é palavra inicial da *pretensão inicial*.” (HEIDEGGER, 2013a, p. 225).

Todavia, apesar dessa posição, o fato é que a questão sobre o fracasso de *Ser e tempo* continuará aberta. Mas isso não deve nos impedir de identificar a diferença entre o que é uma abordagem da obra, que enxerga o fracasso como resultado advindo de um empecilho formal, embebido em idiossincrasias,⁷² daquela abordagem que analisa e considera seu sentido filosófico, a partir do contexto do pensamento heideggeriano. Nessa perspectiva, o tratado não pode deixar de ser considerado como um importante marco no caminho de dedicação à verdade do Ser, sobretudo, ao evidenciar a importância da linguagem na tarefa de se alcançar o pensamento do Ser.

Quanto a isso, a dedicação do pensamento no *Ereignis* possibilita a experiência necessária ao homem para a compreensão da relação entre a linguagem e o Ser. O *Ereignis* representa a disposição aberta em que o *Dasein* rejeita a imediatez do mero representar e do mero dizer, permitindo, com isso, que o acontecimento apropriador tome posse livremente da poesia como expressão adequada.⁷³ Esse tema será tratado mais especificamente no próximo capítulo.

Porém, antes de lá chegarmos, temos que ter em mente o que salienta Zarader em *Heidegger e as palavras da origem*. *Ereignis* não é uma nova qualificação do Ser, mas uma palavra que dá a devida liberdade ao originário margeando o limite do dizível:

[...] Porque o que é decisivo no pensamento do *Ereignis*, é que ele não é de modo nenhum uma nova qualificação do ser, mas uma tentativa de acesso ao território original ao qual pertence o próprio ser [...]

Com efeito, o que é fundamentalmente o *Ereignis*? Digamos, antecipando, que nos parece ser o território último ao qual Heidegger chega no seu retrocesso para a origem. Melhor ainda: é a própria origem. [...] Se o *Ereignis* é origem, é porque é o que “dá” o tempo – e, por este facto, o que permite ao ser ser o que ele foi desde o começo da sua história, a saber, presença. [...] a palavra se está a partir de agora determinada, porque encontrou um sentido (ao mesmo tempo que o próprio ser encontrou o seu sítio), deixa de ser “digna de questão” e apaga-se em proveito da sua proveniência essencial, esse território primeiro da outorga a partir do qual tudo é concedido, mesmo o próprio ser. É por isso que Heidegger tem fundamento para dizer que o ser “se desvanece” no *Ereignis* – desvanece-se tanto enquanto questão como enquanto vocábulo.

A dificuldade do *Ereignis* (dificuldade real, e que de modo algum sonhamos negar), então, não provém tanto das “contradições” que seriam próprias do percurso heideggeriano como da dificuldade inerente a um pensamento da

⁷² “Não há resposta simples à questão de saber quando é que Heidegger se apercebeu do carácter paradoxal – finito e absoluto – do seu projecto. [...]

Seja como for, sobre o obstáculo da ontologia fundamental, mais uma vez, Heidegger permaneceu de uma surpreendente discrição. Por lhe repugnar reconhecer um fracasso? Talvez. Mais simplesmente, pensamos, porque o pensador vai à frente e deixa a outros a preocupação de descrever e confrontar as peripécias do seu caminhar. [...]” (TAMINIAUX, 1995, p. 16).

⁷³ “O acontecimento apropriador, no entanto, não tem como ser de maneira alguma re-presentado como uma “ocorrência dada” e como uma “novidade”. Sua verdade, isto é, a própria verdade, só se essencializa no abrigo enquanto arte, pensamento, poética, ato, exigindo, por isso, a insistência do ser-aí, que rejeita toda aparência de imediatez do mero re-presentar.” (HEIDEGGER, 2015b, p. 252).

origem. Porque a origem [...] é o limite absoluto: ponto limite do pensamento, porque irreduzível limite da língua. É certo que o pensador pode esforçar-se por propor uma “nova linguagem”, mas não pode renunciar ao conjunto dos vocábulos. [...] Mas quando um pensador chegou, ou pensou ter chegado, à região da origem [...] chegou, ao mesmo tempo, ao limite extremo do dizível. [...]. (ZARADER, 1990, pp. 173, 174).

Deste modo, a questão do Ser, a partir do originário, se dissolve juntamente com a linguagem, que alcança seu limite. Neste sentido, o *Ereignis* se apresenta como uma palavra possível, que tem a pretensão de suportar o indizível. Essa palavra do léxico heideggeriano pode ser encarada como o indicativo de uma língua ainda por vir:

[...] O que pode ser dito, escrito, ou mesmo comentado, é o percurso que conduz até à origem, o lento retrocesso em direção a esse ponto de fuga ideal. E o que pode ser pressentido, preparado, anunciado talvez, é a prospecção para lá da origem em direção a uma outra história e a uma língua ainda por vir. Mas a própria origem permanece não pronunciável. (ZARADER, 1990, p. 175).

Até aqui, entendemos que Heidegger, ao partir da questão do Ser do ente, a qual leva à investigação da verdade do Ser, tematiza o tempo como horizonte de sua investigação, chegando à compreensão do acontecimento gratuito do Ser no *Ereignis*, palavra que indica a possibilidade da linguagem própria ao Ser. Partindo dessa visão geral, podemos caracterizar *Ser e tempo* como a obra que demarca, nesse trajeto, o tempo como possibilidade da verdade e do sentido do Ser. Tanto assim é que, nos anos 30, temos uma viravolta a partir dessa obra, cujos textos nos conduzem e são conduzidos pela mudança da investigação da verdade do Ser para o ser da verdade. Nessa viravolta,⁷⁴ Heidegger chega ao *Ereignis*, indicando que entre tempo e Ser há uma doação e que, nesse acontecer, também se apresenta o que se retira, o que escapa à representação.⁷⁵ Portanto, assim como Zarader, (1990, p. 340), entendemos que “[...] o *Ereignis* aparece assim como o termo de uma subida progressiva de um caminho para trás (*Rückgang*) levando o ente ao ser, do ser à presença, da presença ao tempo, do tempo ao *Es gibt*

⁷⁴ “Tal como vimos em nossas primeiras observações sobre o termo viragem (*Kehre*), esse termo não implica uma mudança radical de concepções e temas oriunda de uma repentina descoberta da inconsistência de posições teóricas anteriormente assumidas, mas aponta muito mais para uma reavaliação por parte de Heidegger dos elementos mesmos que são necessários para pensar as mesmas questões e os mesmos problemas. [...]”

A determinação fundamental daquilo que o próprio Heidegger chama de viragem implica um esforço por colocar em questão o acontecimento mesmo do aí enquanto abertura do ente na totalidade a partir dos elementos constitutivos desse acontecimento. Falar aqui em historicidade não significa mais focalizar as *ekstases* temporais do ser-aí e buscar através delas uma via de acesso à temporalidade do ser, mas antes muito mais se articular diretamente com uma tal temporalidade. [...]” (CASANOVA, 2009, pp. 161, 163).

⁷⁵ “[...] Porque o *Ereignis* nunca se apresenta ele mesmo: a mais alta doação é também, e indissociavelmente, o mais alto retiro. [...]” (ZARADER, 1990, p. 334).

doador.” É deste modo, portanto, que, segundo Gadamer, com a sua interpretação do pensamento grego, Heidegger tanto encontra o tema de *Ser e tempo*, quanto, ao radicalizá-lo, nos apresenta a sua compreensão como *Ereignis*.⁷⁶

Para Gianni Vattimo, na viragem, a analítica existencial do *Dasein* passa a ser pensada a partir do *Ereignis*, onde as reflexões heideggerianas sobre a obra de arte e a poesia ganham destaque nessa tarefa (1989, p. 134). Ademais, na *Carta sobre o humanismo*, Vattimo percebe um arremate do que fora ensejado em *Ser e tempo*, no tocante à experiência entre o homem e o Ser, algo que fora impossibilitado pela linguagem metafísica.⁷⁷

De fato, a *Carta sobre o humanismo* nos fornece importantes ligações com *Ser e tempo*,⁷⁸ assim como *Tempo e Ser*, que parece atualizar alguns conceitos da obra.⁷⁹ Com efeito, essas passagens preparam a concepção da linguagem como habitação que protege ambos, o Ser e o homem:

[...] O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e ela a conservam. [...] (HEIDEGGER, 1983f, p. 149).

⁷⁶ “[...] Heidegger alcançou por meio dessa visualização do pensamento grego e sua autodescoberta e encontrou, assim, o tema de *Ser e tempo*, até as últimas consequências extremas para a temporalidade do ser que ele denominou mais tarde “acontecimento apropriativo”. [...]” (GADAMER, 2012, p. 159).

⁷⁷ Diz que, depois de *Ser e tempo*, a carta sobre o humanismo indica um arremate de sua especulação. Diz também que Heidegger usa o termo *Kehre* para tratar dessa “nova” abordagem da relação entre o homem e o ser, que foi prevista em *Ser e tempo* como parte da terceira seção, mas que a linguagem metafísica impossibilitou e diz que isso fez Heidegger pensar na questão da linguagem. Assim, a linguagem adequada se faz presente em *Ser e tempo* por sua falta. Por fim, ressalta que o estilo de Heidegger mudou; não mais tratados científicos, e sim, comentários de poesia. (VATTIMO, 1989, pp. 132, 133).

⁷⁸ Como por exemplo esta passagem: “[...] Com cautela escreve, por isso, a frase citada, em *Ser e Tempo* (p. 42) a palavra ‘*Wesen*’ entre aspas. Isto assinala que agora ‘essência’ não se determina nem a partir do *esse essentiae*, nem a partir do *esse existentiae*, mas a partir do elemento ec-stático do ser-aí. Como ec-sistente o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu ‘cuidado’ o aí enquanto a clareira do ser. [...]” (HEIDEGGER, 1983f, p. 156).

⁷⁹ “Na medida em que ser e tempo só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*.” (HEIDEGGER, 1983g, p. 270).

A linguagem do Ser é a do dizer simples,⁸⁰ que possui um movimento delicado e frágil.⁸¹ Vattimo diz que, em *Ser e tempo*, a linguagem do Ser está presente pela sua ausência. (1989, pp. 132, 133). Para Stein, *Ser e tempo* estabelece as bases para a linguagem do então segundo Heidegger (STEIN, 2001, p. 210); bases essas construídas a partir da questão sobre a essência da linguagem,⁸² a qual se mostrou precária no dizer do outro início do pensamento.⁸³ No próximo capítulo, trataremos especificamente dessa linguagem que é capaz de dizer de acordo com o outro início do pensamento. Veremos que a linguagem poética pode ser compreendida como a configuração do Ser no aí humano e como esse acontecimento pode ser entendido como a efetivação da superação da metafísica, uma vez que estabelece uma nova era para o homem.

Antes de encerrarmos este capítulo, é importante ressaltar que, numa visão macro da História da Filosofia, o pensamento heideggeriano traz, para dizer o menos, uma novidade para a investigação ontológica: a compreensão do Ser a partir do tempo cuja relação se estabelece numa doação.⁸⁴ Isso que nos referimos como sendo a novidade para a História do pensamento filosófico, pode ser, no contexto heideggeriano, entendido como o limiar entre o primeiro e o segundo início do pensamento em relação ao Ser.⁸⁵ No primeiro início do pensamento do Ser, vimos que Heidegger aponta para o desvio do caminho da investigação da *physis*, que a restringiu à busca pela entidade do ente, protótipo da concepção moderna de objeto – satélite do sujeito – que possibilitou ao homem compreender a si mesmo como subjetividade, como animal racional, como homem detentor de conhecimento; no outro início, face à compreensão da relação doadora

⁸⁰ “[...] O pensar está na descida para a pobreza de sua essência precursora. O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis que os sulcos que o camponês, a passo lento, traça pelo campo.” (HEIDEGGER, 1983f, p. 175).

⁸¹ “Pensar o acontecimento (apropriação) como acontecimento-apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação.” (HEIDEGGER, 1983b, pp. 185, 186).

⁸² A questão sobre a essência da linguagem foi instaurada em *Ser e Tempo* e o acontecer da viravolta está ligado a essa interrogação. Cf. STEIN, 2001, p. 370.

⁸³ “A viravolta se oculta na própria precariedade da linguagem para dizer o pensamento essencial. Por isso a essência da linguagem é procurada na linguagem da essência, na viravolta. A linguagem da essência é o próprio *logos* [...]”. (STEIN, 2001, p. 376).

⁸⁴ “No começo do desvelamento do ser, é realmente pensado ser, *einai, eón*, mas não o “dá-Se”. [...]” (HEIDEGGER, 1983g, p. 261).

⁸⁵ Por mais que não esteja textualmente explícito, podemos concluir que Heidegger indica o primeiro início do pensamento ocidental com relação ao termo *physis*. O outro início, por sua vez, é o pensamento do Ser em relação ao *Ereignis*. Porém, pensar o primeiro início de maneira apropriada, já é pensar de acordo com o outro início e, pensar o outro início, já é considerar o primeiro. Cf. CAPOBIANCO, 2010, p. 42.

de sentido entre tempo e Ser, no *Ereignis*, uma nova compreensão do homem – ou uma antiga disposição pré-socrática – surge. O sujeito portador e dominante do saber sobre as coisas do mundo passa, no outro início, à pobreza do pastor que, da gratuidade do *tempo-ser*, ganha sua essência ao proteger a verdade do Ser na linguagem; abrigo de ambos. Assim, discordamos, em parte, de Pasqua, que diz que o pensamento que buscou ir da temporalidade do ser *Dasein* até a temporalidade do horizonte do Ser, fracassou, uma vez que a filosofia de Heidegger exigiu algo para além do Ser e do tempo.⁸⁶ Vimos que o que realmente fracassou foi a racionalidade do homem moderno, do *Eu* como fundamento e autocompreensão de si e do mundo. A exigência e o rigor do pensamento filosófico heideggeriano, por não projetar a superação da metafísica como um fim em si, foi além disso. Face à simplicidade da doação originária do Ser no *Ereignis*, o diálogo com a metafísica perdeu o sentido, e a busca pela linguagem que dá voz ao Ser fez com que a metafísica fosse abandonada a si mesma. Na verdade, não só a metafísica foi abandonada, mas, como ressaltou Pasqua, o tempo e o ser se apagaram em prol do *Es gibt* que os supera (PASQUA, 1993, p. 192). Isto, por um lado, frustra toda a tentativa de uma filosofia do Ser, mas, por outro, resgata o pensamento a sua condição original.

⁸⁶ “[...] Mas o que se revelou impossível foi ir da temporalidade como ser do *Dasein* ao desvelar do tempo como horizonte do ser. A razão deste “fracasso” encontra-se no facto de a filosofia de Heidegger reclamar um para além do ser e do tempo. [...]” (PASQUA, 1993, p. 190).

CAPÍTULO IV

A LINGUAGEM POÉTICA E A *TRANSPOSIÇÃO* DA METAFÍSICA

“[...] – *Imagens são palavras que nos faltaram.*
 – *Poesia é a ocupação da palavra pela Imagem.*
 – *Poesia é a ocupação da Imagem pelo Ser. [...].*”
 (Manoel de Barros, *O Guardador de Águas*)

Neste último capítulo, veremos como a linguagem poética, diferentemente do dizer do pensamento – que no reestabelecimento convalescente da metafísica (*Verwindung*) visa tornar clara a diferença entre Ser e ente – ao exigir uma *transposição* para a margem impensada e inaudita pela metafísica, estabelece a sua superação (*Überwindung*), abandonando-a a si mesma (*überlassen*).

Para tanto, voltaremos nossa atenção para uma marca distintiva dessa linguagem, que é a *imagem*, o elemento intuitivo e criador presente na nomeação poética. Com isso, toda a significância da *imaginação* vista no segundo capítulo, será reconhecida nessa linguagem. Assim, na linguagem poética, veremos que o tempo se mostra como prefiguração da *presença surgente* (NUNES, 2012, p. 209), doação de sentido, que faz o ser dos entes emergir.

A superação da metafísica marca o retorno ao que uma vez foi possível e que fora preservado na poesia dos pré-socráticos. Por isso, ela não é “[...] nem restaurada, nem rejeitada, mas “destruída” em sua configuração de *ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas*.” (NUNES, 2012, p. 161). Essa compreensão só é possível com a experiência da linguagem com a qual Heidegger reconduz as palavras à sua significância originária.

Neste contexto, o *Ereignis* é a palavra que indica a compreensão da verdade do Ser resultante da experiência com a linguagem. Essa compreensão revela que o Ser detém a

inicialidade, a qual, no mistério da *physis*, foi preservada como o emergir e, agora, com o *Ereignis*, ganha ênfase na perspectiva do tempo, da despedida, do abandono, e do esquecimento do Ser.⁸⁷

Todavia, vale salientar que, por mais que Heidegger tenha nos apresentado o *Ereignis* como palavra adequada ao outro início do pensamento, essa palavra só é compreendida dessa maneira, na medida em que corresponde ao Ser em sua verdade. Ou seja, o *Ereignis* não é “a palavra originária” por excelência, mas, apenas, como é a *physis*, “uma palavra possível”, que guarda a relação com o Ser de modo originário. A voz do Ser é a palavra sem som que se deixa experimentar⁸⁸ como origem da linguagem.⁸⁹

E é a partir do *Ereignis* e da experiência afinadora que reverbera na palavra, que encontramos a origem comum do *dizer* do pensador e do *nomear* do poeta.⁹⁰ Todavia, apesar de serem co-originárias, e de aparecerem em expressões do tipo: *pensar poético*,⁹¹ ou, *poetar pensante*,⁹² Heidegger afirma que há um abismo que as separa.⁹³ Para ser possível compreender a relação entre o pensar e o poetar, bem como, suas diferenças e o papel que desempenham no projeto de superação da metafísica, em 4.1. *Linguagem poética*, começaremos por entender a concepção de Heidegger sobre a poesia (*Dichtung*). Veremos que, para ele, *poiesis* pode ser entendida: 1) *de modo geral, como o projetar iluminante da verdade*; 2) *de modo específico, como a fala inaugurante da verdade do*

⁸⁷ “O início é único. A palavra da inicialidade é múltipla. Por isso, na saga dos inícios, há muitas palavras. Nós sabemos o primeiro início como o início emergente (Φύσις); nós sabemos o outro início como o que experimenta o ocaso (acontecimento apropriativo).” (HEIDEGGER, 2013a, p. 299).

⁸⁸ “A ‘palavra’ é palavra ‘do’ Ser (‘voz’ toante do silêncio silente. Silêncio: Negação (domínio) do a-bismo da a-propriação do produto).

Quando irrompe a palavra – o *Ser* se nega. Mas nessa negação revela-se em sua recusa – como silêncio, como “entremeio” (*Inzwischen*), como *Da* (ali). Só agora proximidade da essência – e nenhuma ‘renúncia’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 60).

⁸⁹ “A palavra é a origem da linguagem.

A linguagem é a capacidade das “palavras” (e-nunciados).

O que é a palavra? A voz sem som do seer.

O que significa aqui voz? Não “som”, mas o *afinar*, isto é, deixar experimentar. [...]” (HEIDEGGER, 2013a, p. 280).

⁹⁰ “[...] O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado. [...]” (HEIDEGGER, 1983d, p. 51).

⁹¹ “O pensar do seer é poetante.

O poetar do sagrado é um pensar. [...]” (HEIDEGGER, 2013a, p. 327).

⁹² “O agradecer é pensar:

1. O agradecer como pensar poético.

2. O agradecer como poetar pensante. (HEIDEGGER, 2013a, p. 326).

⁹³ “[...] Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois ‘moram nas montanhas mais separadas.’” HEIDEGGER, 1983c, p 23).

Ser. No entanto, pelo fato do desvelamento do ser dos entes acontecer, primeiramente, na linguagem, segundo Heidegger, o modo específico da *poiesis*, que é a fala inaugural que nomeia as coisas pela primeira vez, passa a ser o sentido primordial da poesia, pois na linguagem se preserva a essência da *poiesis* em seu fazer ver iluminador da verdade. Porém, veremos que a linguagem poética não é a única linguagem adequada à verdade do Ser. No *dizer* do pensamento a verdade do Ser também *fala*. Isto implica na necessidade de entender suas respectivas diferenças.

Por isso, em 4.2 *A relação do pensamento com o que é digno de questão*, trataremos do conceito de pensamento. Veremos que a interpelação discursiva tem ligação intrínseca com o que *afeta* o pensar de modo originário, o mistério do Ser, seja como *physis*, seja como *Ereignis*. A linguagem poética também tem ligação originária com o Ser, mas não de modo discursivo. Nela, a presença surgente que escapa a determinação conceitual se dá em *imagens*, as quais se mostram em palavras.

Para tratar desta especificidade, em 4.3 *Imagem: elemento distintivo da poesia*, veremos que a imaginação kantiana pode ser reconhecida na linguagem poética heideggeriana. Com efeito, compreenderemos que a *imagem* é o elemento intuitivo constitutivo e exclusivo da linguagem poética. É a *imagem*, expressão imediata da afetividade, que dá sentido ao nomear poético como império do Ser, que se doa na emergência dos entes.

Outrossim, a *imagem* nos permitirá entender a diferença entre a *transversão* (*Verwindung*) e o *abandono* (*Überlassen*) da metafísica, tema tratado em 4.4 *Linguagem poética, transposição e abandono da metafísica*. Lá, ao contrário do que diz Gianni Vattimo em sua obra, *O fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, falaremos que a *Verwindung* não efetua uma mudança na tarefa da superação da metafísica (*Überwindung*). Porém, será visto que a *Verwindung* demarca uma característica específica relacionada ao pensamento; isto é, para que a voz do Ser fale por meio da linguagem na qual se predomina a entidade, o *dizer* efetua uma *torção* dos conceitos da História da Filosofia, com a intenção de transformar o esquecimento do Ser em lembrança por meio da diferença ontológica.

A linguagem poética, por sua vez, como fala inaugural, que nomeia de forma originária os entes em seu Ser, é anterior e, portanto, independente de toda forma posterior de *representação* do Ser. Essa compreensão da poesia só foi possível por causa dos fragmentos dos pré-socráticos que preservaram a *physis* como algo que, segundo Heidegger, não foi pensado, nem dito pela tradição metafísica, e que, agora, com o

Ereignis, alcança o que ele chama de *outro início* do pensamento. Tanto a *physis*, como o *Ereignis* indicam que a linguagem poética perpassa a metafísica e que, neste sentido, seria adequado pensar numa *transposição* da metafísica, bem como, em seu conseqüente *abandono*. Mas entregar a metafísica a si mesma (*überlassen*) não significa deixá-la ser o que era. A metafísica, retorna transformada em sua essência.⁹⁴ Ela não mais consolida a compreensão do Ser como entidade, mas por meio da diferença ontológica, passa a dar abertura à voz sem som da verdade do Ser.

4.1 Linguagem poética

A palavra alemã para poesia, é *Dichtung*. Segundo Manuel Antônio de Castro (HEIDEGGER, 2010, p. 238), tradutor da edição bilingue de *A Origem da Obra de Arte*, “as palavras portuguesas ‘poesia’, ‘poetar’ e ‘poeta’ traduzem mal o que Heidegger quer dizer com *Dichtung* (poesia), ‘*dichten*’ (poetar), *Dichter* (poeta). Acrescenta que *dichten* tem o sentido de “colher”, “ajuntar”, “concentrar”, “reunir”, algo que nos faz lembrar do sentido da palavra grega *legen* que remonta ao “reunir originário” o qual dá unidade às coisas em seu Ser, conforme vimos no primeiro capítulo.

Castro ainda destaca que *Dichtung* vem do verbo latino *dictare*, palavra que guarda ligação arcaica com *dare*, que, no latim originário, traz a ideia de doação do sagrado. Assim, diz que “[...] *dictare* é um doar enquanto ação de sentido como linguagem aos seres humanos, que constitui a voz, a fala e o cantar dos aedos e profetas”. (HEIDEGGER, 2010, p. 239). Para ele, essa ação que doa sentido faz parte da significação do termo *poiesis* (2010, p. 239).

No dicionário Heidegger de Inwood, podemos ver que, em sentido amplo, *Dichtung* e *poiesis* significam *dispor, compor, projetar*. (2002, p. 145), e que o sentido restrito de poesia (*poesie*) ligado ao verso e a prosa não é o que deve nos servir de parâmetro para entender aquilo a que Heidegger está a se referir com a atividade do poeta. De fato, nas palavras de Heidegger, a seguir, podemos ver que a *poiesis* tem a ver com a verdade do Ser:

[...] *poiesis* não é nenhum inventar vago do não se sabe o quê nenhum pairar indefinido do mero representar e imaginar no irreal. O que a *poiesis* como projeto iluminante, desdobra no desvelamento e pré-lança no traçar da figura é o aberto que a deixa acontecer e, certamente, de jeito que o aberto, somente no meio do sendo, traga agora este para o iluminar e o ressoar. [...] (2010, p. 185).

⁹⁴ “[...] Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 62).

Heidegger se refere à poesia de dois modos. Em sentido mais amplo, diz Heidegger, a poesia é “[...] *um modo do projetar iluminante da verdade, isto é, do poetizar* [...]” (2010, p. 185), e em sentido específico, diz que a poesia é a fala inaugurante da verdade do Ser.⁹⁵ A fala que inaugura é aquela que, ao nomear, compõe, constitui e, assim, estabelece pela primeira vez, a fundamentação do ente,⁹⁶ ao invés de comunicar, representar, o que já fora posto a descoberto.⁹⁷ Assim, na linguagem, a poesia conserva o caráter mais originário de composição e instituição inaugural da verdade do Ser.⁹⁸ Desta maneira,

A própria linguagem é *poiesis* em sentido essencial. Mas porque a linguagem é aquele acontecimento no qual, a cada vez, o sendo como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano, por isso é a poesia, a *poiesis* em sentido mais restrito, a mais originária *poiesis* em sentido essencial. A linguagem não é por isso *poiesis*, ou seja, porque é a poesia primordial, mas a poesia apropria-se na linguagem, porque esta conserva a essência originária da *poiesis*. (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

Como podemos ver nas palavras supracitadas de Heidegger, a poesia, em sentido restrito, ou seja, como *fala inaugural*, é a poesia primordial, pois preserva, na linguagem, a essência originária da *poiesis* enquanto verdade do Ser, enquanto “*acontecimento no qual, a cada vez, o sendo como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano*”. Quanto a esse aspecto específico da poesia como “fala inaugural”, iremos, a partir de então, nos referir a ela por meio da expressão “linguagem poética”, uma linguagem que não é mais, como ressalta Dubois, um modo pelo qual o Dasein “se expressa”, mas sim, uma forma na qual o Dasein fala a língua do Ser:

[...] trabalhando poeticamente a língua o Dasein não “se exprime mais”, não traz mais à linguagem o que era previamente compreendido. Na obra da língua, radicalmente, o mundo se abre, o poema em língua fala um mundo. No poema, a língua encontra seu espaço originário: fundação de um mundo, língua (histórica) do ser (histórico). É nesse sentido que, em sua extremidade originária, a língua pode ser dita: língua do ser, testemunho do ser. [...] (2004, pp. 154, 155).

⁹⁵ “[...] A *poiesis* é a fala inaugurante do desvelamento do sendo. [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

⁹⁶ Como diz Benedito Nunes: “[...] É a *nomeação* que leva uma coisa a ser coisa. [...]” (2012, p. 254). Na mesma linha, diz Christian Dubois: “[...] Doar, para a palavra, é nomear. Mas nomear não é prover uma coisa de um rótulo, nem significá-la. Nomear é chamá-la a ser dotando-a de um mundo. A palavra, ao nomear, doa o modo a uma coisa. [...]” (2004, p. 163).

⁹⁷ “[...] Heidegger sugere que a linguagem criativa, a linguagem que nomeia as coisas pela primeira vez, em contraste com a linguagem como um meio de comunicar o que já está descoberto, é *Dichtung* em sentido restrito, i.e., poesia.” (INWOOD, 2002, pp. 145, 146).

⁹⁸ “A própria linguagem é *Dichtung* no sentido essencial” (ACL, 61/199). Isto é, a linguagem “em primeiro lugar traz o ente como um ente ao aberto”, por nomeá-lo. (INWOOD, 2002, p. 145).

Todavia, como veremos, a linguagem poética não é a única possibilidade de linguagem apropriada à verdade do Ser, apesar de ser a que efetiva a superação da metafísica. Para entender a especificidade da linguagem poética em relação ao dizer do pensamento, que é a outra forma de expressão da verdade do Ser, a seguir, trataremos do conceito de pensamento e da sua relação originária com o *Ereignis*. A partir disso, entenderemos melhor o que em 4.3 *Imagem: elemento distintivo da poesia* será a tarefa do pensamento quanto à *distorção (Verwindung)* da linguagem metafísica, a qual se distingue da linguagem poética quanto ao *abandono (überlassen)* da metafísica.

4.2 A relação do pensamento com o que é digno de questão

Ao pesquisarmos o verbete *denken*, no dicionário de Inwood, podemos ver que o *pensar* tem seu sentido explorado por Heidegger junto às palavras cordiais *obrigado/ agradecer (Dank, danken)* que, em alemão, já foram usadas para significar *pensar* e *lembrar* (INWOOD, 2002, p. 142). Por mais que possa parecer, em um primeiro momento, uma aproximação estranha, sem sentido, em português, podemos também perceber a familiaridade entre os verbos *agradecer*, *lembrar* e *pensar* da seguinte maneira.

A *cordialidade* faz referência ao que é relativo ao coração (*cordis*), assim como a palavra *recordar*, que tem a mesma raiz da palavra *cordial*. *Recordar* significa trazer à memória, à lembrança, algo pelo qual nos importamos e que está guardado em nosso coração.

De semelhante modo, o *agradecimento* pode ser entendido como a ação de expressar um reconhecimento, uma *lembrança*, uma *recordação*, em suma, *agradecer* é *pensar* na importância dada a alguém, seja pelos seus feitos, seja pelo que representa.

Essa digressão não é despropositada. Ela nos faz entender melhor, por exemplo, as palavras de Heidegger ao final da *A questão da técnica*, onde diz que o *questionar* é a *devoção do pensamento* (HEIDEGGER, 1997, p. 93). A devoção é um misto de agradecimento e profundo respeito ligado à elevada estima e à afeição,

[...] é o coração mais *intimo*, a fonte essencial do pensamento: durante o tempo em que se mantém *salvo* o questionamento, o pensamento permanece vivo e aguarda um futuro. Mas salvo não quer dizer santo, nem sagrado. Esta brusca inflexão religiosa traduz talvez uma nostalgia reprimida.” (HAAR, 1990, p. 148).

O questionamento, a interpelação discursiva, portanto, é o que de mais elevado o pensamento pode ofertar ao que lhe *afeta*. Sabemos que, para Heidegger, o que *afetou* o pensamento de modo originário⁹⁹ foi preservado, pela língua grega, como *physis*. Sabemos, também, que isto lhe permitiu interpretá-la sob uma nova perspectiva: a do tempo que *se doa* em presença no *Ereignis*. Enfim, seja como *physis*, seja como *Ereignis*, a interpelação respeitosa e afetuosa do pensamento, que é o questionamento face ao absurdo do mistério do Ser que se apresenta, se dá em uma relação discursiva, isto é, não intuitiva e não imediata. Sendo assim, ao fim e ao cabo, podemos ver que é a afetividade proporcionada tanto pela *physis*, quanto pelo *Ereignis*, que faz com que o pensamento se dedique em devoção ao mistério; é ela que o coloca, assim, em movimento interrelativo, dando sentido à sua ação.

Como pode ser percebido, a afetividade, mais uma vez, se mostra em sua importância e, como veremos, será um conceito chave para o entendimento da diferença entre o poeitar e o pensar.

4.3 *Imagem: elemento distintivo da poesia*

No capítulo II, vimos que a afetividade revela o tempo como fundamento da percepção e da sensibilidade, base elementar na qual o Dasein pode *encontrar-se* e algo assim como mundo pode lhe fazer sentido.

Ademais, vimos que essa ação espontânea do tempo, que se manifesta no Dasein como *conditio sine qua non* da percepção interna, está intrinsecamente ligada à produção esquemática das *imagens* pelas quais temos a possibilidade de obter representações.

Vale relembrar, que a *imagem* não deve ser entendida como sendo uma figura mental, como as representações que podemos ter das coisas que retemos na memória através da percepção externa. A *imagem*, enquanto elemento intuitivo, é o resultado da ação perceptiva que se volta a si mesma, permitindo ao Dasein *vincular-se*, por meio do tempo como forma da intuição pura e fundamento do sentido interno, à afetividade como seu modo de ser mais originário. Nessa relação, nos é dada, de modo espontâneo, por

⁹⁹ “A palavra pensante é a sentença da experiência da despedida. A sentença é o rompimento do silêncio da clareira apropriada em meio ao acontecimento. De onde e como se pode falar aqui de silêncio? O sem-som como o absurdo. A ausência de som do seer.

A sentença é a palavra da resposta à *interpelação discursiva* do início.

A interpelação discursiva no acontecimento da apropriação na essência marcada pela história do seer. [...]” (HEIDEGGER, 2013a, p. 260).

exemplo, a *imagem* do tempo, do espaço, do Ser, do Eu, as quais, assim como vimos o exemplo kantiano da *imagem* do número cinco, podem ser representadas de variados modos.

Começamos esta seção falando da *imagem* e de elementos da filosofia kantiana porque, assim como Borges-Duarte entendemos que “[...] a *imagem pura de Kant ocupa o espaço daquilo que, para Heidegger, é a linguagem, a palavra articulada e co-originária da compreensão e da afectividade. [...]*” (2019, p. 197). Ademais, porque, como veremos, a *imagem* será imprescindível para diferenciarmos a poesia do pensamento. Vejamos.

Em *O Acontecimento Apropriativo*, Heidegger diz que o pensamento é desprovido de imagens (HEIDEGGER, 2013a, p. 259), ao passo que a linguagem poética, além de possui-la, densa seu poetado por ela (HEIDEGGER, 2013a, p. 259). No entanto, a rigor, não podemos dizer que a *imagem* pertence à linguagem poética, assim como não podemos afirmar que a palavra pertence à poesia, ou ao pensamento.¹⁰⁰ A poesia e o pensamento são elementos da linguagem da qual a palavra é a origem (HEIDEGGER, 2013a, p. 259), e a *imagem*, elemento constitutivo e exclusivo da linguagem poética, dá sentido ao seu nomear, marcando uma diferença específica entre esses dois elementos da linguagem. A *imagem*, como bem diz Borges-Duarte,

[...] é o que *se* produz (no *aí* humano), e não propriamente o que o homem produz. Na palavra do poeta, como no quadro do pintor, algo é dado a ver, algo que irrompe na visibilidade. Sem dúvida, necessita do transporte e do acolhimento da compreensão humana, mas dá-se no seu seio como um acontecimento e não como o resultado de um processo de criação e da fabricação, do qual alguém é autor. [...]” (2019, p. 194).

Sendo assim, a linguagem poética, por ter a *imagem* (diferença específica em relação ao dizer do pensamento) traz à vista seu poetado pelo tempo originário que doa o elemento intuitivo (*imagem*) necessário à composição nomeadora. O poetado é o Ser em sua verdade, é o império do Ser enquanto abertura e clareira onde se instaura, cada vez de modo inaugural, a compreensão da relação doadora de sentido entre tempo e Ser, de onde se dá a emergência dos entes. Desta maneira, encontramos, na linguagem poética, ligação com a interpretação da Irene Borges-Duarte, que diz:

Penso compreender bem, ao interpretar que Heidegger encontra na imaginação – enquanto produção da *imagem pura esquemática* – o poder articulador entre

¹⁰⁰ “A palavra não pertence nem ao poetar, nem ao pensar; os dois, contudo, também não a ‘possuem’ apenas como meio tomado de empréstimo, o que se poderia ter em vista a partir da equiparação entre linguagem e palavra. A linguagem só emerge da palavra. A palavra, contudo, não emerge da poesia, também não do pensamento.” (HEIDEGGER, 2013a, p. 332).

a sensibilidade e o entendimento, à maneira do que ele próprio, em *Ser e tempo*, chamou de *logos e Rede*: a imagem pura de Kant ocupa o espaço daquilo que, para Heidegger, é a linguagem, a palavra articulada e co-originária da compreensão e da afectividade. [...] a palavra e a imagem se fundem como “vista que se introduz num piscar de olhos”, pelo qual algo se deixa ver. A imaginação é a articulação do que se deixa ver e do que pode ser entendido. Essa harmonização, sendo formal não produz as coisas, mas apenas a abertura possível para o apresentar-se das mesmas, na sua variedade. Nem cria a partir do nada, nem alucina. Mas determina a aparência possível na sua temporalidade própria: em Kant, o esquema temporal das categorias; em Heidegger, a epocalidade do mundano, segundo o seu correspondente projecto. (2019, p, 197).

Quanto à diferença entre a linguagem poética e o dizer do pensamento, também devemos observar o seguinte. Heidegger diz que o sagrado nomeado pelo poeta não é o *início*, mas o império do Ser, o qual não se deixa capturar pelo conceito.¹⁰¹ Quer dizer, por mais que a palavra, a voz sem som do Ser, seja o nascedouro, tanto do pensamento, quanto da poesia, a linguagem poética se diferencia do pensamento, pois é a própria imagem tempo-ser sendo articulada de modo a não ser restrita a um conceito, mas, antes, a causa deste. O dizer do pensamento, por sua vez, é o conceito que nos conduz até o *início*, revelando o originário¹⁰² que nos impele ao questionamento, a ação discursiva que se estabelece em resposta ao silêncio do mistério do Ser. Em suma, o pensamento retorna ao Ser para que se compreenda o permanente que se destina; a poesia, por sua vez, estabelece o permanente como o sagrado de forma inaugural e criadora. Desta maneira, como diz Dubois, a “[...] interpretação pensante não é um ‘comentário’, ela é um encaminhamento na direção do que diz o poema a fim de se abolir nesse dito. [...]” (2004, p. 155).

Sendo assim, podemos entender que o retorno à *inicialidade* do início é o objetivo inerente à atividade do pensamento cuja palavra aponta para a *transversão* (*Verwindung*) do Ser, desdobrando-se de modo discursivo.

[...] A dependência da palavra é essencialmente diversa no pensar do seer; ela é mais inicial, isto é, efetivamente inicial, diferentemente da poesia.

[...]

No pensar, a obediência na palavra é dotada de uma essência mais inicial; exclusivamente, o que se mostra no fato de que essa palavra é desprovida de

¹⁰¹ “[...] ‘o sagrado’ do poeta não é o início iniciante, mas muito mais o império do seer, que se veda contra o conceito como tal. (HEIDEGGER, 2013a, p. 299).

¹⁰² “[...] reter a referência do dizer ao ente e, para tanto, manter antes de tudo o seer mesmo em sua verdade como tal. [...]” (HEIDEGGER, 2013a, p. 314). Assim, por manter a descoberto a diferença ontológica o pensar é, ao fim e ao cabo, (2013a, p. 305): “[...] *um voltar-se pensante para o seer, a indicação do silêncio da origem da palavra.*” Neste sentido, diz Heidegger, (2013a, p. 322): “[...] Só o pensar originário é um dizer e traz de volta para a palavra. Só o pensar é no mesmo do início essencial com o poeitar, isto é, na palavra.”

imagem, isto é, *apenas* palavra, que aponta unicamente para a transversão do seer. [...].

A distinção, na qual “o pensar” se encontra como exportação resolutora da diferença em relação à palavra, funda-se, segundo sua unicidade, no fato de que a ligação clareada do ser se torna essencial como o acontecimento apropriativo do homem, e de que, por outro lado, essa ligação do seer no “pensar” acontece apropriadamente como exportação resolutora em consonância com o seer-aí. Ao seer, porém, pertence inicialmente a palavra. E é a palavra apenas que sustenta a clareira do seer e a história de sua transversão na despedida. Em contrapartida, a poesia nunca cria poeticamente o seer, apesar de que o é por ela poetado com o seer, cindido, ser como o sagrado o elemento inicial.

A palavra pensante é a sentença da experiência da despedida. A sentença é o rompimento do silêncio da clareira apropriada em meio ao acontecimento. De onde e como se pode falar aqui de silêncio? O sem-som como o absurdo. A ausência de som do seer.

A sentença é a palavra da resposta à *interpelação discursiva* do início.

A interpelação discursiva no acontecimento da apropriação na essência marcada pela história do seer. [...] (2013a, pp. 259, 260).

Chegamos a um conceito de suma importância para se pensar a superação da metafísica, não somente na perspectiva realçada por Gianni Vattimo sobre o conceito de *Verwindung*,¹⁰³ mas no sentido de circunscrever mais precisamente a diferença entre pensar e poetar, como veremos a seguir.

4.4 Linguagem poética, transposição e abandono da metafísica

Gianni Vattimo, em *O fim da Modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, com o conceito de *Verwindung*, busca pensar uma característica para a pós-modernidade, visando encontrar uma saída para crítica voltada à História, a qual, a seu ver, não consegue se desvencilhar da intenção de uma ruptura com o passado, perpetuando a concepção da sucessão de épocas e, desta maneira, participando do horizonte histórico, que remonta às raízes judaico-cristãs às quais critica. Assim, Vattimo entende a *Verwindung* pensada por Heidegger não como uma superação crítica da metafísica em sentido moderno, mas como uma possibilidade, uma chance positiva de se pensar para além das estruturas que atrofiam o pensamento em nome de um fundamento (VATTIMO, 1996, pp. XVII, XVIII).

¹⁰³ Termo traduzido por Casanova na passagem anterior por *transversão*. Por mais que se refira, naquela passagem, à *transversão* do Ser e não propriamente à *transversão* da metafísica, como veremos a seguir, não deixa de ter a mesma essência, qual seja, de uma *torção* que resulta em fazer ver o que antes não se percebia. Ou seja, de maneira geral, entendemos que a *transversão* do Ser é um fazer ver a ausência na presença; a *transversão* da metafísica é um fazer ver o não dito (a verdade do Ser) pelo dito (entidade).

Vattimo traduz *Verwindung* pela palavra italiana *rimettersi*, que traz sentidos como os de *restabelecer-se*, *remeter-se* a alguém, ou mesmo, o de *cura* de uma doença (VATTIMO, 1996, p. 27). Segundo ele, a *Verwindung* descreve a relação do fim, ou da crise da metafísica/humanismo, como um “[...] *ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade.*” (1996, p. 28). Com efeito, diz que “[...] *a crise do humanismo não é ultrapassamento, mas Verwindung, apelo em que o homem é chamado a restabelecer-se do humanismo, a remeter-se a ele e a remetê-lo a si como algo que lhe é destinado.*” (1996, p. 29). Portanto, para Vattimo, a saída da metafísica não é propriamente uma superação, mas uma *Verwindung* (VATTIMO, 1996, p. 36).

Ernildo Stein, em *Compreensão e finitude*, nesse ponto, parece ter a mesma posição de Vattimo:

[...] Heidegger substitui a palavra “Überwindung” por “Verwindung”. Assim, superação é aprofundada e toma um sentido mais positivo que precisamente é e que se manifesta após a década de 1935-1945. “Verwinden” quer dizer, segundo explicação do próprio Heidegger, “fazer sua uma coisa entrando mais profundamente nela e transportando-a a um nível superior.” Trata-se, portanto, não mais de abandonar a metafísica, mas de assumi-la em suas raízes, nela penetrando e elevando-a ao nível de lembrança do ser.” (STEIN, 2001, p. 230).

Com relação a esta passagem, queremos nos deter um pouco sobre a posição de Stein, na qual diz que a *Verwindung* substitui a palavra *Überwindung*. Na introdução de 1949 ao texto *Que é metafísica?* vemos que Heidegger não realiza tal substituição, a qual, segundo Stein, “aprofundaria” o sentido da superação após 1945. Primeiro, vejamos a tradução feita pelo próprio Ernildo Stein:

Quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no chão em que se desenvolve a raiz da filosofia. O pensamento tentado em Ser e tempo põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica assim entendida. [...] (HEIDEGGER, 1983d, p. 56).

Agora, vejamos, o texto original:

Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den Grund der Wurzel der Philosophie hinaus. Das in, “Sein und Zeit” (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. [...] (HEIDEGGER, 1995, pp. 09, 10).

Desta maneira, podemos ver que o termo para a superação é *Oberwindung*, sinônimo de *Überwindung*. Ou seja, não vemos o termo *Verwindung*, em 1949, sendo usado como o seu substitutivo, nem vemos nenhuma sinalização de mudança qualitativa no sentido do projeto de superação pensado, como afirma Heidegger, desde *Ser e tempo*. É inegável, como veremos, a importância do termo *Verwindung* para o entendimento do alcance e da magnitude do projeto de superação da metafísica, mas, a bem da verdade, a *Verwindung* não nos autoriza a enxergar peremptoriamente uma mudança em seu sentido.

Já com relação ao abandono da metafísica voltemos a Vattimo. Na página 169, ele diz que o uso raro de *Verwindung* por Heidegger, apesar de ser análogo ao de *Überwindung*, não traz a ideia de abandono, do “deixar para trás” um passado que não nos diz mais nada. Porém, no transcurso do presente trabalho, em nenhum momento vimos Heidegger querer significar um abandono da metafísica neste sentido. Não queremos, com isso, negar a importância do conceito de *Verwindung* para o entendimento das nuances do caminho de pensamento heideggeriano, mas indicar que uma certa modificação na tarefa de superação como *Überwindung* através da *Verwindung* parece ser uma conclusão que tende a omitir importantes considerações sobre o projeto de Heidegger.

Ademais, supervalorizar conceitos dentro do pensamento heideggeriano, não parece ser adequado ao que propõe Heidegger, sobretudo, quando isto o colocaria no bojo dos filósofos que fazem parte da concepção de Filosofia como um sistema, onde cada conceito teria uma função indispensável na composição final da obra. Os conceitos são marcas no caminho e não peças indispensáveis para se compreender o todo.

Porém, quanto ao tema de nosso trabalho, vimos que a superação da metafísica não objetiva alcançar uma nova interpretação do texto filosófico pelo fato da leitura anterior não fazer mais sentido. Fora desta intenção, Heidegger busca, através da História da Filosofia, a experiência da linguagem grega necessária à compreensão da verdade do Ser em sua abertura. O objetivo é pensar como os gregos pensavam; ter o cuidado com a linguagem como os gregos o tiveram. E foi assim que, com o projeto de superação, foi possível o estabelecimento da genealogia da metafísica, a qual nos conduziu ao entendimento de seu nascimento a partir da mudança da compreensão da *verdade* e da concepção do Ser como *Idea*. Estas razões nos levam a entender que o uso do conceito *Verwindung* não traz uma nova concepção ao termo *Überwindung* no sentido de um novo procedimento ter sido adotado por Heidegger após *Ser e tempo*, apesar de ser, como dito

antes, um importante conceito, que reforça o entendimento amplo da superação.¹⁰⁴ E é na direção da compreensão ampla da superação da metafísica que a *Verwindung* nos ajuda a pontuar uma indispensável diferença entre o dizer do pensamento e o nomear da poesia, diferença essa que será tratada a seguir.

Além do significado de *cura, recuperação, Verwindung* também pode significar *distorção, alteração de direção*.¹⁰⁵ Isto porque o verbo *winden* significa, *torcer, retorcer, enroscar*, significado, de certa forma, presente no substantivo *Windung*, que é usado para dizer do que é *sinuoso e tortuoso*. *Überwindung*, nesse contexto, pode ser entendido como o que *passa por cima, se sobrepõe* à dificuldade de um *caminho tortuoso, superando-o*. Ou seja, *Verwindung* e *Überwindung* são palavras próximas que guardam estreita relação e, no projeto de superação, indicam características específicas do pensar e do poetar. Enquanto o dizer do pensamento *torce* a metafísica para que o Ser fale pelo não dito, a linguagem poética, ao *transpor* a sinuosidade da metafísica (*Überwindung*), a supera, deixando-a entregue a si, abandonando (*überlassen*) todo o dizer que tome, como ponto de apoio, o ente:

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma.

Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele.

Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer insuficiente. (HEIDEGGER, 1983g, pp. 270, 271).

¹⁰⁴ Ou seja, a *Verwindung* não traz um procedimento novo ao projeto já estabelecido pela *Überwindung*, algo que Vattimo parece sugerir: “[...] O caráter de *distorção* que está contido na *Verwindung* significa que essa repetição da metafísica não tem o objetivo de aceita-la tal como é: por exemplo, não se repensa Platão colocando-se o problema de se é ou não verdadeira a doutrina das idéias, mas procurando rememorar a *Lichtung*, a abertura destinal preliminar dentro da qual algo como a doutrina das ideias pode apresentar-se. [...]” (1996, pp. 182, 183).

¹⁰⁵ *Verwindung*, pode significar *cura, recuperação (eine Krankheit verwinden)* e, de modo marginal, também pode significar “(dis)torção”, ligado a *winden, torcer*, cujo prefixo *ver* lhe dá a indicação de “alteração desviante”. Cf. VATTIMO, 1996, p. 179. “[...] *Il carattere di distorsione che è contenuto nella Verwindung significa che questa ripetizione della metafisica non ha lo scopo di accertarla quale essa è: per esempio, non si ripensa Platone ponendosi el problema se sia vera o no la dottrina delle idee; ma cercando di rimemorare la Lichtung [...]*” (VATTIMO, 1985, p. 183). No entanto, vale salientar que a palavra “distorção” como tradução de *Verwindung* não é a ideal, pois, em sua concepção vulgar, a “distorção” é empregada para indicar uma “deformação” intencional da narrativa com finalidades escusas, uma certa deturpação da verdade.

Entendemos que o dizer (*sagen*) a partir do *Ereignis*¹⁰⁶ está presente na *Verwindung*. Ele efetua na linguagem uma *torção* capaz de *curar* a metafísica do esquecimento, *recuperando*, assim, a lembrança da diferença entre Ser e ente. Essa é a tarefa do dizer do pensamento do Ser, “a ousadia do dito do indizível, sem nomeá-lo”.¹⁰⁷

Mas, dessa forma, não parece haver, na *transversão*, espaço para pensar em um ultrapassamento da metafísica em direção ao dizer adequado à verdade do Ser pelo Ser. Sem isso, conforme colocamos no horizonte de nossa investigação no primeiro capítulo, não parece ser possível haver a efetivação da superação da metafísica. Todavia, entendemos que, em relação à superação, a *Verwindung* não é o ponto final.

Como vimos na seção anterior, a linguagem poética possui a *imagem*, o elemento intuitivo, o Ser em seu estado mais elementar como ação do tempo reconhecido como afetividade. A linguagem poética é a própria manifestação do tempo-ser em sua espontânea articulação em palavras que nomeiam, inauguram, e dão sentido e sustentação aos entes em seu ser. Neste sentido, a linguagem poética não pode ser caracterizada a partir da *Verwindung*. Ela não é uma linguagem que advém de uma *torção* da metafísica, porque ela, em seu caráter originário, tanto é independente, quanto a possibilidade mesma da metafísica.

Assim, entendemos que o retorno à essência da poesia resulta na superação da metafísica no sentido de um *atravessamento* em direção ao impensado e ao inaudito por ela. Com a linguagem poética, portanto, há uma *transposição* da metafísica, que, em consequência, acaba por abandoná-la, entregando-a a si mesma (*überlassen*), permitindo, assim, que ela seja transformada em sua essência.¹⁰⁸

Apesar de Heidegger não usar o termo *transposição* para indicar o status da linguagem poética no contexto da *Überwindung*, acreditamos que esta palavra da língua portuguesa seja apropriada para se pensar a superação. Não que a *transposição* signifique que a metafísica fora transportada, qualitativamente, para um outro nível. A *transposição* se refere ao ato de transpor, de atravessar, de perpassar e, assim, de ultrapassar a metafísica de maneira geral, seja no modo como pensa o Ser (entidade), seja no modo com que trata a relação desse pensamento com a linguagem.

¹⁰⁶ Já o dizer em direção ao *Ereignis*, entendemos ser tarefa da *desconstrução* do reino da entidade, o qual se estabelece sobre os alicerces conceituais da História da Ontologia.

¹⁰⁷ “O pensar da história do seer é a ousadia do dito do indizível, sem nomeá-lo. Mesmo o “início” e acontecimento apropriativo são apenas palavras prévias. O eco é, assim, voz clareadora do silêncio.” (HEIDEGGER, 2013a, p. 248).

¹⁰⁸ “[...] Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 62).

Concluindo.

A *transversão* indica o modo pelo qual a diferença entre a entidade e o Ser emerge da linguagem metafísica.¹⁰⁹ Torcer, retorcer, destruir, desconstruir são modos hermenêuticos inerentes ao projeto de superação da metafísica necessários para que a voz do Ser ressoe como o não dito em todo o dizer. Desta maneira, o esquecimento se torna lembrança do Ser, e com ela, a verdade do Ser vem à tona, fazendo com que o esquecimento seja entendido como parte intrínseca de Sua história, de Seu destino.

Assim, entendemos que, para além da *transversão*, há o abandono e, com ele, a *efetivação da superação da metafísica na linguagem poética*. Isto porque o método de destruição/desconstrução da metafísica, ao conduzir ao *Ereignis* e, com isso, à compreensão do caráter inaugural da linguagem poética, faz com que ela seja entendida como a primordial manifestação da linguagem. Ou seja, a constituição que nomeia de forma originária as coisas do mundo é anterior a toda linguagem que pretenda *representar* um estado inicial responsável pela sustentação de sentido dos entes em sua entidade. Por isso, a essência da linguagem poética perpassa a linguagem metafísica e continua independente dela.

O sentido da superação da metafísica, portanto, é o retorno a esse caráter originário da linguagem que foi esquecido. É neste contexto, por um lado, que entendemos a *Verwindung* como o dizer transformado da metafísica que, no esforço *convalescente*, supera o esquecimento em direção à lembrança do Ser. Mas por outro lado, entendemos a superação no abandono da metafísica, em seu ultrapassamento em direção ao impensado por ela: o acontecimento da configuração afetiva-compreensiva do tempo-ser que, na linguagem, é o aí-ser onde o ser humano se encontra apropriadamente.

Desta maneira, entendemos que o objetivo geral da superação (*Überwindung*) abarca a *destruição/desconstrução* da História da Ontologia; a *recuperação* (*Verwindung*) e a *transformação* decorrente do *abandono* da metafísica; e, por fim, a *transposição* com a linguagem poética.

¹⁰⁹ “Pensar significa: reter a referência do dizer ao ente e, para tanto, manter antes de tudo o seer mesmo em sua verdade como tal. O pensar, então, só é essencial se é apropriado em meio ao acontecimento pelo seer.” (HEIDEGGER, 2013a, p. 314).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo diretriz deste trabalho foi identificar, em Heidegger, a efetivação da superação da metafísica a partir do que julgamos ser duas metas imprescindíveis ao projeto: 1) o alcance da compreensão da verdade do Ser por ele mesmo; 2) a apresentação de uma linguagem apropriada a essa compreensão. Por isso, até mesmo para fazer frente à linguagem metafísica, limitamos o tema à linguagem poética, o que implicou em não abordar as outras formas possíveis de expressão do Ser indicadas por Heidegger (gestos, corpo, sigética, artes e técnica). Na linguagem poética, portanto, identificamos a manifestação livre do tempo como prefiguração imagética e elemento intuitivo do nomear criador e inaugural da *presença surgente*, sentido das coisas no mundo.

Entendemos que a superação da metafísica possibilita o retorno à disposição originária e poética, berço da Filosofia,¹¹⁰ ao libertar o pensamento subjugado pela entidade, por meio do poder da experiência da linguagem; como diz Benedito Nunes, “[...] não haveria experiência do ser fora da linguagem, e toda linguagem, articulando um dizer “primitivo” que a perpassa e nos põe em diálogo com o mundo, é poesia.” (NUNES, 2012, p. 192).

Antes de encerrar este trabalho, gostaríamos ainda deixar algumas palavras sobre a dimensão do poético decorrente da interpretação heideggeriana. Com ela, temos a possibilidade de entender que a poesia não é apenas uma atividade a qual poucos estão dispostos a se dedicar. Isto, porque o homem não escolhe ser poeta, assim como pode escolher ser músico, motorista ou médico. Para Heidegger, de forma poética o homem habita a terra. No entanto, só é possível entender essa dimensão vislumbrada por Heidegger, se pensarmos já de maneira poética; e é a partir de sua leitura do poeta Hölderlin, que podemos alcançar tal dimensão.

Segundo Heidegger, Hölderlin, quando fala do habitar “vislumbra o traço fundamental da presença humana. Ele vê o poético a partir da relação com esse habitar, compreendido nesse modo vigoroso e essencial” (HEIDEGGER, 2012c, p. 167). Para

¹¹⁰ “O tempo lampeja na *presença surgente*, que foi a descoberta poética dos primeiros pensadores, retomada por Heidegger dos fragmentos onde se depositou. Podemos considerá-la poética porque essa descoberta se configurou nas palavras essenciais que a preservaram na forma escrita, como um depósito de pensamento, atualizável pela leitura hermenêutica.” (NUNES, 2012, p. 209).

Heidegger, compreender a poesia de modo vigoroso e essencial significa entender que a poesia é um *construir*, e nesse construir, o homem encontra sua habitação.

A poesia é um construir que confere medida à dimensão do habitar, diz Heidegger (2012c, p. 178).¹¹¹ A dimensão faz referência ao céu. É no céu, e sob o céu, onde todos os acontecimentos se dão ao homem. Quer dizer, é nessa dimensão onde as coisas brilham e escurecem, florescem e murcham; em suma, é nessa dimensão onde se dão os eventos de modo geral, onde as coisas vêm a ser.

Sobretudo, o céu, também, é a imagem do divino, ligação do homem com o desconhecido.¹¹² É do céu que o homem toma a medida de seu habitar,¹¹³ medida essa construída de modo poético, pois é a poesia que dá a imagem do céu¹¹⁴ e possibilita a presença constante do mistério do Ser.¹¹⁵

A fisionomia do céu é a *imagem poética* pela qual vemos o invisível. Ao mesmo tempo próximo e distante de nós, o céu revela a familiaridade estranha da presença do que é desconhecido e que assim deve continuar. E é, portanto, esse desconhecido, a medida a partir da qual o homem constrói seu habitar.¹¹⁶

¹¹¹ “[...] De acordo com as palavras de Hölderlin, o homem mede a dimensão em se medindo com o celestial. O homem não realiza essa medição de maneira ocasional, mas é somente nesse medir-se que homem é homem. E, na verdade, mesmo podendo obstruir, encurtar ou deformar esse medir-se, o homem nunca pode a ele furta-se. Como homem, o homem sempre já se mediu com algo e nesse algo com o celestial. [...] Por isso, os versos 28 e 29 dizem: “o homem mede-se...com o divino”. O divino é “a medida” com a qual o homem confere medida ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra, sob o céu. Somente porque o homem faz, desse modo, o levantamento da medida de seu habitar é que ele consegue ser na medida de sua essência. O habitar do homem repousa no fato de a dimensão, a que pertencem tanto o céu como a terra, levantar a medida levantando os olhos.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 172).

¹¹² “O que se mantém estranho para o deus, a fisionomia do céu, isso é para o homem o mais familiar. E o que é isso? Tudo o que brilha e floresce, soa e cheira, sobe e chega, passa e cai, lamenta e silencia, murcha e escurece, no céu e, assim, sob o céu e, também assim, sobre a terra. O desconhecido destina-se ao que é familiar para o homem e estranho para o deus a fim de manter-se resguardado como desconhecido. [...] (HEIDEGGER, 2012c, p. 176).

¹¹³ “[...] A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido parece como tal através do céu. O aparecer de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver o que se encobre. Deixar ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre em seu encobrir-se. Assim é que o deus desconhecido aparece como o desconhecido através da revelação do céu. Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 174).

¹¹⁴ “O poeta, na sua excelência, fala por ‘imagens’, não no sentido derivado de ‘cópia’ (*Abbild*) ou ‘reprodução’ (*Nachbild*) daquilo que é visto, mas sim no sentido originário de tornar algo visível, permitindo um olhar para o invisível, imaginando-o na sua estranheza. (BORGES-DUARTE, 2019, p. 193).

¹¹⁵ “[...] Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 177).

¹¹⁶ “[...] O nome que se costuma dar à fisionomia e ao aspecto de alguma coisa é ‘imagem’. A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações são deformações da imagem propriamente dita que, enquanto fisionomia, deixa ver o invisível dando-lhe assim uma imagem que o faz participar de algo estranho. Tomando essa medida cheia de mistério, a saber, a fisionomia do céu, a poesia fala por ‘imagens’. Assim e num sentido muito privilegiado, as imagens poéticas são imaginações.

A poesia, deste modo, *permite ao homem habitar sua essência*. (HEIDEGGER, 2012c, p. 178). Sendo mais do que um conjunto inaugural de palavras e imagens, a poesia significa exercer a existência plenamente, significa permanecer na abertura que nos permite construir modos de ser no mundo pela medida indeterminada do desconhecido, fazendo com que o horizonte de possibilidades se preserve cada vez mais amplo, ilimitado. Isto nos leva a concluir que nossa existência é poética e que devemos reconhecer nisso a *imagem* para o humano.

Imaginações e não meras fantasias ou ilusões. Imaginações entendidas não apenas como inclusões do estranho na fisionomia do que é familiar, mas também como inclusões passíveis de serem visualizadas. O dizer poético das imagens reúne integrando a claridade e a ressonância dos muitos aparecimentos celestes numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho. É através dessa fisionomia que um deus gera estranheza. Na estranheza, ele anuncia a sua proximidade ininterrupta [...].” (HEIDEGGER, 2012c, p. 177).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Heidegger

- HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*. Ed. Vittorio Klostermann, 1949.
- _____. *Was ist Metaphysik?* Ed. Vittorio Klostermann, Germany, 1955.
- _____. La doctrine de Platon sur la vérité. In : *Questions II*, trad. André Préau, Gallimard, 1968.
- _____. *HERAKLIT*. Ed. Vittorio Klostermann, Germany, 1979.
- _____. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983a.
- _____. Identidade e Diferença. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983b.
- _____. Que é isso, a Filosofia? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983c.
- _____. Que é Metafísica? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983d.
- _____. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983e.
- _____. Sobre o “Humanismo”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983f.
- _____. Tempo e Ser. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983g.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*. Trad. Carlos Morujão, Portugal, Edições 70, 1987.
- _____. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mário Botas, Lisboa, Passagens, 1995.
- _____. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo, Cadernos de Tradução, USP, 1997.

_____. HERÁCLITO: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do *logos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998;

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 4ª ed. 1999.

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Casanova, RJ, Forense Universitária, Vol. II, 2007.

_____. *O Conceito de Tempo*. Trad. Irene Borges Duarte, Fim de Século, 2ª ed, 2008a.

_____. Sobre a essência e o conceito de φύσις. Aristóteles, Física B, 1. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, RJ, Vozes, 2008.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *A origem da obra de arte*, trad. Idalina Azevedo e Manoel Antônio, São Paulo, Edições 70, 2010, edição bilingue;

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Casanova, RJ, Forense Universitária, Vol. I, 2010.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Paulo, Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, RJ, Vozes, 2012c.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2012b.

_____. *Ser e tempo*, trad. Fausto Castilho, Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2012a.

_____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini, Brasília, UnB, 2013b.

_____. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense, 2013a.

_____. *ONTOLOGIA, Hermenêutica da faticidade*. Trad. Renato Kirchner, 2ªed, Petrópolis, RJ, Vozes, 2013.

_____. *Contribuições à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Via Verita, 2015b.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª ed., 2015a.

_____. *Sobre a essência da linguagem*. Trad. Enio Giachini, RJ, Vozes, 2015.

Bibliografia de apoio

ARENDDT, H. “O que é a filosofia da existência?” In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, trad. Denise Bottman, org. Jerome Kohn, São Paulo, Companhia das Letras, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

HERÁCLITO, *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante, São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1996.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2000.

GADAMER, H. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Casanova, RJ, Vozes, 2ªed., 2012.

VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Italy, Garzanti, 1985.

_____. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Genova, Editrice Marietti, 1989.

_____. *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo, 1996.

Bibliografia secundária (Comentadores)

BORGES-DUARTE, I. O monismo da imaginação. Sobre os Bemerkungen de Cassirer ao Kantbuch de Heidegger. In: *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia*, Lisboa, 2011

_____. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In: *Phainomenon*, Lisboa, nº 24, 2012, pp. 43, 62.

_____. *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2019.

CAPOBIANCO, R. *Engaging Heidegger*. Canada, University of Toronto Press, 2010.

CARNEIRO LEÃO, E. Heidegger e a Modernidade. A correlação de Sujeito e Objeto. In: *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, nº 50. Rio de Janeiro, 1977.

CARON, M. *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. 3.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

CUNHA, H. Introdução à Leitura Hermenêutica. In: *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, nº 50. Rio de Janeiro, 1977.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Coleção Pensamento e Filosofia).

DUBOIS, Christian. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Princípios*, Revista de filosofia, Jul-Dez, V. 21, nº 36, Natal, 2014, p. 121-152.

FRANCO DE SÁ, A. *Da Destruição Fenomenológica à confrontação: Heidegger e a Incompletude da ontologia fundamental*. Covilhã, LusoSofia, 2008.

FRIEDLÄNDER, P. *PLATO: An Introduction*. Trad. Hans Meyerhoff, New York, Princeton University Press, 1969.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GRONDIN, J. *Pourquoi réveiller la question de l'être ?* In: Heidegger et L'Être, PUF, collection <<Débats philosophique>>, p. 43-69, 2004.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves, Lisboa, Instituto Piaget, 1990.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, trad. Luísa Buarque, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.

MACDOWELL, J. *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1970. (Coleção Filosofia).

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 2012.

_____. *Heidegger & Ser e tempo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. Disponível em: < <http://documents.tips/documents/6618292-benedito-nunes-heidegger-ser-e-tempopdf.html> > Acesso em: 15 jun. 2016.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1993. (Pensamento e Filosofia).

PINHEIRO, P. *Sobre a noção de ἀλήθεια em Platão* (a tradução heideggeriana) In: O que nos faz pensar, N° 11, Rio de Janeiro, abril de 1997, pp. 45-64.

SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Fabula Tusquets Editores, España, 1997.

SUÁREZ, L. *Sentido y Ser en Heidegger, una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas, España, 2004.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001. (Coleção ensaios – política e filosofia).

TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental, Ensaaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz, Lisboa, Instituto Piaget, 1995.

TAVARES D'AMARAL, M. Proposições para um método histórico-filosófico: a história da filosofia como problema teórico. In. *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, n° 50. Rio de Janeiro, 1977, pp. 58-66.

ULHÔA, J. P., *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. Editora UFG, Goiânia, 1997.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte, Lisboa, Instituto Piaget, 1990.