

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**VERDADE, METAFÍSICA E TÉCNICA – UMA ARTICULAÇÃO A
PARTIR DA ESSÊNCIA DA VERDADE**

ALEXANDRE GONÇALVES BARBOSA

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VERDADE, METAFÍSICA E TÉCNICA – UMA ARTICULAÇÃO A
PARTIR DA ESSÊNCIA DA VERDADE**

ALEXANDRE GONÇALVES BARBOSA

Sob a Orientação do Professor
Affonso Henrique Vieira da Costa

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

Seropédica, RJ
Fevereiro de 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B238v Barbosa, Alexandre Gonçalves, 1992-
 Verdade, metafísica e técnica - uma articulação a
 partir da essência da verdade / Alexandre Gonçalves
 Barbosa. - 2018.
 74 f.

 Orientador: Affonso Henrique Vieira da Costa.
 Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia, 2018.

 1. Heidegger. 2. Verdade. 3. Metafísica. 4.
 Técnica. 5. Ontologia. I. Costa, Affonso Henrique
 Vieira da , 1966-, orient. II Universidade Federal
 Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALEXANDRE GONÇALVES BARBOSA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 26/02/2018

Affonso Henrique Vieira da Costa. Dr. UFRRJ.
(Orientador)

Francisco José Dias de Moraes. Dr. UFRRJ.

Gilvan Luís Fogel. Dr. UFRJ.

*Dedicado a Celso, Zélia
e Brenda.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço cordialmente ao Professor Affonso Henrique Vieira da Costa, pela orientação e companheirismo neste tempo de Mestrado.

Agradeço à Coordenação do PPGFil UFRRJ à época do meu ingresso, no sentido de garantir a bolsa de assistência junto aos órgão de fomento. Particularmente aos Professores Pedro Hussak van Velthen Ramos e Affonso Henrique Vieira da Costa, e aos demais membros da comissão de bolsas do PPGFil UFRRJ.

Agradeço também aos Professores Gilvan Fogel e Francisco José Dias de Moraes pelos possíveis caminhos apresentados a este trabalho, na participação da banca de qualificação.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo auxílio da bolsa estudantil.

RESUMO

BARBOSA, Alexandre Gonçalves. **VERDADE, METAFÍSICA E TÉCNICA – UMA ARTICULAÇÃO A PARTIR DA ESSÊNCIA DA VERDADE.** 2018. 74p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

A presente pesquisa é sobre o tema da verdade na filosofia de Martin Heidegger. Ela pretende mostrar que outros conceitos importantes como metafísica e técnica também fazem parte do universo que engloba a essência da verdade. Nosso foco está, então, na dimensão da mencionada constelação da verdade, mesmo que tratada em partes. A metafísica aparece como envio de um destino instaurado a partir do início da história, do primeiro contato com o ente. A técnica, por sua vez, é a concretização na idade moderna do espírito metafísico, que esquece o mistério do ser e coloca todo seu foco no ente. Partimos de uma leitura interpretativa do próprio filósofo, em alguns de seus diversos textos e livros, a fim de aprofundarmos conceitualmente nossas hipóteses e explorar novos caminhos dentro do horizonte filosófico do autor.

Palavras-Chave: Verdade. Metafísica. Técnica.

ABSTRACT

BARBOSA, Alexandre Gonçalves. **TRUTH, METAPHYSICS AND TECHNIQUE – AN ARTICULATION FROM THE ESSENCE OF TRUTH**. 2018. 74p. Dissertation (Master Science in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

The present research is about the theme of truth in the philosophy of Martin Heidegger. It intends to show that other important concepts like metaphysics and technique are also part of the universe that encompasses the essence of truth. Our focus is then on the dimension of the aforementioned constellation of truth, even if treated in parts. Metaphysics appears as sending a destiny established from the beginning of history, from the first contact with the being. Technique, in turn, is the realization in the modern age of the metaphysical spirit, which forgets the mystery of being and places all its focus on the being. We begin with an interpretative reading of the philosopher himself, in some of his various texts and books, in order to deepen conceptually our hypotheses and explore new paths within the author's philosophical horizon.

Key Words: Truth. Metaphysics. Technique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I DA ESSÊNCIA DA VERDADE	3
1.1 Resumo	3
1.2 Abstract	3
1.3 Colocando o Problema	3
1.4 A Questão da Verdade no §44 de <i>Ser e Tempo</i>	4
1.4.1 O conceito tradicional de verdade	5
1.4.2 Proposição e verdade originária	6
1.4.3 De-cadência e não-verdade.....	9
1.4.4 O modo de ser da verdade	10
1.4.5 Ser-aí e verdade	12
1.5 A Conferência “Sobre a essência da verdade”	13
1.5.1 Essência - Wesen.....	13
1.5.2 O que torna possível a concordância	15
1.5.3 Liberdade, a essência da verdade	16
1.5.4 A errância	20
1.5.5 A verdade do ser.....	22
CAPÍTULO II VERDADE E METAFÍSICA	24
2.1 Resumo	24
2.2 Abstract	24
2.3 Retomando e Enviando o Problema	24
2.4 A Teoria Platônica da Verdade.....	25
2.4.1 Caracterização geral da alegoria	25
2.4.2 As transições dentro da alegoria	27
2.4.3 A saída da caverna, liberdade	28
2.4.4 A concordância como hierarquicamente superior ao desvelamento	31
2.5 Desvelamento, Concordância e Metafísica.....	33
2.5.1 O que é metafísica?	34
2.5.2 Desvelamento do ser e metafísica.....	36
2.5.3 Admiração diante do ente e metafísica	38
2.5.4 Metafísica e técnica	42
CAPÍTULO III VERDADE E TÉCNICA	45
3.1 Resumo	45
3.2 Abstract	45
3.3 A Situação do Problema	45
3.4 A Questão da Técnica.....	46
3.4.1 Técnica e desvelamento	48
3.4.2 A modernidade da técnica	50
3.4.3 A essência da técnica moderna	53
3.4.4 O perigo da com-posição	54
3.5 Com-posição e Serenidade	57
3.5.1 Pensamento calculador	58
3.5.2 Meditação	62
CONCLUSÕES.....	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	71

INTRODUÇÃO

A questão da verdade representa, dentro do pensamento filosófico de Martin Heidegger, uma verdadeira constelação. Tal analogia é feita pelo próprio filósofo alemão para dizer dos inúmeros achados, das surpresas, da instigação da investigação que ela pode nos provocar.

Quando olhamos para o céu, percebemos inúmeras estrelas, não pensamos haver entre elas relação. É o estudo científico que as agrupa em constelações, o que facilita e guia os olhares dirigidos para o céu. Também a verdade, enquanto questão humana, pode parecer um esparramado de informações, de conceitos, que, aparentemente, não fazem sentido juntos, mas que se observados detidamente podem nos significar algo importante.

É pensando de tal forma que nos colocamos diante da verdade. Nosso intuito na presente pesquisa é observarmos fixamente o que é isso que constitui a constelação da verdade.

A palavra verdade é muito utilizada no dia a dia, o nosso cotidiano se cerca de usos variados dela. Seja nas ciências, nas religiões, nas artes, etc., lá sempre está a palavra verdade remetida a alguma coisa. Remeter a palavra verdade às coisas é comum; remetê-la a nós mesmos, também, mas não de forma essencial.

A busca pela essência da verdade nos motiva a ir ao encontro daquilo que essencialmente nos constitui, o que nos torna humanos, o que nos faz diferentes de todos os outros entes que se encontram no mundo.

O primeiro capítulo de nossa pesquisa pretende responder a tal objetivo, caracterizar a relação que a verdade possui com o ser que nós mesmos somos e o que representa a verdade em sua própria essência.

Estudiosos da filosofia de Heidegger concordam que a partir de 1930 há uma passagem, uma mudança no seio de sua filosofia. Heidegger passa a buscar historicamente o que constitui o destino do pensamento filosófico. As influências da tradição metafísica são abordadas sob um viés mais crítico.

Em nossa pesquisa defendemos que as duas primeiras fases do pensamento de Heidegger, apontadas pelos comentadores, estão em sintonia. Isso porque o problema, a questão do ser, não deixa de ser o motor de toda reflexão.

Tal viragem aparente, não unicamente, mas também presente no texto “Sobre a essência da verdade”, de 1930, é o elemento de passagem para o nosso segundo capítulo. Nele queremos investigar como Heidegger compreende a historicidade da palavra verdade, a partir de uma interpretação da “Alegoria da caverna”, de Platão. Também nesse capítulo somos levados a perceber a relação entre as definições correntes de verdade com a metafísica e a tradição que ali começa a se formar.

O que aparentemente não possui vínculo algum, nos surpreende, quando, dentro do seio da metafísica e do desenvolvimento do entendimento da verdade, encontramos a técnica. A aparente falta de conexão entre tais elementos perde espaço à medida que aprofundamos o conceito de técnica.

A essência da técnica é o tema do nosso terceiro e último capítulo. Abordamos a técnica em sua essência, e isso nos leva a lugares que comumente não visitamos na esfera da reflexão sobre tal tema. As definições mais comuns da técnica apontam para o âmbito antropológico. Todavia, somos levados a considerar que a essência da técnica não possui nada de técnico. Percebemos a técnica em sua essência e sua relação com a essência verdade.

A abordagem da essência da verdade nos leva a conceitos antes não explorados e que aparentemente não fazem parte dela. Sequer pensamos que técnica e metafísica possam ser acessados a partir da verdade. Isso nos indica ainda mais o caráter de constelação que a verdade possui.

O nosso método é interpretativo. Pautamos nossa pesquisa pela interpretação de alguns dos textos mais importantes sobre as temáticas elencadas. Não seguimos a ordem cronológica dos textos de Heidegger, procuramos obedecer a uma linha de pensamento que tornasse o texto coerente.

A pouca menção a comentadores do filósofo alemão justifica-se pelos nossos objetivos de construir um caminho de pensamento e reflexão a partir do texto do próprio Heidegger. Evidentemente, guardando o devido cuidado teórico que o tema possui. Procuramos colher, recolher e colocar nas páginas seguintes aquilo que, exponencialmente, fixa o olhar no caráter essencial que a verdade possui.

Destacamos ainda que não pretendemos, aqui, dar cabo de toda reflexão sobre a essência da verdade em Heidegger. Cientes da complexidade do tema e das inúmeras possibilidades de abordagem, visamos contribuir com a exploração de conceitos importantes dentro da constelação da verdade a partir de caminhos possíveis de serem explorados em estudos e pesquisas futuras.

CAPÍTULO I DA ESSÊNCIA DA VERDADE

1.1 Resumo

O presente capítulo visa nos aproximar do que significa a palavra verdade dentro do contexto da filosofia de Martin Heidegger. A palavra verdade é comumente utilizada por nós, mas o que ela significa? Qual sua essência? Ir em busca de tais respostas implica fazer um caminho que coloque o próprio ser do ente que se pergunta pela verdade em questão. A verdade é o que é pois se relaciona com o ser-aí.

Palavras-chave: Verdade. Ontologia. Heidegger.

1.2 Abstract

The present chapter aims at the next of what a word of truth means in the context of Martin Heidegger's philosophy. The really common word was used by us, but what does it mean? What is its essence? Going for the search for important answers is a path that can be used as a question for the truth in question. Truth is what it is because it relates to being-there.

Key words: Truth. Ontology. Heidegger.

1.3 Colocando o Problema

Podemos considerar que o problema da verdade atravessa de modo longitudinal a obra do filósofo alemão Martin Heidegger. Nesse sentido, o que podemos vislumbrar, além da volumosa bibliografia disponível para ir ao encontro de tal questão, é uma grande dificuldade: ordenar um estudo coerente sobre o tema.

A via mais comum de abordagem é aquela que toma como ponto de apoio o texto *Sobre a essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*, fruto de uma conferência proferida por Heidegger no ano de 1930 e publicada anos mais tarde. Todavia, o texto de 1930 não é o único que trata da questão da verdade, como aludimos anteriormente. Também podemos citar *As questões fundamentais da Filosofia (Grundfragen der Philosophie)*, *Ser e verdade (Sein und Wahrheit)* e tantas outras, dentre as quais merece destaque *Ser e tempo (Sein und Zeit)*, considerado o principal livro de Heidegger, ou, ao menos, o que resultou em seu maior reconhecimento no mundo filosófico.

Ser e tempo é importante porque lança Heidegger como filósofo, pois, mesmo com a intenção de fazer fenomenologia, ele se distancia consideravelmente de seu mestre Husserl, ao não firmar uma consciência cognoscente e ampliar o horizonte de discussão. Essa ampliação de horizonte diz respeito a importantes considerações sobre aquilo que é a essência do homem.

Para Heidegger, a essência do homem é *Dasein*, termo alemão que pode ser traduzido como ser-aí, estar-aí, pre-sença, etc. E o que constitui o ser-aí são os chamados existenciais, que são modos de ser, que o compõe. Mas não trata-se de uma fragmentação existencial, aliás, qualquer modo de ser remete ao ser-aí. É por esse caminho que o conhecimento se mostra como um modo de ser dentre tantos outros.

Há de se destacar que na analítica existencial, que é a atividade de analisar o ser-aí para alcançar, a partir de sua constituição ontológica, o sentido do ser, nenhum dos modos de ser é visto como melhor ou mais especial. Todos são considerados com o mesmo grau, partindo da vida cotidiana.

Heidegger se via diante de um problema não resolvido pela filosofia até então, a saber: as teorias sobre o ser não conseguiam dar conta de pensá-lo de modo a não fugir de um apelo metafísico com uma tradição já desgastada. O ser era considerado algo fixo, imutável, supremo, absoluto. Por isso, a ideia inicial era abordar o sentido do ser a partir daquele que se coloca a própria pergunta e não perder de vista o caráter ontológico e temporal.

Diante disso, ser-aí se mostra como ser-no-mundo, implicando que não há ser sem mundo e não há mundo sem o ser-aí. O mundo, ao contrário do que se possa pensar, não é um derivado subjetivo, um produto da consciência, tal como pensou Descartes para uma saída do cogito. O mundo, para Heidegger, coloca o ser-aí com todas as suas possibilidades em mundo real, objetivo, o que quer dizer que o poder-ser não é uma idealidade, e sim uma realidade sempre situada.

O trabalho de Heidegger em *Ser e tempo* não foi completado. O projeto da obra era ter ainda uma segunda parte, que não foi produzida. O que temos são 83 parágrafos que formalizam a tentativa de elucidar o problema do sentido do ser com pontos de vista diferentes daqueles abordados pelos filósofos até então.

A nós interessa dizer que o meio da obra, o parágrafo 44, é o que aborda o tema da verdade. E sobre ele nos debruçaremos mais detidamente a partir de então.

1.4 A Questão da Verdade no §44 de *Ser e Tempo*.

Já mencionamos a importância que *Ser e tempo* teve no desenvolvimento da filosofia de Heidegger. Sua importância não se deve a uma imagem prévia que o então professor tinha no círculo filosófico. O que destaca tal livro são os pensamentos e conceitos que estão ali presentes, e que são desenvolvidos de modo coerente e preciso.

Um primeiro contato com o texto já nos mostra sua grandeza e dificuldade de entrada. Longe de fazermos juízos de valor, o que podemos dizer é que *Ser e tempo* é sim uma obra de difícil acesso. Todavia, sua dificuldade está realmente na diferença que ela demarca em relação a outras formas de filosofar.

Não estamos aqui para discutir os aspectos preliminares da obra, mas tais ressalvas se fazem importantes diante da nossa presente tarefa. Estamos abordando apenas um parágrafo de toda uma obra, e não pretendemos, assim, fazer uma releitura de todo o texto a partir dele. Tal empreendimento seria interessante, salvo se não estivéssemos enredados pelo problema da verdade. Sendo assim, tomaremos pontos pertinentes para nossa análise e aprofundaremos outros tantos que poderão ser tratados em outra ocasião.

Depois dessa breve nota, vamos ao parágrafo 44 de *Ser e tempo*, intitulado “Ser-aí, abertura e verdade”. O próprio título nos diz muito do que será trabalhado nas páginas que o seguem. A tentativa levantada será a de correlacionar verdade e ser-aí. Com ambos colocados a postos será possível visualizar a relação existente entre ser e verdade.

O ponto de partida é traçar uma linha que ligue a filosofia à verdade. Para isso, o filósofo alemão recorre a passagens clássicas que remontam a Parmênides e, em sua grande maioria, a Aristóteles. Deste último, a mais contundente é a que afirma ser a filosofia uma investigação sobre aquilo que se manifesta em si mesmo, e tal investigação é denominada de “filosofar sobre a verdade e no âmbito da verdade”, e mais, a filosofia é determinada como ciência que considera o ente enquanto ente, ou melhor, o seu ser. (HEIDEGGER, 2005a, p. 280).

Percebemos que há um rastro por onde seguir, o que respalda a investigação empreendida. E o diálogo não para com os clássicos da filosofia, ele se estende no que Heidegger denomina de conceito tradicional da verdade. Mas se pensarmos que o filósofo irá realizar uma linha histórica da verdade e se posicionar frente a todo e qualquer conceito estamos enganados. Ele mesmo afirma que

não é nossa intenção elaborar uma história do conceito de verdade, o que só poderia ser feito com base numa história da ontologia. Algumas indicações características sobre o que já se conhece devem apenas introduzir as discussões analíticas. (HEIDEGGER, 2005a, p. 282).

1.4.1 O conceito tradicional de verdade

O mencionado conceito tradicional de verdade é como comumente a filosofia responde à questão o que é a verdade. Ele pode ser sintetizado em três pontos: 1) o lugar da verdade é a proposição; 2) a essência da verdade é a concordância; 3) Tal tese remete a Aristóteles.

Colocados os três pontos, o primeiro a ser citado é novamente Aristóteles, a partir de uma passagem de *Peri hermeneias*, em que o estagirita diz que “as “vivências” da alma, as *voéματα* (“representações”) são adequações às coisas. (ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER, 2005a, p. 282). Isso, segundo Heidegger, é objeto de uma releitura na definição mais comum da verdade, que remete a Tomás de Aquino, em que a verdade aparece como *adaequatio intellectus et rei*. Aquino se inspirou em Avicena para o conceito, e este em Isaak Israelis, um filósofo judeu do século X d.C.

O que pode parecer estranho é que Heidegger faz menção a uma definição de verdade um tanto quanto antiga. Tal atitude é justificada por uma interpretação filosófica que ele próprio faz do conceito. Segundo seu ponto de vista, o conceito de verdade, mesmo passados cerca de cinco séculos desde Tomás de Aquino até o seu tempo, não mudou. Apoiado em Brentano, chega a afirmar que nem mesmo Kant tocou no problema, atendo-se à definição de que a verdade está no juízo. (HEIDEGGER, 2005a, p. 283).

Certamente, não estamos satisfeitos com a definição de verdade como concordância entre intelecto e coisa. Ainda precisamos aprofundar o que se quer dizer com concordância. O que ela é afinal? Só assim estaremos realmente diante da estrutura conceitual que está sendo colocado em questão.

Uma pista que nos auxilia na compreensão do que é a concordância é justamente o fato de na mencionada definição de verdade ser afirmado que há um intelecto e uma coisa, e ambos concordam. Isso quer dizer que a concordância é uma relação entre realidades distintas, pois o intelecto não se iguala à coisa, nem a coisa ao intelecto.

Quando estamos diante de uma coisa e a partir dela emitimos um juízo, estamos justamente neste campo de relação em que a nossa inteligência diz algo daquilo que estava adiante. Aquilo que se diz pode acrescentar conhecimento ou não, mas como possibilidade podemos dizer que o modo do conhecimento é aquele que diz a coisa assim como é. Dizer a coisa tal como ela se apresenta é a característica da relação entre intelecto e coisa, em suma, da concordância.

Abordar o tema do conhecimento implica adentrar no âmbito de uma problemática epistemológica, e Heidegger sabe disso. A consequência é abordar, segundo a opinião geral, a estrutura que constitui o conhecimento, o que é feito brevemente com duras críticas às insuficiências que tais modelos possuem em não pensar algo mais essencial, que é o modo de ser da *adaequatio*.

A relação sujeito-objeto e uma consciência imanente, segundo Heidegger, focam a reflexão apenas na dicotomia que existe no juízo, que é fruto do conhecimento. Explicando

melhor, isso indica que o juízo é constituído de dois momentos, a ação de julgar e o que é julgado. A ação de julgar é um processo psíquico e o conteúdo julgado torna-se conteúdo ideal. O que já percebemos aqui é que há um processo de abstração em que a coisa, que aparece na relação da concordância, passa a ser objeto de uma representação do sujeito. Então, a verdade, que aqui é concordância, passa a estar no conteúdo ideal.

Certamente tal passagem do texto é emblemática, pois há mais perguntas do que respostas. Algo que podemos constatar é que tais perguntas são feitas em tons de crítica, o que pode ser endossado se levarmos em consideração que a caracterização do conhecimento como representações do sujeito é levantada logo após Heidegger tecer críticas à filosofia cartesiana no parágrafo 43 em que trata dos conceitos de mundo e realidade. Isso nos sugere uma continuidade da crítica e do diálogo com tal filosofia.

A saída é delineada pelo próprio filósofo alemão ao afirmar que:

Na questão sobre o modo de ser da *adaequatio*, apontar para a cisão entre o conteúdo do juízo e ação de julgar não promoverá a discussão [...] É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza. (HEIDEGGER, 2005a, p. 285).

O que Heidegger quer dizer é que há uma enorme insuficiência no sistema que pensa o conhecimento nos moldes de um conteúdo ideal em oposição a um real, o que faz com que não se dê nenhum passo no esclarecimento do que é o conhecimento. É como andar e não sair do lugar, como quem fica dando voltas ao redor de um mesmo ponto quando está perdido.

O conhecimento, como foi levantado anteriormente, possui uma relação com a verdade. Nesse sentido, abordar o tema do conhecimento levando em consideração o tema da verdade pode ser um caminho mais frutuoso e que nos leve adiante.

A verdade, sem sombra de dúvidas, se manifesta no conhecimento. E quando isso acontece? Ocorre quando um conhecimento é verdadeiro. Ao que parece a grande dificuldade que temos quando pensamos esses dois conceitos juntos é o de saber quando é que um conhecimento é verdadeiro ou não. Como é possível uma verificação da verdade nestes termos?

Quando alguém de costas para a parede emite o seguinte juízo, “o quadro na parede está torto”, verifica o conteúdo do que diz quando se volta para o quadro e constata que aquilo que disse realmente é verdadeiro. Sendo assim, a verificação do conhecimento acontece no momento em que somos capazes de visualizar que a proposição está voltada para a coisa e não para representações.

A tese sustentada acima nos traz mais uma característica da proposição. Ela se volta para o ente no intuito de apresentá-lo assim como ele é. Quando isso acontece, o conhecimento expresso na proposição é verdadeiro. Ainda podemos dizer que, como a proposição é um constitutivo da verdade, e que ela apresenta o ente, o seu ser é estar voltado para as coisas, para os entes.

O caráter do estar voltado para o ente, visualizado na verificação da verdade, traz a tona o ser descobridor da proposição, pois ela permite que o ente seja visualizado no seu ser e estar descoberto (HEIDEGGER, 2005a, p. 286). A proposição revela o ser-verdadeiro, que é o ser-descobridor, o que só é possível por retirar sua base do ser-no-mundo.

1.4.2 Proposição e verdade originária

Chegamos a um ponto chave no entendimento do que é a verdade. A questão colocada partiu do que comumente se entende por constitutivo da verdade, que ela é uma concordância entre *intellectus* e *res*, e seu lugar é a proposição, um juízo emitido. Isso implica que a verdade está na coisa, tese sustentada pelo realismo, e o que se diz da coisa é que pode ser

verdadeiro ou falso. A verdade, então, é uma questão de adequação do que se fala com o aquilo do que se fala.

Todavia, o ponto de partida não é também o ponto final para Heidegger, isso porque é a partir da concordância e da proposição que se segue uma investigação interessada em descobrir a relação da verdade com o ser-aí. O problema encontrado no meio do caminho foi o de considerar a verdade nos moldes tratados, até então, fundamentados em uma essência do ser humano dada como sujeito, ou consciência. A crítica que Heidegger dirigiu a tais formulações foi a de que estas eram insuficientes para pensar o sentido do ser em um horizonte temporal, sem ao mesmo tempo perder a transcendentalidade. Sendo assim, a verdade, em última instância, tinha um fundamento a-temporal, eterno, imutável, perene. Também o conhecimento estava posto sob o mesmo problema, o que revela a insuficiência de tais modelos racionais de pensarem o que é o conhecimento e sua relação com a verdade.

Feitas tais ponderações, o que percebemos foram que os passos dados no entendimento da verdade buscavam elucidar como a verdade, em sua constituição, deslocava-se do lugar comum que lhe era atribuído. A proposição, que antes era o clímax, abre-se como ponto de passagem para um entendimento mais originário do que é a verdade. Heidegger (2005a, p. 294) chega a dizer que “o que, porém, no ordenamento dos contextos de fundação ontológico-existenciais ocupa o último lugar é o que, onticamente, vem em primeiro lugar e aparece antes de tudo”. O que quer dizer que por detrás da proposição, há muitos elementos fundamentais que virão à tona.

Dizendo um pouco mais da proposição, nos encontramos diante da afirmação de que ela está voltada para o ente, para aquilo que se mostra. O estar voltado para o ente e o expressá-lo tal como se mostra, marca o ser-descobridor da proposição. O ser-descobridor é uma característica muito peculiar, pois sua função é estar em contato com o ser do ente descoberto na relação que se dá entre o intelecto e a coisa.

Uma criança, quando ganha um presente no seu aniversário, logo toma aquele pacote ansiosa por descobrir o que está por debaixo daqueles papéis coloridos. Quando abre e descobre o que está ali, se surpreende, busca observar o presente nos mais variados ângulos, cheira, põe na boca, joga no chão e pega novamente. Ali ela descobre algo que dirá a seus amigos na escola, ou aos seus pais quando quiser que o peguem para brincar. Até o dia em que ele estragar irão fazer proposições do tal brinquedo.

O exemplo acima, que pode parecer banal, parece nos indicar que a relação que temos com as coisas é anterior à emissão de juízos. E na relação descobrimos a coisa tal como ela está posta diante de nós. Convém dizer que descobrir é uma atividade que não é referida apenas a crianças, também adultos, jovens e velhos descobrem coisas a todo instante. Descobrir é um modo de ser-no-mundo.

Não chegamos aqui por acaso, e o descobrir, como um modo de ser-no-mundo, não ocupa um lugar à margem da questão investigada. Heidegger (2005a, p. 288) chega a dizer que “os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade”. Tal afirmação é surpreendente, pois os passos dados vão mostrando um gradual afastamento daquilo que foi postulado no início do parágrafo 44, que foi a tese de que o lugar da verdade é a proposição. Aqui estamos diante do descobrir como sendo algo de suma importância e que se investigado haverá de nos revelar o fenômeno originário da verdade.

Seguindo as palavras do próprio Heidegger (2005a, p. 288), sendo-no-mundo nos ocupamos, e “a ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos. São estes o que se descobre.” Os entes que descobrimos são verdadeiros, e o próprio ser-aí é verdadeiro, na medida em que exerce a ação de descobrir. Mas onde se funda a descoberta dos entes? A resposta está em tudo que foi trabalhado por Heidegger até então em *Ser e tempo*. A descoberta dos entes está fundada na abertura do ser-

aí.

Já mencionamos em um ponto que o parágrafo 44 de *Ser e tempo* é apenas uma parte de uma obra longa e densa. Tal obra não foi escrita por Heidegger de forma aforística, ou seja, cada parágrafo possui uma vinculação com o todo, sendo que tomar algum de forma isolada pode nos levar a algum grave erro. É nesse sentido que quando o filósofo afirma que a descoberta se funda na abertura, no aí do ser-aí, não podemos desconsiderar as passagens anteriores em que são abordados os existenciais que o constituem.

A abertura é composta por um tripé denominado disposição, compreensão e discurso. Em síntese, os três se relacionam entre si. Eles são longamente discutidos nos parágrafos precedentes ao 44. De modo mais preciso, é a partir do quinto capítulo que Heidegger começa a fazer uma análise do ser-em, que nada mais é do que o “aí” do ser-aí, ou seja, a abertura.

De acordo com o filósofo estudado, o que abre ou fecha a nossa abertura é a disposição. Isso significa que já desde nossa constituição existencial há uma disposição de humor, que é um dos nossos modos de ser-em um mundo. Temos aqui um ponto importante que, se comparado com a tradição filosófica, coloca um problema por vezes esquecido, ou tratado como acidental: O modo de fazer ciência e produzir conhecimento, em grande parte, toma o sujeito apenas a partir de sua constituição racional, sendo que emoções e predileções devem ser postas de lado. Obviamente, há que se resguardar de um subjetivismo nas ciências, e o que Heidegger coloca é que antes mesmo do exercício racional científico estamos no mundo a partir de uma disposição própria, a partir de um humor que pode abrir ou fechar a abertura a partir da qual nos relacionamos com as coisas. Ou seja, o modo de fazer ciência está condicionado pelo modo como nos dispomos.

Já para a compreensão, devemos ter em mente que o ser-aí já possui uma compreensão prévia do sentido do ser. O que pode parecer estranho pode ser caracterizado na seguinte afirmação: compreender o ser é o próprio ser-aí se compreendendo. Como assim? Se focarmos no início do livro, logo nos primeiros parágrafos, temos a tese de que a busca do sentido do ser vai partir daquele que possui um primado ôntico e ontológico sobre os demais entes, com aquele que é capaz de colocar a si mesmo a questão do sentido do ser, que passa pelo seu próprio ser. Sendo assim, o que será feito é uma analítica existencial do ser do ser-aí. Em outras palavras, a analítica é a exploração da pré-compreensão do ser em suas mais variadas possibilidades.

O ser-aí, como sabemos, é ser-lançado em um mundo, o que significa que sua existência é ligada à facticidade. É no mundo que compreende o seu próprio ser diante de várias possibilidades. Essa é a pré-compreensão que já possui, que sua existência é projeto, ou seja, que ela não é um dado pronto e acabado. A partir das possibilidades que visualiza, o ser-aí pode fazer as mais variadas elaborações, ou seja, ele pode interpretar. A interpretação surge da compreensão e não o contrário.

Aquilo que é compreendido e interpretado é expresso através da proposição, que é um derivado da interpretação. A proposição para Heidegger possui três significados. 1) demonstração: deixa e faz ver o ente a partir de si mesmo, e não como uma representação; 2) predicação: atribui ao sujeito um predicado que o determina e define; 3) comunicação: deixa e faz ver o que se demonstra nas determinações.

A proposição se liga à compreensão e interpretação, e a base de ambas é o discurso.

Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e proposição. (HEIDEGGER, 2005a, p. 219).

O que Heidegger está querendo nos fazer entender é que o discurso também é

constitutivo existencial do ser-aí, pois também se funda em sua abertura. O discurso é o modo como se articula a compreensão do ser-no-mundo, e vai discorrendo sobre desejos, perguntas, pronunciamentos, como usar determinados utensílios dados na ocupação etc. Além disso, também está ligado à disposição, o que se evidencia no discurso poético, que é a comunicação das possibilidades existenciais expostas pela disposição.

Um ponto interessante na análise que relaciona discurso e compreensão é a escuta. Só é possível compreender bem caso haja escuta, ela é uma possibilidade para o ser mais próprio, ao passo que escutar só é possível porque se compreende. Faz parte também do discurso o silêncio, que é o momento em que se tem algo a dizer, se pode dizer, mas o que se faz é silenciar, pois assim é possível escutar e, antes, compreender.

Por fim, podemos dizer que o discurso é o fundamento ontológico e existencial da linguagem. Ele é o modo como Heidegger trata de um tema tão espinhoso e complexo como a linguagem. Certamente levantamos pontos que podem permanecer obscuros para uma análise estrita de tais fenômenos que constituem o “aí” do ser-aí. Todavia o fizemos com intuito de estabelecer a relação que se dá entre o ser-descobridor e o ser-no-mundo.

O que podemos extrair do que foi discorrido até aqui é que o ser-descobridor está fundado na abertura do ser-aí. Só é possível que haja a descoberta do ente enquanto tal se há a abertura na qual o intelecto e a coisa possam se encontrar. Essa abertura, como dissemos anteriormente, está apoiada na estrutura originária da compreensão, disposição e discurso. Isso significa que, enquanto trabalhava tais pontos dentro de seu texto, Heidegger estava dizendo da verdade, mas sem que isso viesse à tona.

O que estamos tentando dizer é que o ser-aí, em sua constituição, é ser-descobridor dos entes, pois enquanto existe (considerando existência no sentido heideggeriano) já é ser-no-mundo, em que pode se ocupar dos entes intramundanos mediante a abertura que se estabelece a partir de sua constituição fundamental, e nessa ocupação descobre. É isso que Heidegger nos dá a entender quando diz:

[...] somente com abertura da pre-sença é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. O que antes se demonstrou quanto à constituição existencial do pre e com referência ao seu ser cotidiano referia-se ao fenômeno mais originário da verdade. Na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente “verdadeira”. A pre-sença é e está “na verdade”. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a pre-sença tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes “em toda verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial. (HEIDEGGER, 2005a, p. 289).

O que no início do parágrafo queria ser demonstrado chega à suas mais fortes justificativas. Certamente, cada ponto tratado coloca o ser-aí como ser-descobridor da verdade e ao mesmo tempo como verdadeiro, pois aquilo que o constitui, a sua abertura, é fundamental para a verdade. Tudo isso é notório se tomarmos como base que o próprio ser-aí se compreende de modo autêntico, pois o contrário também pode acontecer. Na compreensão há o risco de queda no impessoal, e o que acontece é a de-cadência do ser-aí.

1.4.3 De-cadência e não-verdade

O que não podemos deixar de dizer é que o ser-aí é ser-em (um mundo) e também ser-com, pois se relaciona com os outros que estão no mundo. Não podemos perder de vista o caráter ontológico quando dizemos ser-aí, não estamos dizendo de uma pessoa, mas o próprio ser do ser-humano. Pois bem, sabemos que a pré-compreensão é um dos seus constitutivos que fundam a abertura. Compreender é um modo de ser próprio do ser-aí, não podemos negar. Contudo, o que aconteceria caso se abrisse mão de compreender?

Em *Ser e Tempo*, Heidegger trabalha tal ponto. Diz o filósofo que sendo com os outros, o ser-aí pode abrir mão de sua própria compreensão e passar a compreender o mundo e a si mesmo a partir daquilo que os outros já compreenderam. Isso seria uma espécie de compreensão a partir da opinião pública, daquilo que é o comumente dito.

Quando age de tal forma o ser-aí perde sua autenticidade, abre mão de algo seu que é muito próprio. E o que é pior é que grande parte das vezes não sabe que isso aconteceu ou acontece com ele mesmo. E, além disso, acredita que continua com a compreensão de tudo sem ao menos saber que não está em relação com a coisa, pois o espaço de abertura que haveria de estar colocado pela compreensão, juntamente com disposição e discurso, está parcialmente aberto.

A abertura é algo de suma importância na consideração da verdade, como temos demonstrado até aqui. Como ficaria a relação com a verdade se a abertura está comprometida pela de-cadência? A resposta que parece simples nos conduz a uma constatação diferente daquela presente na história da filosofia até então.

O que temos é que também a de-cadência é um modo de ser-no-mundo. Não é possível ser o tempo todo no modo da compreensão própria. O que acontece é que na grande maioria das vezes somos levados por uma compreensão que não é própria. Caímos a todo instante no impessoal. A verdade, por sua vez, assentada na abertura do ser-aí, e que se relaciona com a autenticidade, se vê colocada diante de seu contrário que é a não-verdade.

Como a não-verdade está remetida a algo que é um modo de ser-no-mundo, isso indica que ela é também originária do ser-aí. É o que pode ser justificado pela seguinte afirmação do filósofo alemão

A de-cadência pertence à constituição ontológica da pre-sença. De início e na maior parte das vezes, a pre-sença se perdeu em seu “mundo”. Enquanto projeto para as possibilidades de ser, a compreensão aí já se inseriu. Empenhar-se no impessoal significa o predomínio da interpretação pública. O que se descobre e se abre instala-se nos modos de deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência. (HEIDEGGER, 2005a, p. 290).

A citação acima ainda vai um pouco além do ponto em que paramos quando abrimos seu espaço. Ela diz ainda do modo como se dá o contato com os entes no momento em que se está em algum dos constitutivos da de-cadência (falatório, curiosidade, ambiguidade). O que temos é que na abertura o ente se mostra, mas é tomado segundo a aparência. Isso indica também que não temos a posse completa do todo do ente, mas partes que são alcançadas a cada contato com ele. Há um risco claro aqui, o de permanecer no erro, de cair em algo que Heidegger trabalhará em outro momento e que ainda abordaremos em nosso trabalho, o de cair e permanecer na errância. Nesse sentido o que será notório é o esquecimento do âmbito da relação em que a verdade e a não-verdade acontecem. Como visto, a abertura não é perdida, ela pode ser desenraizada, perder o seu solo mais próprio, fazendo com que a permanência na de-cadência seja um limite de difícil saída.

Certamente, o que comumente é colocado de fora das análises sobre a verdade alcança aqui um lugar igualmente originário. A verdade originária traz também a não-verdade como seu constitutivo, pois ambas se estabelecem a partir de um ponto comum que é o “aí” do ser-aí.

1.4.4 O modo de ser da verdade

O modo de ser da verdade já pode ser extraído a partir do que foi trabalhado até então. O modo como a verdade se dá não é a proposição, muito embora não se negue que a

proposição tem seu lugar na análise realizada. A proposição aparece como primeira no nível ôntico, pois há um encaminhamento de passagem do ontológico para o ôntico, que está focado no discurso.

Para que possamos entender melhor essa passagem temos que ter em mente que aquilo que se diz do descoberto é realizado através do discurso, que é um dos existenciais originários da abertura do ser-aí. A proposição é um derivado do discurso, pois é o modo como o próprio ser-aí se exprime daquilo que foi descoberto. No exprimir está contido o descobrir, que fica, assim, preservado, e ao mesmo tempo o que é exprimido torna-se um manual, um utensílio, um instrumento, conforme explicamos abaixo.

O descoberto, em outras palavras, torna-se um instrumento através da proposição. Isso significa que ele pode ser tomado e compartilhado sem que seja necessário uma outra experiência originária com o próprio ente. O risco seria o de se perder a experiência originária que até então foi levantada. Todavia, Heidegger sustenta que isso não aconteceria caso o próprio ser-aí se mantivesse voltado em seu ser para o ente. E, além disso, a própria proposição resguarda o descobrir como modo originário.

Nesse sentido, a descoberta pode acontecer através de um ouvir dizer, o que em suma remete ao impessoal. Heidegger (2005a, p. 293) diz que

Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer. O empenho no que se diz pertence ao modo de ser do impessoal. O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre na proposição.

Mesmo que haja resquícios da originalidade do descobrir na proposição, o risco de foco apenas no caráter instrumental da verdade é grande. Aliás, não é por acaso que inúmeras filosofias tomam a linguagem como instrumento de uso do homem, e nesse aparato é que se funda a verdade e a falsidade. Sendo assim, a verdade é sempre aquilo que concorda ou não concorda. Sabemos que a função da concordância é dizer o ente tal como ele se mostra, mas o que pode ser perdido nesse voltar-se para a concordância é o caráter derivado que ela possui, não considerando que há uma anterioridade que funda a concordância entre intelecto e coisa. Isso resulta na perda do fio da investigação colocada que é o sentido do ser e sua relação com a verdade.

O modo de ser da verdade retoma a constituição do ser-aí e se manifesta como ser-descobridor. Nesse sentido, como a verdade está arraigada no ser-aí, não é nenhum exagero dizer que a verdade é relativa ao seu ser. Tal afirmação carece de melhores explicações, pois há um emaranhado de postulações até mesmo contemporâneas que colocam a verdade no poder de um e qualquer sujeito.

O primeiro ponto a se destacar é que, quando dizemos ser-aí, não estamos nos referindo a nenhum ser humano específico, a nenhum homem ou mulher em particular, embora a eles nos voltemos, pois o ser-aí diz da essência do ente que nós mesmos somos. Então, quando se afirma que a verdade é relativa ao ser do ser-aí não se levanta a bandeira do relativismo, muito pelo contrário, ser-aí e verdade são entendidos em sentido ontológico e não subjetivo.

Além disso, contra a tese de um possível relativismo podemos dizer que o ser-descobridor está voltado para o ente e ele descobre o ente tal qual ele se mostra. Uma possível subjetividade não é considerada nestes moldes. O próprio Heidegger coloca a pergunta e a responde, como podemos acompanhar na seguinte passagem:

Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de presença. Será que essa relatividade significa que toda verdade é “subjetiva”? Caso se interprete “subjetivo” como o que “está no arbítrio do sujeito”, certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o

descobrimto retira a proposição do arbítrio “subjetivo” e leva a presença descobridora para o próprio ente. (HEIDEGGER, 2005a, p. 296).

Pensar a verdade em relação ao ceticismo também é algo que Heidegger realiza. O ceticismo consiste, basicamente, na negação de toda e qualquer verdade. Ao ponto que chegamos sabemos que a verdade é originária, pois está assentada na abertura do ser-aí. Quando se afirma não existir a verdade, como faz o cético, significa colocar também em xeque o próprio ser-aí. Afinal, temos que ter em mente a verdade como um modo de ser do ser-aí, o ser-descobridor, que é verdadeiro e está na verdade e não-verdade, como dissemos anteriormente.

O que acontece é que o cético cai na sua própria armadilha, e segundo o filósofo alemão, comete um suicídio, pois joga fora a verdade que é um constitutivo de seu próprio ser (HEIDEGGER, 2005a, p. 294). O ceticismo, mesmo que caia na própria armadilha, levanta uma questão pertinente: será que é possível provar a verdade? Para tanto, há uma dificuldade que não é possível de ser superada, pois a verdade teria que colocar-se á frente de si mesma, em outras palavras, poderíamos dizer que o ser-aí teria que colocar-se a si mesmo como prova, já que a verdade é relativa a seu ser.

A relatividade da verdade ao ser do ser-aí, como dissemos, não levanta o relativismo, mas com tal asserção não é possível defender que existam verdades eternas. Isso só seria possível se fossemos capazes de afirmar e provar que o ser-aí é eterno, mas o contrário parece nos indicar a analítica existencial até o momento. As chamadas verdades eternas são comumente atribuídas à tradição cristã que também caracteriza o homem a partir de um modelo ideal, como Heidegger (2005a, p. 299) adverte em tom crítico nas passagens finas do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*: “afirmar verdades eternas e confundir a “idealidade” da presença, fundada nos fenômenos, com um sujeito absoluto e idealizado pertencem aos restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente expurgados.”.

1.4.5 Ser-aí e verdade

O parágrafo 44 de *Ser e Tempo* termina na busca de elucidar ao máximo a relação existente entre ser e verdade. Para tanto não podemos esquecer os passos dados até então. De início a abordagem colocou três pontos para guiar a reflexão, partindo da análise do conceito corrente de verdade. O primeiro dizia que o lugar da verdade era a concordância entre o juízo e seu objeto. O segundo que a essência da verdade residia na concordância. E o terceiro que ambas as teses eram referidas a Aristóteles.

O primeiro e o segundo ponto foram explorados e constatamos que a verdade originária está para além da concordância. Percebemos também que Heidegger se aprofunda na questão de modo que não ignora conceitos como concordância e proposição, mas busca enxergar aquilo sobre o qual eles se assentam.

Já o terceiro ponto carece de maiores explicitações. Podemos aceitar a tese ou não. Heidegger nega de forma veemente que Aristóteles tenha defendido o lugar da proposição como o mais originário da verdade. O que é colocado é que Aristóteles pensa que o *λόγος* é um modo de ser, que pode ser encobridor ou desencobridor.

Indo nesse sentido, o filósofo alemão se aproxima da tradição filosófica. É isso que acontece quando o termo *ἀλήθεια* é trazido à tona para dizer do desvelamento, desencobrimto dos entes. A palavra, cuja tradução também é verdade, resguarda uma mística e um significado próprio. Principalmente quando pensamos em o que seja a verdade, não pensamos de modo a trazer o sentido que a palavra grega resguarda, antes disso, como no início da reflexão, tendemos a pensar a verdade como concordância, adequação.

Pois esclarecido o terceiro ponto, o que nos indica a relação entre ser e verdade, mais

especificamente, o ser do ser-aí e verdade?

Chegamos ao ponto de constatarmos que a verdade originária não está na concordância e sim no ser-descobridor, que descobre os entes a partir da abertura do ser-aí. A verdade está originariamente vinculada à abertura que é importante, pois só a partir dela o ser-aí pode compreender o ser. Heidegger chega a dizer que “o ser – e não o ente – só “se dá” porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade “são”, de modo igualmente originário.” (HEIDEGGER, 2005a, p. 299).

Essa afirmação vai ao encontro da problemática buscada por Heidegger, o sentido do ser. E a verdade ocupa um lugar importante, pois ela é originária e coloca o próprio ser-aí em seu estabelecimento, pois como vimos o ser-aí é e está na verdade.

1.5 A Conferência “Sobre a essência da verdade”

Sabemos que o conjunto das obras de Heidegger é bastante numeroso, dentre tantos escritos, os que tomam o problema da verdade, sem dúvida, também são muitos. Destes, certamente o que ficou mais famoso foi a conferência que o filósofo alemão proferiu várias vezes a partir de 1930 e que foi publicada no ano de 1943, cujo título alemão é *Vom Wesen der Wahrheit*.

Uma observação surge logo de início em relação à tradução do título para o português. Presente no livro *Conferências e Escritos Filosóficos* da coleção Os Pensadores, o texto traduzido pelo Prof. Ernildo Stein, aparece nomeado como “Sobre a essência da verdade”. É sobre a partícula alemã *Vom* que Hermógenes Harada (2017, p. 7) se debruça no início de seu texto fruto dos seminários que ministrou acerca da essência da verdade em Heidegger. Harada afirma que o *Vom* equivale ao nosso “de”, por isso o texto poderia ser traduzido por “Da essência da verdade”.

Trocar o “sobre a” pelo “da” pode parecer uma banalidade, mas Harada continua sua reflexão dizendo que ambos constituem posturas diferentes frente à verdade. Quando falamos sobre a verdade lidamos com ela como um objeto sobre o qual se debruça nosso conhecimento, tal como uma célula que é recortada de um corpo e levada para um laboratório para análise. Por outro lado, também podemos chegar à questão a partir da essência da verdade. Nesse último caso a verdade não está adiante como um objeto, mas está por detrás, é o lugar a partir de onde se fala.

Certamente dizer que falamos a partir da verdade já nos coloca diante da necessidade de maiores explicações, como buscaremos seguindo os passos de Heidegger em seu texto.

1.5.1 Essência - Wesen

Quando começamos a ler o texto da conferência percebemos uma grande semelhança com o parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. De início parece que o que irá ocorrer é apenas uma repetição de tudo o que já foi abordado em outra ocasião. Mas não é bem isso que acontece.

É notória a aproximação entre ambos os textos, sendo possível até mesmo uma leitura em paralelo, comparando os pontos ora tratados aqui e ali, visando perceber onde determinados conceitos são melhores explorados, quais as novidades de um texto em relação ao outro. Todavia, não será esse o modo com que pautaremos nossa investigação. Não nos limitaremos apenas a ir nessa direção, embora vez ou outra possamos tecer comentários nesse sentido. O que realmente queremos é ir ao encontro da experiência de pensamento que começa em *Ser e tempo* e acreditamos continuar também em “Sobre a essência da verdade”, o que ficará ainda mais evidente à medida que avançarmos na questão.

Um ponto salutar é que a verdade aqui será tratada em sua essência. Já em *Ser e tempo* isso também esteve presente. Agora a presença do termo logo no título nos indica uma ênfase

maior. Mas o que podemos entender por essência? Comumente entendemos por essência o que faz com que um ente seja aquilo que é e não outra coisa. Por exemplo, a essência de uma bicicleta é aquilo que faz com que ela não seja um carro ou outra coisa qualquer, mas uma bicicleta. Heidegger parece nos indicar com a palavra essência um sentido que caminha para além da *quididade* como natureza de um ente. Carneiro Leão, tradutor da *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, coloca em uma nota explicativa que “A Essência = *das Wesen* [...] não designa no texto essência, natureza, *quididade*, mas a estrutura em que vigora, i.é., desenvolve a força de seu vigor, o agir”. (LEÃO In: HEIDEGGER, 1995, p. 23).

Explorando ainda mais o que pode significar essência, aqui no texto heideggeriano, expomos também o que diz Márcia Sá Cavalcante Schuback em uma nota do livro *A caminho da linguagem*, também de Heidegger, que foi por ela traduzido.

A palavra alemã *Wesen* significa comumente essência. Ao longo de sua obra e muito claramente no presente volume, Heidegger “destrói” o sentido de essência, devolvendo-o para a experiência de realizar o modo de ser, de vigorar, expressa num antigo verbo alemão *wesen*, vigir, vigorar. Para acompanhar no texto a transformação do sentido eminentemente metafísico de essência para a experiência da simplicidade do vigor, percorrida de maneira muito particular no presente volume e explicitamente discutida por Heidegger no capítulo intitulado “A essência da linguagem”, a tradução usou uma espécie de glissando semântico entre essência, modo de ser e vigor. (SCHUBACK In: HEIDEGGER, 2003, p. 8).

Essência, devemos aqui salientar, possui muito mais um sentido verbal do aquele substantivado com que na maioria das vezes pensamos. *Wesen* traz consigo todo o processo de vir a viger e vigorar. Não se trata de essência como algo pronto e acabado. Como afirma o Prof. Rafael Paes Henriques (2014, p. 28), *Wesen* é uma dinâmica de realização.

Não podemos perder de vista, em meio a tantas citações que comentam a palavra essência, o que o próprio Heidegger quer dizer. Segundo o filósofo alemão, “a pergunta pela essência [...] dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda “verdade” enquanto tal”. (HEIDEGGER, 1996b, p. 153). Essa afirmação é importante, pois se localiza no contexto das controvérsias que podem ser levantadas pelo senso comum, afinal perguntar pela essência pode significar fugir do campo pragmático da vida e se dirigir para abstrações sem fim. Certamente o senso comum vê em tal atividade uma perda de tempo desmedida, ao passo que resultados concretos e práticos são seu maior tesouro.

A filosofia, por sua vez, deve permanecer fiel às suas próprias raízes, e não se limitar ao que o senso comum diz. Seu estatuto é próprio, não sendo necessário se ater aos mandos e desmandos dos apegados à realidade. Estes, por sua vez, interpretam mal a filosofia, pois investigar a essência da verdade caminha também por encontrar aquilo pelo qual a realidade pode ser enunciada em proposições verdadeiras ou falsas. A busca pela essência da verdade deve surpreender não o senso comum, porque ele, infelizmente, não tem olhos nem ouvidos para aquilo sobre o qual debruça a filosofia; e sim os que de bom grado se colocam na experiência originária do pensar.

Mesmo com o embate preliminar do senso comum, Heidegger vê nas considerações mais elementares e básicas a possibilidade de ir ao encontro da própria essência da verdade. O ponto de partida é justamente aquilo que comumente se entende por verdade. E novamente nos deparamos com a proposição.

A verdade não pode ser simplesmente o sinônimo de algo real, como quando alguém diz que uma pepita de ouro verdadeira é aquela que é real. Também uma pepita falsa é real. A verdade está naquela concordância entre aquilo que antecipadamente já sabemos ser o ouro verdadeiro e aquilo que se apresenta.

Presente na coisa, no ente, a verdade também está naquilo que se diz de tal ente. Isso porque enunciamos, fazemos juízos, comunicamos e dizemos sobre as coisas que estão no

mundo. Por isso, também dizemos que a verdade não está somente na coisa, mas também na proposição.

A proposição, por sua vez, está enraizada em uma concordância. A origem medieval da definição da verdade é novamente retomada na fórmula *veritas est adaequatio rei ad intellectum* (verdade é adequação da coisa com o intelecto). Mesmo sendo uma citação da filosofia escolástica com heranças ainda mais antigas, como vimos anteriormente, tal afirmação parece caminhar nas mesmas trilhas da revolução copernicana operada por Kant, em que o objeto é que se volta para o sujeito. Mas aqui não se trata disso, o que temos é a crença em uma fé religiosa, que defende que também o conhecimento é coisa criada por Deus e, sendo assim, toda verdade que o ser humano pode alcançar só é verdade caso esteja ele mesmo adequado ao intelecto divino.

Há também outra definição que é posterior a essa adequação humana com o intelecto divino, que é *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Aqui temos a expressão de que a verdade está na adequação do intelecto do homem com as coisas.

Heidegger assinala que também é possível sustentar tal definição de verdade mesmo que se afaste o ideal de uma fé religiosa. No lugar de Deus se coloca uma razão universal que rege o mundo. Isso daria ao mundo uma espécie de coerência lógica, o que tornaria ainda mais autoevidente a tese de que a verdade está na conformidade, pois o homem é entendido como sujeito portador e realizador do *intellectus* (HEIDEGGER, 1996b, p. 157).

O que podemos extrair dessas duas definições é que a verdade é pensada nos termos de uma adequação, de algo que se conforma com outro, a verdade está na conformidade. Então dizer que a essência da verdade é a conformidade poderia bastar, mas a investigação a que se propõe Heidegger quer encontrar aquilo que vigora em sua dinâmica de realização.

1.5.2 O que torna possível a concordância

Pensemos na seguinte proposição: a bicicleta de Carlos é preta. Nesse caso, aquilo que se diz sobre uma bicicleta particular deve estar de acordo com a própria coisa. Sendo assim, a verificação se dá a partir das respostas: Carlos tem uma bicicleta? Se sim, sua cor é preta? Caso ambas estejam de acordo, há verdade naquilo que se diz. Permanecemos aqui no âmbito da lógica clássica, em que a um sujeito são atribuídos predicados. O que queremos não é destituir a estrutura lógica de seu valor, mas buscar o que está por detrás da concordância. O que é este concordar de algo imaterial, a proposição, com algo material, no caso, a bicicleta de Carlos?

Como já mencionamos no presente capítulo¹, a concordância consiste em uma relação. Tal relação entre a coisa e o que é dito dela não é de um igualar-se. Pois se assim fosse a enunciação (o que é dito da coisa) se tornaria uma algo material e deixaria de ser o que é, e o mesmo aconteceria com a coisa, deixaria de ser material para ser imaterial. O que caracteriza tal relação é o fato dela ser apresentativa. Segundo Heidegger (1996b, p. 158),

A enunciação [...] “se” relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O “assim como” se refere aqui, descartando todos os preconceitos “psicologistas” e “epistemológicos”, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto.

A presença da palavra objeto na citação nos recorda a estrutura anteriormente mencionada, em que a verdade é concordância do intelecto com a coisa. Se pensarmos nesse

¹ Seção 1.1.1

esquema, podemos perceber que o objeto é a coisa e o intelecto é o sujeito. Comumente entendemos o objeto ligado paralelamente a um sujeito, já que objeto, em sua etimologia, significa aquilo que está adiante. Adiante de quem? De um sujeito. O sujeito, por sua vez, é entendido como portador e realizador do intelecto. O problema é modo como se define a estrutura que compõe o sujeito. Abordá-lo apenas na perspectiva do conhecimento é insuficiente para nos aprofundarmos ainda mais na dinâmica de realização da verdade enquanto tal. Por isso, descartar preconceitos epistemológicos e psicológicos é importante, é desse modo que teremos a possibilidade de “deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”.

Aquilo que aparece enquanto objeto surge em um espaço aberto em que a relação de apresentação se torna possível. Esse espaço aberto não é criado pela apresentação, mas ela o assume como espaço de sua própria realização. O aberto é originário, é nele que o intelecto encontra com a coisa, que o sujeito encontra o objeto, enunciação com a coisa.

Ainda nesta relação de apresentação há um elemento importante que é o comportamento que se volta para aquilo que está manifesto na abertura, que é chamado ente. A própria abertura é também um comportamento, o que nos leva a pensar que isso que aqui é nomeado comportamento é o que em *Ser e tempo* é tratado como dis-posição, que é um constitutivo originário do aí, da abertura do ser-aí.

Isso nos leva a compreender que também aqui, no texto “Sobre a essência da verdade”, a essência da verdade não é pensada de modo independente do ser do ente que possui um primado ôntico e ontológico sobre os demais, e que se refere ao nosso ser. Ainda encontramos uma justificativa que nos ajuda a pensar que falamos da verdade a partir da experiência que dela mesmo fazemos, falamos a partir dela, e não sobre ela como algo separado de nosso ser originário. Certamente, isso ficará mais claro à medida que avançarmos nas considerações sobre a verdade.

De tudo que foi dito ainda resta uma pergunta latente. Há uma relação que se dá na abertura: entre intelecto e coisa, sujeito e objeto, enunciação e coisa. Mas o que determina que a enunciação esteja voltada para a coisa no sentido de ter que apresentá-la assim como é, assim como ela surgiu diante de nós pelo deixar-ser? Antes de responder a tal pergunta, convém lembrarmos que em todo trabalho cada realização humana está fundada em um comportamento, uma dis-posição, e é ela que abre um espaço de relação com os entes. Um jovem está ansioso por fazer um carrinho de rolimã e, quando pega o martelo, na caixa de ferramenta, o instrumento se apresenta a ele como a possibilidade de construção daquilo que ele tanto deseja. Certamente, sua relação com o martelo é diferente da que possui um operário que todo dia tem que martelar inúmeros pregos em uma linha de produção. Ora, um comportamento tem uma abertura que vê o ente de uma forma diferente de outras, mas sem pensar nisso como psicologismo. Como? A referência que não pode ser perdida é a própria coisa. Mesmo que tenhamos a abertura como dependente de uma dis-posição, não podemos esquecer que é na abertura que reside o deixar-ser do ente tal como é.

Respondendo à pergunta anterior, temos que considerar que a enunciação apresenta o ente tal como se mostra, pois está atrelada a um ordenamento proveniente do comportamento. Isso significa que “a enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento” (HEIDEGGER, 1996b, p. 159). Ainda parece que permanecemos sem uma resposta efetiva, pois o comportamento não instaura a conformidade, antes disso, ele é também abertura e como pode a própria abertura ser a medida da conformação? Parece que colocando a pergunta nestes moldes não alcançaremos a resposta. Por outro lado, o comportamento instaura a abertura e a enunciação recebe a conformidade da abertura. Deve, então, haver algo no aberto que seja a raiz do ser conforme. Cabe então investigarmos o que é.

1.5.3 Liberdade, a essência da verdade

Terminamos a seção anterior com uma questão que ainda permanece sem resposta. Em outras palavras, o que queremos saber é o que vincula a apresentação com a conformidade? Por que a enunciação tem o caráter de apresentar?

Como estamos percebendo, a abertura do comportamento é importante. Quando temos a abertura de determinado comportamento o ente se manifesta no aberto. Percebemos que há também uma vinculação entre o ente e nós que com ele nos relacionamos. Mas por qual razão há esse vínculo? Segundo Heidegger, isso só acontece porque no espaço de abertura somos livres para algo que ali se manifeste.

Um novo “elemento” surge a partir de então, a liberdade. Nas palavras do próprio filósofo:

Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade. (HEIDEGGER, 1996b, p. 159-160).

A liberdade aparece ainda como algo incompreendido. O que vemos é que a afirmação de Heidegger surpreende no sentido de que quando iniciamos nossa busca pela essência da verdade, sequer poderíamos imaginar que a essência da verdade seria a liberdade. Isso porque o conceito de liberdade, em termos gerais, não traz em si mesmo nenhuma referência à verdade. O contrário também pode ser dito, quando dizemos que fulano está dizendo a verdade, não imaginamos que ali há liberdade. A liberdade é importante no dizer e em situações extremas pode até mesmo influenciar, como em um casamento em que o celebrante pergunta se é de livre e espontânea vontade que os noivos se aceitam como esposos. Nesse sentido, pode-se estar em um embaraço e ter que aderir a algo mesmo que não se queira, por cerceamento da liberdade de escolha. Nesse caso, a liberdade é um elemento importante para dizer a verdade, mas será que é encarada como a própria essência da verdade? O extremo já nos mostra, assinala, uma possibilidade de relação, que passa sem maiores evidências no uso corriqueiro da palavra verdade.

Atribuir a liberdade como essência da verdade soa até mesmo como um descabimento, pois, como algo que é utilizado de forma tão vacilante pelo homem pode ser a essência da verdade? Percebemos no cotidiano da vida que inúmeras são as atrocidades e erros cometidos em nome da liberdade.

Hoje em dia, falamos de vários tipos de liberdade: liberdade de expressão, liberdade jurídica, liberdade política, liberdade religiosa, liberdade sexual. Como algo tão polissêmico pode ser considerado como a essência da verdade? Para onde caminha a reflexão heideggeriana?

Sem dúvidas, ao pensarmos a liberdade temos dificuldade de situá-la na reflexão de forma certa. Dizemos de muitos modos a liberdade. Um dos mais comuns é pensar a liberdade a partir de um ser livre de algo, como um prisioneiro que logo quer se ver livre dos grilhões que o prendem. Outro ponto em que pensamos a liberdade é um ser livre para algo, como um adolescente que logo deseja atingir a maioridade para ser livre para viajar sem precisar da autorização dos pais. Todavia, Heidegger não está pensando liberdade nesse viés.

De acordo com o filósofo, o reconhecimento da essência da liberdade provocará a queda de muitos preconceitos que se possam colocar sobre a tese de seu vínculo essencial com a verdade. E, além disso, sua busca implica, ao mesmo tempo, em se aproximar ainda mais de um fundamento originário e oculto do ser-aí (HEIDEGGER, 1996b, p. 161).

Como perscrutar a liberdade? Podemos partir do ponto em que dissemos ser a enunciação apresentativa uma relação que se dá na abertura de um comportamento. É no

comportamento aberto que se torna possível a manifestação do ente tal como é. A liberdade é justamente esta manifestação do ente, mas de um modo muito particular: a liberdade é o deixar-ser o ente.

O deixar-ser indica que deve haver um recuo diante do ente para que ele se manifeste. Recuar não significa um mero afastar físico, embora a materialidade nos dê alguns bons exemplos. Se vamos a um aeroporto e queremos ver um avião, uma extrema proximidade nos possibilita, realmente, ver alguns detalhes, mas com certeza não teremos um maior campo de visão para que a máquina em sua maior parte esteja ante nossos olhos. Recuar diante do ente, significa dar espaço para que ele se apresente em sua totalidade.

Podemos pensar que deixar significa colocar de lado, permanecer indiferente quanto a alguma coisa, ser omissivo. Mas o que se indica com o deixar-ser não tem esses sentidos negativos. Deixar quer dizer um verdadeiro entregar-se ao ente. Embora Heidegger (1996b, p. 161) nos advirta que tal entregar-se “[...] não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou.”.

Deixar-ser, em outras palavras, parece indicar um abandonar-se ao aberto e à abertura. Heidegger afirma que essa noção de aberto e abertura já esteve presente na filosofia clássica, e era nomeado como *tà alétheia*. Por sua vez, a expressão grega é traduzida pelo filósofo alemão por o desvelado, e *tà aletheia* por desvelamento.

Anteriormente, na análise da verdade presente em *Ser e tempo*, o filósofo já havia utilizado o termo *alétheia*. Mais uma vez o uso do termo parece não apenas citar uma fonte antiga da filosofia. O que se pretende é um movimento de ir ao encontro de uma experiência da verdade que permanece intocada na história do pensamento ocidental. Certamente, em “Sobre a essência da verdade” isso é feito de maneira mais radical, como haveremos de perceber mais adiante.

A palavra *alétheia* pode ser também traduzida por verdade e remete, como já mencionado no parágrafo anterior, a uma espécie de desvelamento. Verdade, então, é um desvelamento. Realmente tal experiência não é a que fazemos quando no cotidiano utilizamos a palavra verdade. Pensamos mesmo é na conformidade, na correção, retidão.

O que temos até então é que a liberdade é um deixar-ser o ente, é entrega ao aberto e à abertura. Abertura é *alétheia*, que é desvelamento. A liberdade é, então, uma entrega ao ente enquanto desvelado. Para melhor compreendermos o que isso quer dizer, vejamos o que nos diz o próprio Heidegger (1996b, p. 161),

O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida. Semelhante deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo nosso comportamento. O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é ek-sistente.

O que está sendo frisado é que a liberdade é a essência da verdade enquanto uma exposição ao ente desvelado. Ao mesmo tempo, tal exposição e abandono ao ente que, em outras palavras, indica um dispor-se ao ente enquanto tal, está ancorada na ek-sistência do ser-aí. É porque o ser-aí pode estar em uma relação com os entes que o aí, a abertura do aberto, se faz.

O ser ek-sistente diz do próprio homem a partir de sua essência enquanto ser-aí. Em outro texto, chamado *Carta sobre o humanismo*, Heidegger tenta explicar o que quer dizer quando faz o uso de tal termo:

O que o homem é, - isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a “essência” do homem – repousa na ec-sistência. Mas a ec-sistência aqui pensada não

se identifica com o conceito tradicional de *existentia* que, distinguindo-se da *essentia*, concebida como possibilidade significa realidade [...] Ao invés, a frase quer dizer: o homem se essencializa, de tal sorte que êle (*sic*) é o “lugar” (Da), isto é, a clareira do Ser. (HEIDEGGER, 1995, p. 43).

A tentativa de utilizar o termo ek-sistência, vai ao encontro da fuga dos conceitos tradicionais da metafísica, que, cristalizados ao longo da tradição filosófica, podem representar a perda do real sentido que se quer dar ao uso da palavra.

Só o homem pode ek-sistir, e quando ek-siste abre a possibilidade para sua própria essência enquanto ser-aí. O “aí”, como já destacamos no texto, é um constitutivo originário que indica a abertura. O que reúne todos os existenciais que o compõe é o cuidado. O que agora está sendo dito, não fere as reflexões anteriores, mas as aprofunda ainda mais. É quando ek-siste que a abertura é instaurada, e tal abertura é o lugar em que é possível o relacionamento com o ente em sua totalidade, isso quer dizer que o ser dos entes se faz presente na abertura. Por isso, a abertura se abre ao ente em sua totalidade, o que é o mesmo que dizer o ente em seu ser.

Heidegger ainda afirma que a História começa quando o primeiro ser-humano ek-sistente é tocado pelo ente em seu desvelamento. Em um primeiro momento o que acontece é que o ente se manifesta na sua totalidade como aquilo que os gregos denominavam *phýsis* e que traduzimos por natureza. Mas podemos pensar natureza como parte estudada pela biologia ou ecologia, o que não nos permite pensar o quão abrangente era o conceito de natureza. Natureza não quer indicar um domínio particular do ente, mas sim o todo que salta no aberto e se dá em seu desvelamento.

Não seria muito dizer que a História da “humanidade” é um desdobramento da essência da verdade. Pois é através do primeiro contato com o ente em sua totalidade que ela passa a viger. É quando o ser-aí pergunta o que é o ente ao se espantar diante do que se desvela a ele.

Ainda podemos dizer que a liberdade não é fruto do arbítrio humano, a liberdade indica um abandono, não se impõe ao que se manifesta no aberto. A liberdade é quem possui o homem. Liberdade, ser-aí, ser-develador (descobridor, como na seção 1.1), dizem da própria essência do homem. Radicalmente não é o homem que possui tais atributos, como categorias do que é, mas são tais modos de ser que o possuem, que o tomam originariamente.

A verdade, então, está longe de ser apenas uma - a conformidade entre um juízo e um objeto. Muito mais que isso, a verdade está vinculada à própria ek-sistência do ser-aí, que estabelece uma abertura, onde é possível que, a partir de uma ex-posição ao ente, sendo livre, deixa que ele seja o que é.

Compreender os entremeios da essência da liberdade também nos ajuda a responder a pergunta presente no início deste tópico: o que vincula a apresentação com a conformidade? Por que a enunciação apresentativa expressa a conformidade com o ente? Heidegger nos responde dizendo que

Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente. (HEIDEGGER, 1996b, p. 163).

Percebemos que o que faz a conformidade da enunciação com o objeto é uma questão de harmonia, de um dom recebido da própria liberdade. A questão que fica refere-se a quando há o erro. Quando aquilo que se diz não é conforme percebemos que há um desvio na conformidade da enunciação com o objeto. Se ainda nos movimentarmos no âmbito da essência da verdade, não haverá outra saída a não ser pensar que a harmonia que foi dita por Heidegger não é perene, ou seja, ela pode ser rompida, pode ser quebrada, ou antes, ela nem

sempre existiu e constitui momentos da ek-sistência do ser-aí.

1.5.4 A errância

A liberdade é o deixar-ser do ente. Ela pode tanto deixar-ser o ente tal como ele é, e também pode não deixá-lo ser como é. O que acontece nesse último caso é o que ainda não havíamos mencionado, é o velamento do ente.

É quando impera o velamento do ente que estamos falando do domínio da não-verdade. Mais uma vez nos deparamos com ela, que em *Ser e Tempo* estava vinculada a um modo de ser da abertura do ser-aí, a decadência. Também na presente reflexão, Heidegger traz à tona a questão da não-verdade ainda vinculada à ontologia do ser-aí.

O discurso sobre a verdade, nesse sentido, não pode abdicar da não-verdade. O que comumente temos nas análises puramente lógicas da verdade é que o seu contrário não faz parte de seu contexto essencial. Para Heidegger, a não-verdade não pode ser pensada como algo que é apartado da essência da verdade, porque sua origem é a própria verdade. Como ele mesmo afirma “a não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade” (HEIDEGGER, 1996b, p. 163).

Anteriormente mencionamos que o comportamento está em uma harmonia para com o ente. Isto é, uma espécie de disposição de humor. Entretanto, não podemos pensar que isso representa um mero subjetivismo do homem com relação aos entes. Antes disso, estamos aqui no âmbito ontológico, pensando aquilo que constitui o ser-aí do homem. Por isso, o ser-aí pode até mesmo nem saber que está tomado por um determinado comportamento, pois ele é anterior até mesmo aos seus pressentimentos.

Não podemos negar que o comportamento é uma disposição, tal como já abordamos em nosso texto, e que a partir dele, no aberto, há o deixar-ser do ente em sua totalidade. A totalidade do ente, que já adiantamos que é o próprio ser, se revela ou se vela na abertura.

À medida que mais nos abrimos ao apego do cálculo, da técnica, da previsão, do “conhecimento”, da preocupação, mais fechamos a possibilidade para que a totalidade apareça; assim, o ente em sua totalidade se vela. Por outro lado, os entes particulares sobressaem. É o que afirma o filósofo italiano Gianni Vattimo (1987, p. 77) na seguinte passagem

Este ocultamento da totalidade do ente, precisamente enquanto os entes individuais se revelam, é a não-verdade essencialmente conexa com a verdade. O ocultamento do ente na sua totalidade não é só uma “consequência” do facto (*sic*) de sempre só conhecermos parcialmente o ente. O ocultamento é mais originário porque, como dissemos, só devido a ele os entes singulares podem manifestar-se em primeiro plano e aparecer na sua verdade.

Um exemplo pode nos ajudar a tomar melhor este ponto. Pensemos em um jovem que cresceu na roça. Desde menino viu seus pais cuidarem da terra, esperarem a época certa, plantarem, depois colherem. O que era colhido servia de sustento para a família, parte ia para a mesa, presente no almoço e no jantar. Outra parte ia para a venda externa, servia para trocar por dinheiro e assim comprar aquilo que não se podia produzir em casa. Para este jovem, a terra é a totalidade daquilo que experimenta e vive no dia-a-dia. Ela não é simples matéria para ele, ou mais uma riqueza como as posses de um grande fazendeiro, ela se desvela para ele como vida.

Por outro lado, imaginemos um engenheiro agrônomo. Para ele a terra também é importante. É parte de seu trabalho diário. Estudou anos em uma faculdade, aprendeu qual sua composição, quais os seus tipos, quais nutrientes ela pode necessitar ou não para determinado cultivar, como ela pode ser melhorada, tratada. Ele é capaz de dissecar cada pormenor da

terra, ela é seu objeto, sua ciência, seu campo de conhecimento. A terra para o engenheiro se desvela em suas particularidades, em suas porções. É difícil uma visão da totalidade, do próprio ser a partir da terra.

O manifestar-se do ente em sua totalidade, a partir desse último exemplo, é algo até mesmo inconcebível. Sabemos que o ente em sua totalidade perpassa a tudo, ou seja, o ser perpassa tudo, mas na maioria das vezes ele não se deixa captar no que se manifesta. Quando isso acontece a totalidade é dissimulada, é velada, e sobressai o ente.

O próprio deixar-ser do ser-aí ek-sistente, como vimos, é em si mesmo desvelador e velador. Também percebemos a relação entre verdade e não-verdade, no termo *alétheia*, que Heidegger remonta dos gregos antigos como tradução da palavra verdade. Explicando um pouco melhor, a palavra *alétheia* é composta por *a* (não) + *letheia* (velamento). O “a” (alfa) tem sinônimo de privação, negação. No nosso caso, parece indicar que há uma tomada do que está velado para desvelá-lo. Isso porque para acontecer qualquer desvelamento é necessário o velamento.

O desvelamento, como sabemos, está fundado na ek-sistência do ser-aí. Também devemos ter em mente que o velamento é instaurado a partir do momento em que o ser-aí ek-siste. Tudo permanece velado. O deixar-ser, a que obedece todo comportamento, possui uma relação com a dissimulação do ente em sua totalidade. Como mencionamos acima, há a possibilidade ou não de deixar-ser o ente tal como ele é. Esta relação com a dissimulação é mesmo um mistério, pois paira até mesmo sobre o próprio ser-aí.

O caráter misterioso do velamento não indica apenas um não saber sobre determinada coisa presente no mundo. Realmente, de todas as coisas que estão no mundo, a maioria não sabemos manusear, manipular ou simplesmente desconhecemos. O que está sendo dito caminha na direção do próprio ser, e quer dizer que quando ek-siste o homem está cercado de mistério. A realidade a sua volta é desconhecida. O que é o mundo? Qual seu sentido? E também desconhece a si mesmo. O que eu mesmo sou? Nesse sentido o homem ek-sistente está no mistério e é mistério diante de si próprio.

O mistério é a própria não-essência da verdade, no sentido de ser pré-existente à essência da verdade. O próprio Heidegger reconhece que o termo é embaraçoso, pois pode levar o senso comum a enganos, pois indica um certo paradoxo linguístico. Ele mesmo decide utilizá-lo como mistério, mesmo lembrando que quer indicar uma anterioridade do velamento. Ele conclui tal passagem afirmando que “para o bom entendedor certamente o “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado da verdade do ser.” (HEIDEGGER, 1996b, p. 165).

A grande questão é que o mistério, a dissimulação, a não-verdade, mesmo estando em relação com a verdade e com o deixar-ser do ser-aí, se esconde. Isso acontece porque constantemente nos ligamos à realidade corrente, nos prendemos, fixamo-nos naquilo que particularmente está desvelado. O velamento da totalidade permanece oculto a si mesmo, como se o mistério se retraísse em si mesmo, ao passo que cada vez mais mergulhamos nos entes particulares, deixando de lado o ser.

Heidegger (1996b, p. 166) diz que “instalar-se na vida corrente é, entretanto, em si mesmo o não deixar imperar a dissimulação do que está velado”. Isso significa que de algum modo o velamento não é tolerado, mesmo que ele abra as portas para uma experiência do ser. Às pretensões mais práticas da vida certamente isso não faz sentido. De que importa para a construção de um prédio saber que o ser está velado? O que faz a diferença ali é o cálculo, a previsão, os materiais, o controle e por aí vai.

O esquecimento do mistério leva a um preenchimento da vida e da história do próprio homem a partir daquilo que pode ter à mão e manipular. O seu entendimento permeia toda realidade, seja por um contato direto ou até mesmo por um ouvir dizer. Ele segue a opinião; o deixar-ser, a liberdade, permanece, mas sob aquela forma de dissimular o velamento da

totalidade. Ao mesmo tempo essa constituição fundamental do ser-aí, que é dissimuladora, é esquecida. O mistério se fecha em si mesmo. A própria história do homem é de um esquecimento do mistério, de esquecimento do ser.

Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si em si mesmo, oferece. (HEIDEGGER, 1996b, p. 166).

A citação anterior indica que originariamente o ser-aí do homem é ek-sistente e in-sistente, que é uma espécie de vinculação à realidade corrente, ao que é simplesmente dado. Esse movimento de afastar-se do mistério e voltar-se para a realidade corrente é o erro. Percebe-se que o erro está em uma condição ontológica. Portanto, não podemos dizer que o homem erra ocasionalmente, e sim que ele se movimenta nesse espaço de uma errância desmedida.

O erro não é entendido aqui como uma falta ocasional, como quando alguém comete o erro de jogar o lixo fora do cesto. O erro é o espaço no qual a in-sistência do ser-aí se manifesta de forma latente. A errância se afirma à medida que o ser-aí é ek-sistente e in-sistente.

Como o erro não é entendido como falta ocasional, o que percebemos é que o comportamento que in-siste na dissimulação do deixar-ser possui vários modos de errar. O aspecto ontológico da definição engloba diferentes formas práticas do erro, evidenciado o seu traço comum que é a in-sistência. Sendo assim, a não-conformidade do juízo em relação ao objeto é apenas uma espécie de erro.

A errância é um constitutivo originário do ser-aí. Ela representa o profundo voltar-se do homem para a realidade corrente, simplesmente dada, ao passo que o ser, o mistério, é constantemente deixado de lado. Heidegger afirma que nisso há um risco de desgarramento, ou seja, o homem pode perder as raízes de sua própria origem ser o mistério. Pode se esquecer que se esqueceu do mistério, num distanciamento ainda mais profundo. O que pode ser evitado quando o homem é “[...] capaz de provar a própria errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.” (HEIDEGGER, 1996b, p. 167).

1.5.5 A verdade do ser

O que podemos perceber ao longo desse capítulo é que a questão da verdade remete ao próprio ser do homem, ela se enraíza no ser-aí. É ao passo em que o homem compreende a si mesmo em seu ser, que a experiência mais originária da verdade se abre.

A verdade, muitas vezes, é enxergada como aquilo que paira acima de tudo. Certamente colocar o homem já em uma experiência com a verdade e na verdade, implica em sacudir tais conceitos dados pelo senso comum e até mesmo outros tantos presentes na história da filosofia.

Além disso, trazer para o âmbito da essência da verdade aquilo que é pensado como seu contrário, a não-verdade, a princípio parece indicar uma desconstrução total da lógica. Ao contrário, o que foi tentado por Heidegger, foi encontrar como originariamente a verdade aparece em sua essência, e suas raízes eram mais profundas do que qualquer lógico poderia imaginar.

O problema da verdade não termina aqui, mas o ponto a que chegamos revela que a história em que o homem se movimenta e funda, ao momento em que ek-siste, é de um contínuo afastamento do mistério. O mistério é onde repousa a própria questão do ser.

Percebemos que enquanto ek-siste o homem in-siste e se volta para o corrente, se petrifica nele, esquece-se do mistério.

A história de tal errância é a que se vê diante do ente em si mesmo, de tal modo que chega o momento em que saturado por ele mesmo o homem é capaz de perguntar o que é o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1996b, p. 168). Tal pergunta é o encaminhamento também da história da filosofia, desde o pensamento filosófico clássico dos gregos.

A essência da verdade nos leva assim a uma viragem da questão. Podemos, então, alcançar o questionamento originário da verdade do ser (HEIDEGGER, 1996b, p.170). Tudo isso entrevisto através da própria história da humanidade e também da filosofia. É a partir daí que a filosofia heideggeriana encontra uma nova etapa.

O que permanece no fundo do questionamento da verdade enquanto tal é que ela remete justamente à história disso que é o próprio ser. Por isso, o esquecimento do mistério, do velamento e desvelamento, é o esquecimento do próprio ser que entra e permanece, mesmo que velado, na abertura estabelecida pelo comportamento.

Perscrutar a história do ser é ir ao encontro do processo de desdobramentos que proporcionaram uma conceituação de mundo que coloca o ser de lado, quando não o abandona totalmente. É esse o perigo que cresce e ameaça na era da técnica e da tecnologia.

No presente trabalho continuaremos com nosso foco voltado para a questão da verdade, a fim de investigarmos quais seus encaminhamentos na experiência histórica do pensamento.

CAPÍTULO II VERDADE E METAFÍSICA

2.1 Resumo

Neste capítulo pretendemos explorar a relação entre verdade e metafísica. A metafísica é uma longa tradição filosófica. Mas além de ser apenas uma tradição ela representa uma experiência para o pensamento humano, mais especificamente o filosófico. Abordar o tema da metafísica permite visualizar a centralidade da essência esquecida da verdade e articular previamente verdade e técnica. Desse modo, o capítulo pretende mostrar até que ponto verdade e metafísica se relacionam.

Palavras-chave: Verdade. Metafísica. Ontologia.

2.2 Abstract

In this chapter we intend to explore the relationship between truth and metaphysics. Metaphysics is a long philosophical tradition. But beyond being just a tradition it represents an experience for human thought, more specifically the philosophical one. Addressing the theme of metaphysics allows us to visualize the centrality of the forgotten essence of truth and articulate previously true and technical. In this way, the chapter tries to show how true and metaphysical they relate.

Key words: Truth. Metaphysics. Ontology.

2.3 Retomando e Enviando o Problema

A tentativa de buscar na história da filosofia os desdobramentos do que entendemos por verdade é um passo importante também para a compreensão do ser. Tal porta nos foi aberta no fim do capítulo anterior.

Onde está a verdade? Está na concordância ou no desvelamento? Ambas as palavras encontram sua origem no pensamento grego. Mas remetem a experiências diferentes que precisam ser mais bem explicitadas para o entendimento do seu uso.

A lógica, certamente, herda do conceito de concordância a base daquilo que compreende como verdade e, como vimos, também no primeiro capítulo, Heidegger diz de uma anterioridade disso que é o desvelamento, pois está fundado no próprio ser do homem.

Mesmo com uma certa anterioridade, quando tratamos da essência da verdade, o desvelamento encontra desafios para manter sua posição. Um deles é a in-sistência do ser do homem, isso o leva a tomar sempre a realidade mais corrente e se esquecer do mistério que envolve o ser daquilo que faz parte da sua vida ordinária.

Há uma mudança de posição no âmbito da verdade. A in-sistência leva a esse movimento de deixar para trás o desvelamento. A grande questão é que perceber isso não é tão simples quanto possa parecer.

O que podemos questionar é que se haveria ou não uma espécie de culpa por causa desse esquecimento do mistério. Certamente, não é isso que Heidegger procura dizer. Tão pouco busca por um culpado na história da filosofia que substituiu o uso da palavra desvelamento por concordância. As palavras em sua grafia pouco influenciam, o que subjaz

em cada uma delas é o que deve ser tomado como presente na análise feita. É a experiência de pensamento que o desvelamento e a concordância trazem que importa.

Abordar uma história da verdade, como dissemos a pouco, não busca culpados. Ao mencionar o texto de Platão e de outros filósofos, Heidegger deixa entender que a condução da filosofia foi que destinou seu próprio caminho a partir dos passos que foram dados. Não podemos esquecer que a in-sistência é um constitutivo do ser-aí. E se bem entendemos as lições que nos trouxeram *Ser e tempo*, as valorações morais de bem e mal são bem posteriores. Sendo assim, como podemos dizer que é ruim a in-sistência, ou até mesmo que seja boa? Dela há uma constatação, faz parte do ser que nós mesmos somos.

O que podemos entrever à luz da in-sistência, pela história da verdade, são os encaminhamentos que ela possui. Nesse sentido, haverá possibilidades despontadas que indicarão caminhos. O perigo é identificado, então, como uma dessas possibilidades que pode levar ao mais profundo desgarramento, à perda da própria identidade de ser homem, e se tornar apenas mais um objeto dado no mundo. Será que resta ao homem apenas esta possibilidade? Seguiremos tentando abrir espaço para outros caminhos possíveis à existência.

Para este momento, o que devemos pressupor é que tal capítulo não é uma crítica ao filósofo Platão. Abordar o texto de *A república* não é outra coisa além de recolher a tensão existente na filosofia platônica de mudanças e transformações presentes no pensamento grego enquanto filosofia nascente. Platão é capaz de sintetizar tais tensões e transformações de modo impressionante, como diz o próprio Heidegger (2012, p. 137).

2.4 A Teoria Platônica da Verdade

A teoria platônica da verdade é um texto de Heidegger cuja elaboração remonta aos anos de 1931, 1932 e 1940. E o objetivo do texto é claro desde o início: explicitar algo que não está dito no texto de Platão, a saber, que há uma mudança na essência da verdade. Para cumprir tal objetivo, é necessário realizar uma interpretação da “alegoria da caverna”, que está no livro VII da *Politéia*.

A “alegoria” é uma das mais famosas passagens platônicas. Ela é narrada por Platão na boca de Sócrates, que está em diálogo com Glaucon, e diz de prisioneiros que estão no interior de uma caverna, sendo que um deles é liberto e vai para fora desta caverna para, posteriormente, regressar. O que podemos perceber logo de início é que a “alegoria” possui quatro estágios, mas eles não encerram toda narrativa do livro VII da *Politéia*, que também, em forma de diálogo, possui uma explicação da própria “alegoria”.

2.4.1 Caracterização geral da alegoria

Como dissemos de quatro estágios, voltemo-nos a eles para entendermos do que tratam. No primeiro, temos a narrativa de homens que desde a infância estão em uma caverna, fechada pelos três lados somente com uma abertura por onde passa a luz de um lume de fogo. Tais homens estão acorrentados, voltados para a parede de fundo da caverna. Sendo assim, estão de costas para a entrada de luz. Note-se que também seus pescoços estão acorrentados, de modo que não podem desviar o olhar para os lados; eles somente enxergam a parede que está à sua frente.

Entre os homens que estão presos na caverna e o lume de fogo existe um caminho, por onde passam homens que carregam estátuas e outros objetos de pedra e madeira. Há também um muro por esse caminho, o que faz com que os homens da caverna enxerguem somente as sombras dos objetos carregados projetadas na parede, ou seja, não veem os homens que as carregam. Além disso, esses homens falam, conversando entre si, quando passam carregando

os objetos, o que produz eco dentro da caverna e faz com que seus moradores pensem ser estas as vozes das sombras, que para eles não são sombras e sim o próprio real.

No segundo estágio, um dos prisioneiros é liberto e obrigado a ficar de pé e voltar-se para a direção da luz. O que lhe ocorre são dores. Dores causadas pela luz que deixam esse homem incapaz de distinguir os objetos que passam carregados por sob o muro das sombras que antes via projetadas na parede. Ele considera aquilo que via como mais verdadeiro do que o que agora vê sob o bruxulear da luz. As dores aumentariam nesse homem liberto caso fosse forçado a olhar para o lume de fogo, dado que seus olhos estavam aclimatados ao escuro. De certo, como diz a “alegoria”, o seu querer é voltar para o interior da caverna para fugir do incômodo da dor.

O terceiro estágio diz que se esse homem fosse levado à força para fora da caverna e não fosse solto até estar sob a luz do sol, o que o tomaria seria ainda mais dor e indignação. Além disso, aqui e logo de início, não estaria em condições de enxergar as coisas, dada a recente passagem da escuridão da caverna para a claridade da luz do sol. Para ver as coisas sob a luz do sol, esse homem, que fora conduzido para fora da caverna, necessitaria de um período de adaptação. Sócrates diz que ele teria que começar olhando para as sombras, depois para o espectro dos homens, em seguida os reflexos na água e só assim, depois de um processo de aclimação, poderia ver o céu durante a noite, e depois o próprio sol. Chegaria, portanto, a concluir que o sol é aquilo que mantém as estações, os anos, e é causa do que está diante dele e até dos que estão na caverna. Nesse nível, o homem já habituado com a luz, caso se lembrasse do tempo em que esteve na caverna, estaria feliz e satisfeito por agora estar fora.

No quarto nível, é descrita a volta desse homem à caverna. No retorno ele também sofreria com as dores, mas agora não de passar do escuro para a claro, mas sim do claro para o escuro da caverna. Suas vistas ficariam embotadas, e caso se assentasse no mesmo lugar de antes e ainda com a visão em dificuldade decidisse expor opiniões sobre as sombras, que são vistas pelos outros prisioneiros, e dizer como é a realidade fora da caverna, seria caçoado pelos demais, que diriam que o resultado de sair da caverna foi ter estragado as vistas. E, além da zombaria, estaria sob o perigo de ser morto por aqueles que acreditam que tomar o caminho para fora da caverna é uma insanidade.

Dito isso, temos um breve resumo da “alegoria da caverna” da qual surgem duas interpretações. A primeira diz da correspondência das imagens do que é narrado no interior e fora caverna com o mundo que nos cerca. Sendo assim, a caverna em seu contorno e seu teto representam o mundo e o céu, respectivamente. O lume de fogo o sol, e os prisioneiros os homens que vivem no mundo. Nesse ambiente em que vivem os homens eles se relacionam com as sombras, que para eles é o real, ou seja, o ente.

Tais homens que vivem dentro da caverna não têm a consciência de que estão presos, acorrentados diante de um teatro de sombras. E vivem de tal modo que nem possuem possibilidade de olhar para os lados. Mas será que olhariam para os lados caso fossem soltos das amarras do pescoço? Será que se voltariam para o lume de fogo? Mesmo sendo uma hipótese, podemos acreditar que não. Não há dúvidas de que a escuridão da caverna seja a região de comodidade dos prisioneiros; sendo assim seria muito mais cômodo olhar e estar voltado para aquilo que é o corriqueiro, as sombras, do que voltar-se para aquilo que incomoda e causa dor, a luz.

Por outro lado, aquilo que está fora da caverna representa as ideias, em grego *éιδος* ou *idéa*, que significa o aspecto. Esse aspecto, na interpretação de Heidegger, em Platão, é uma espécie de vir à tona, ou seja, um vir até à presença (HEIDEGGER, 2008, p. 226). Em outras palavras, fora da caverna é o lugar onde as coisas se dão por si mesmas, não é necessária aquela mediação através das sombras. Aliás, aquilo que se vê como sombras dentro da caverna só é possível a partir das imagens, ou melhor, a partir das ideias que estão fora da caverna, que são evidentes pela luz do sol (ideia das ideias).

Além da não consciência de que estão presos dentro da caverna, soma-se a não consciência de que aquilo que tomam como real, as sombras, só é possível graças às ideias que estão para além do lugar onde se encontram. Como isso acontece, não sabem também os prisioneiros. Não sabem que se não fosse a luz do sol não haveria as imagens dentro da caverna. Mais que não saber, está em jogo no interior da caverna um não querer saber, dado que uma postura diferente daquela usual, voltada para o real (as sombras), é logo rechaçada. O prisioneiro liberto é forçado e conduzido para a luz, tentando esquivar-se das dores de não se aclimatar a ela e de não conseguir mais enxergar sua própria realidade; ou seja, ele também pressente a perda seu mundo.

A segunda interpretação da “alegoria”, como havíamos anunciado acima, diz dos processos, das transições de dentro da caverna para fora, onde impera a luz do dia, e da luz para dentro da caverna. Indo aos pormenores dessas transições, o que está em jogo é um acostumar-se à luz. É necessário um habituar-se nas passagens de escuro para claro e do claro para o escuro. Mas não é somente o olho físico que deve se habituar ao novo espaço, também a alma do homem deve se aclimatar ao novo modo de exposição do ente. E é por isso que o processo é demorado, porque toca na essência do homem, naquilo que o faz ser o que é, a mudança que ocorre em sua alma.

2.4.2 As transições dentro da alegoria

Esse processo de transformação do homem em sua essência, de acordo com Heidegger (2008, p. 228), é a essência do que Platão denominava *παιδεία*. O filósofo alemão diz ainda que não há tradução para essa palavra grega. Entretanto, na tentativa de aclarar ainda mais a “alegoria” e dar um passo decisivo em sua busca pela teoria da verdade no texto, Heidegger traduz *παιδεία* por “*Bildung*”, que em alemão significa formação. Acompanhemos a explicação em suas próprias palavras

Embora não de modo pleno, à palavra *παιδεία* corresponde o melhor possível a palavra alemã “*Bildung*” (formação). Todavia, precisamos devolver a essa palavra a sua força original de nomeação [...] “*Bildung*” (formação) significa duas coisas: “*Bildung*” (formação) é, por um lado, *bilden* (formar), no sentido de uma cunhagem que vai se desenvolvendo. Esse “*bilden*” (formar), porém, *bildet* (forma) (cunha) de imediato a partir de uma conformação prévia a uma visão normatizadora, que se chama justo por isto de paradigma. “*Bildung*” (formação) é ao mesmo tempo cunhagem e guia por meio de uma imagem. (HEIDEGGER, 2008, p. 229).

O próprio Platão, no livro VII da *Politeia*, diz que seu propósito é o de mostrar um processo de formação capaz de formar bons governantes. Através dos processos descritos, fica claro que a “alegoria da caverna” se refere à essência da formação, a *παιδεία*. Mas se assim for, como fica a tese proposta por Heidegger de que o texto platônico a que estamos nos referindo trata de uma mudança na essência da verdade? A isso Heidegger responde dizendo que sim, o texto trata da essência da formação, e que também trata de uma mudança na essência da verdade. E como isso acontece? O filósofo afirma que isso é possível, pois há uma relação essencial entre formação e verdade (HEIDEGGER, 2008, p. 230).

Heidegger sustenta que a *παιδεία* acontece quando há a passagem de um âmbito a outro. Isso quer dizer que no espaço que rodeia o homem o ente ali se mostra, e a formação é justamente a mudança desse espaço e também do aparecer do ente. Essa passagem é, pois, uma espécie de desvelamento, em que aquilo que está velado se desvela, e do desvelado se passa ao mais desvelado. *ἀλήθεια* é a palavra grega que significa desvelamento, e que se traduz por verdade, posteriormente traduzida pelos romanos por *veritas*. Isso significa que nosso modo de entender isso que é a verdade está distante daquilo que o grego antigo pensava quando usava a palavra *ἀλήθεια* e mais próximo da concepção romana. Verdade para nós

significa muito mais adequação do pensamento com a coisa, do que alguma forma desvelamento ou algo do tipo. Mas se nos ativermos à *ἀλήθεια* e à *παιδεία* para além de uma tradução literal, ou seja, recolhendo todo o sentido que se desdobra dessas palavras, seremos capazes de ver aí a relação entre formação e verdade.

Mas, dito tudo isso, podemos agora incorrer na incompreensão. Afinal, o que é o desvelado? De acordo com Heidegger (2008, p. 231), “com as palavras ‘desvelado’ e ‘desvelamento’ nomeia-se a cada vez aquilo que vigora como abertamente presente no âmbito da morada do homem”. Se tomarmos como base a interpretação da “alegoria” de Platão, podemos logo pensar ser a caverna a morada que foi citada acima. Entretanto, não podemos nos esquecer de que a presente “alegoria” não trata somente de uma morada, mas da passagem para moradas distintas. Ora, dentro da caverna, um dos prisioneiros é voltado para o lume de fogo, posteriormente para fora da caverna, e, em seguida, para dentro da caverna.

Recordando aqueles quatro níveis da “alegoria”, que mencionamos acima, percebemos que neles são experimentados diferentes formas de desvelamento. No interior da caverna, quando os homens estão presos pelos pés e pescoço e só enxergam as sombras projetadas na parede, para eles as sombras são o real. E soa dissonante dizermos que tais homens veem sombras. Somos nós que temos a consciência de que eles lidam com sombras. Lá, no interior da caverna, eles não possuem a noção de que aquilo que estão vendo são sombras, isso porque estão presos voltados para a parede. Para que fizessem a experiência das sombras como sombras, teriam que saber que há uma fonte de luz que as provoca, e eles não sabem.

Heidegger nos disse, um pouco acima, que as sombras são aquilo que “vigora[m] como abertamente presente na morada”, ou seja, o desvelado, *τὸ ἀληθές*². Todavia, os prisioneiros mal sabem que aquilo que se apresenta a eles é o desvelado. Esses homens, enquanto prisioneiros, não sabem a diferença entre o velado e o desvelado, muito menos que há um mais desvelado que pode ser conhecido. Acorrentados, eles lidam com aquilo que aparece projetado na parede como o real, como aquilo é.

É aí, na condição de presos, que um destes homens é solto. Solto das correntes que o mantinham preso, ele pode virar o pescoço e, como nos diz a “alegoria”, é forçado a olhar para o lume de fogo. Nesse instante, suas vistas sofrem por não estarem habituadas à luz. E apesar de poder ver as coisas que aparecem segundo seu próprio aspecto, *εἶδος*, e não mais por meio das sombras, ele não consegue enxergá-las porque aquilo que se apresenta à sua visão é perturbador. Sendo assim, esse homem que é forçado a olhar para o lume de fogo considera as sombras que antes via, quando preso, como o mais desvelado, *τὰ ἀλήθεστερα*³.

Além da cegueira causada pelo contato repentino com a luz, que impede o homem de ver as coisas segundo seu próprio aspecto, Heidegger afirma que há um outro elemento que faz o homem solto considerar as sombras como o mais desvelado. Esse elemento é a falta de liberdade. Aqui jaz uma distinção fundamental entre o estar solto e a liberdade. Quando as correntes que mantinham imóvel aquele prisioneiro são quebradas, ele está solto, embora não liberto. A liberdade ainda não lhe é possível, pois permanece no interior da caverna e sob a força de um outro que o faz olhar para aquilo que não deseja de imediato, afinal causa dor. A liberdade só é possível no terceiro nível, ou seja, fora da caverna.

2.4.3 A saída da caverna, liberdade

² παντάπασι δὴ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ' ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιῶς (515c, 1-2). “Os que assim presos também não considerariam o desvelado como sendo outra coisa além das sombras dos instrumentos.”. (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 231).

³ “ηγείσῃαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀλήθεστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (515 d, 6). Consideraria o que antes via (sem maiores afazeres)(as sombras) como mais desvelado do que aquilo que lhe é mostrado agora (para ele propriamente por outro).” (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 232).

Retirar as correntes que detinham aquele homem não é o suficiente para torná-lo livre. Em outras palavras, o que acontece no intervalo da queda das correntes e no voltar-se para a luz é um movimento brusco e demasiado rápido, que é incapaz de propiciar a transformação necessária. Assim sendo, não há cura nem transformação, há dores e perturbação. Também não há liberdade, apesar de não se terem mais amarras, pois a liberdade seria muito mais a capacidade de poder diferenciar aquilo que é sombra enquanto sombra das coisas propriamente ditas, vistas em si mesmas.

É do lado de fora que o solto pode realmente se tornar liberto. Mas isso demanda violência. Sim, o processo de libertação é violento, pois aquele homem que estava solto dentro da caverna, mal querendo voltar-se para a luz do lume de fogo, é arrastado para fora da caverna. A subida até a parte externa é árdua e a chegada não é o fim. Chegar do lado de fora é um novo começo, o começo de uma mudança do olhar. Tal mudança não se dá de imediato, que fique bem claro, ela demanda tempo, persistência, pois aqui se trata de um processo de habituar-se aos aspectos (*εἶδος, ἰδέα*) próprios das coisas, ou seja, com o seu o-que-é.

Essa adaptação, que se realiza fora da caverna, é oriunda de uma passagem gradual, que vai da observação de reflexos aos espectros, e chega até mesmo à observação do sol, àquele que confere a claridade que torna possível a visão de todas as outras ideias. A liberdade é, portanto, uma conquista fundamental para a *παιδεία*. É só ela que permitirá ao homem que saiu da caverna orgulhar-se do caminho realizado e de sua condição de estar do lado de fora, e poder, por si mesmo, ver as coisas como elas são, as ideias, e não nutrir saudade alguma da vida de outrora.

Nessa morada que se dá sob a luz do dia, na claridade total em que as ideias são visíveis, também se experimenta a verdade, no sentido que estamos explorando, como *ἀλήθεια*. Nesse terceiro nível, Platão não faz menção à expressão *τὰ ἀλήθεστερα*, o mais desvelado, conforme nos afirma Heidegger (2008, p. 233). Todavia, o que permanece no jogo de saída da caverna é um movimento de tensão entre luz e sombras, em que, a cada passo que o homem liberto dá em direção ao exterior da caverna, ou seja, para a luz, ele se depara com o que para ele há de mais desvelado.

O que podemos visualizar até aqui é que liberdade e verdade (*ἀλήθεια*) são caras à formação (*παιδεία*). Mas também há algo não menos importante, que é a referência à falta de formação (*ἀπαιδευσία*). E, diga-se de passagem, que essa relação entre *παιδεία* e *ἀπαιδευσία* não surge agora, nesse estágio. Devemos ter em mente a recomendação de Heidegger quando aborda os estágios que constituem a “alegoria” e diz de sua relação intrínseca: “[...] quando o primeiro estágio se tiver esclarecido, não podemos, então, deixá-lo de lado como algo findo e acabado; devemos introduzi-lo também na passagem e na continuação das passagens.” (HEIDEGGER, 2012, p. 138 – 139). Assim sendo, a relação entre formação e falta de formação já está posta anteriormente, quando esse homem liberto ainda está dentro da caverna em contato com as sombras, com a sua realidade. É ali na falta de formação que a tensão para a formação imprime força. Força que não se esgota na saída, na contemplação das ideias, mas que impele a continuidade e o regresso à caverna.

É por isso que a “alegoria da caverna” não termina no terceiro nível, quando o homem está livre fora da caverna. Há a necessidade de se voltar até à caverna para conduzir aqueles homens que ali vivem para fora, é necessário conduzi-los da falta de formação para a formação. Os que vivem dentro da caverna consideram as sombras que veem como sendo o desvelado, a realidade propriamente dita, mas o homem liberto deve voltar para conduzi-los para fora, para o mais desvelado. Bem sabemos que tal atitude é arriscada, primeiro por poder ser motivo de zombaria por parte dos prisioneiros e, segundo, pelo risco de ser morto por eles. Mas ainda se soma um outro risco, o risco do homem liberto não saber mais como proceder no interior da caverna, o perigo de sentir-se seduzido por aquilo que é imediato, como que

uma sanha por realidade.

É diante de tantos riscos que a volta para dentro da caverna se estabelece como uma luta, um arriscar-se que contém em si uma nova vontade de liberdade. O liberto muito irá desejar arrancar dali a si mesmo e os demais. Mas, então, por que voltar para a caverna? Podemos pensar como Glaucon, na dúvida se será bom ou não que os libertos regressem à caverna: “Cometeremos em relação a eles a injustiça de os forçar a levar uma vida miserável, quando poderiam desfrutar de uma condição mais feliz?” (PLATÃO, 1997, p. 231). A tal questão Sócrates responde dizendo que não. Isso por dois motivos: o primeiro, porque a justiça não se ocupa de garantir a felicidade de apenas uma classe de cidadãos e sim de toda cidade; e, o segundo, porque esse processo de formação não foi particular, e sim se guiou pelos interesses da cidade. Portanto, tais homens devem à cidade respostas e retorno de sua formação. O retorno mais imediato, como afirma e indica Sócrates aos libertos, é

[...] que desçais cada um, por sua vez, à morada comum e vos acostumeis às trevas que aí reinam; quando vos tiverdes familiarizado com elas, vereis mil vezes melhor que os habitantes desse lugar e conhecereis a natureza de cada imagem e de objeto que ela é a imagem, porque tereis contemplado verdadeiramente o belo, o justo e o bem. (PLATÃO, 1997, p. 231).

Além disso, a volta para a caverna representa a volta para o mundo em que vivemos. Isso porque uma das interpretações da alegoria é a de que a caverna simboliza o homem que vive sob o céu, e mesmo que tenha contado com um mundo suprassensível onde reinem as ideias, o lugar em que vive não é lá, e sim aqui, na caverna. Comentando o texto platônico, Heidegger (2012, p. 154 – 155) diz que:

Uma interpretação encontra-se na resposta do próprio Platão, 517 bs: a caverna simboliza o homem vivendo na terra debaixo da abóbada celeste. Nós estamos, de certo modo, numa caverna. O fogo da caverna é o sol. As sombras são as coisas com que lidamos. Que simboliza, porém o estágio *fora* da caverna? Este “fora” significa a estada do homem no lugar que se acha *acima* da abóbada celeste, é o lugar da *ideia* (ὑπερουράνιος τόπος).

As justificativas para o regresso à caverna são notórias dentro do universo plástico da alegoria, que confere imagem ao processo de formação dos governantes da cidade. Mas se nos ativermos à essência da verdade, já começamos a vislumbrar algo que começa a mudar. A exposição à verdade de forma total e perene consiste em algo diferente daquilo que está no sentido da palavra *ἀλήθεια*. Percebemos, anteriormente, que há no desvelamento uma passagem, um movimento que se inicia a partir do velado. O desvelar implica a anterioridade do velamento total do ente para que ele mesmo aconteça.

Voltando, pois, ao quarto nível da “alegoria” de Platão, é importante ressaltar que, nesse nível, a palavra *ἀληθές*, desvelado, não é mais utilizada, mas permanece implícito aí o sentido trazido por ela. Isso porque em grego a palavra que traduzimos por verdade, *ἀλήθεια*, vem acompanhada por um ‘α’ (alfa) privativo. O que significa que a essência da verdade traz em si o não-desvelamento, se se quiser, o velamento. O desvelamento, por sua vez, é uma luta travada com o velamento, no sentido de buscar arrancar dele uma possibilidade que o torne desvelado. É nesse sentido que, mesmo não mencionada, a verdade se faz presente na volta do liberto para a caverna⁴.

Já a palavra latina *veritas*, que é uma tradução posterior da palavra *ἀλήθεια*, não traz em si a remissão à passagem entre o velado e o desvelado. Não há também uma possibilidade

⁴ Ainda poderia somar-se a essa interpretação o fato de que no primeiro nível da “alegoria” de Platão, dentro da caverna, as sombras já terem sido mencionadas como o desvelado, τὸ ἀληθές (515c, 1-2).

de recuo diante daquilo que se apresenta para que esse movimento possa ser percebido. Pelo contrário, com a tradução *veritas* entendemos que a verdade está escancarada, totalmente desnudada. E o perigo é que tal atitude e modo de compreensão esqueça aquilo que essencialmente faz parte da verdade.

Após percorrermos os quatro níveis da “alegoria”, percebemos que a *ἀλήθεια* se faz presente de modo importante. E se a intenção de Platão com o texto é dar uma forma plástica para a *παιδεία*, e assim é, a tese sustentada por Heidegger permanece válida: há sim uma relação entre *παιδεία* e *ἀλήθεια*. Relação esta que vai muito além da mera menção à palavra *ἀλήθεια* e suas variantes no texto platônico. É, antes, uma relação guiada pelo que se abre a partir disso que é o processo de transição do interior para o exterior da caverna, do escuro para o claro, e deste para aquele.

2.4.4 A concordância como hierarquicamente superior ao desvelamento

E o que se abre a partir de agora? Será mesmo que podemos parar aqui e nos darmos por satisfeitos com a relação acima demonstrada? É evidente que não. Para muito além parece caminhar a reflexão de Heidegger, que quer buscar aquilo que não está dito, a saber, que há uma mudança na essência da verdade. Mas como percebê-la? Vejamos o que o próprio Heidegger (2008, p. 236) nos diz:

Embora a *ἀλήθεια* também possa ser experimentada de modo próprio na “alegoria da caverna” [...] ao invés do desvelamento se impõe em primeiro plano uma outra essência da verdade. Com isto, porém, já se disse que mesmo o desvelamento conserva em seu interior uma certa posição hierárquica.

Tal afirmação marca uma guinada no texto “A teoria platônica da verdade”. Se até o presente momento a tarefa de elucidar o objetivo inicial se deteve nos entremeios da “alegoria” da caverna, esses nos ajudaram a alcançar, com Heidegger, a constatação de algo que parece estar implícito no texto de Platão. O que, propriamente? Que a essência da verdade no texto da “alegoria da caverna” não é *ἀλήθεια*. Ela acaba por ceder espaço à outra essência da verdade. Mas não é só isso. Além disso, soma-se o fato de que a *ἀλήθεια*, que antes ocupava um lugar central, ou melhor, essencial, agora é submetida por outra.

Percebemos que a “alegoria da caverna” é a tentativa de tornar representável uma imagem muito incomum, como diz o próprio Glaucon. Podemos acreditar que o que garante a plasticidade do texto é a forma da caverna, o cerco que abriga os prisioneiros. Mas, como já dissemos e é importante reforçar, o que é fundamental, no sentido representativo que busca elucidar a essência da *παιδεία*, são as transições, o escuro, o lume do fogo, a claridade do dia.

É estando sob a luz do dia que o homem liberto está mesmo diante da luz do sol, conforme nos é narrado na “alegoria”. É o sol a fonte de toda luz, que ilumina tudo e o todo, e torna visível aquilo que se mostra em seu próprio aspecto (*εἶδος*). O que é visível e se mostra em seu aspecto pela luz do sol é a *ιδέα*. Até aqui nenhuma novidade. Mas a atenção nos é aguçada quando recordamos da verdade como desvelamento (*ἀλήθεια*). Percebemos que os passos são conduzidos para o puro brilhar da luz, ou seja, para a visualização pura inerente a qualquer sombra. Não é acaso nos esquecermos do processo que envolvia a *ἀλήθεια*, pois é a *ιδέα* que vai ocupando o seu lugar.

Se a *ιδέα* está se mostrando preponderante, é automaticamente perceptível que aquilo que torna claro e possibilita a visualização das próprias ideias também ocupa um lugar de destaque. Sim, o sol é tomado como fundamental, pois fora da caverna tudo que se mostra é visível porque ele está a iluminar. Mas o sol, como nos é dito na narrativa platônica, também é possível ser visto em si mesmo. Sendo assim, é necessário que o sol seja também uma *ιδέα*,

e como é a condição de possibilidade das demais, ele é τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν⁵, a ideia do bem (HEIDEGGER, 2008, p. 238).

Sendo o sol a condição *sine qua non* do ver, o olhar que se dirige para as ideias só consegue vê-las em virtude de uma conformidade do olhar ao sol. Diríamos que esse é o ponto máximo daquele processo de transição de dentro da caverna para fora. É o momento em que o homem liberto passa da cegueira de não estar em conformidade com a luz, e sim com a escuridão, para a conformidade com a luz. Estágio no qual consegue, a partir de gradações, ver a ideia do bem, o sol, e a ele ser conforme, o que o garante ver as demais ideias. O próprio olhar brilha, por estar adequado ao sol. Portanto, é o ver as ideias que possibilita conhecê-las, o que leva Heidegger (2008, p. 237) a afirmar que, em última instância, a essência da razão, no sentido grego do νοῦς, está voltada para as ideias.

Dissemos acima que o sol é considerado a ideia do bem. Tal tradução é perigosa, pois parece indicar que na expressão utilizada por Platão está incutido um caráter moral, que não há. A utilização do τὸ ἀγαθόν parece muito mais indicar “o que se presta para alguma coisa”, e também aquilo que “torna algo prestável”. É nesse sentido que é a ideia do bem que dá préstimo às demais ideias. É por sua luz que elas vigoram no resplandecer. E sua vigência se coloca sob a luz máxima, é o brilhar constante, o puro desvelado, que garante a permanência e a retidão do homem liberto para além das sombras.

O processo de usurpação do velamento pelo desvelamento não é o mais importante no presente contexto em que nos encontramos. O desvelado deixa de ser considerado a partir do desvelamento. Aquilo que era a essência da verdade torna-se secundário, pois a vigência do desvelado é garantida pela *ιδέα*.

Nas palavras do próprio Heidegger (2008, p. 242), o que estamos tentando dizer sintetiza-se da seguinte forma:

Na medida em que afirma que a *ιδέα* é a senhora que permite desvelamento, Platão está fazendo remissão a algo não dito, a saber, que daí em diante a essência da verdade não se desenvolve propriamente como essência do desvelamento a partir da plenitude essencial própria, mas se desloca para a essência da *ιδέα*. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento.

A vigência do que se mostra a si mesmo, pela luz da ideia do bem, ocupa o lugar da verdade. Verdade não mais no sentido de ἀλήθεια, pois não está mais em jogo o processo de desvelamento do ente. A verdade está, antes, na possibilidade do olhar ser conforme o sol. Em outras palavras, na “retidão do olhar”, ὀρθότης, para as ideias. Afinal, é a “ideia do bem” que garante a visualização e o conhecimento daquilo que é mais ente, ou seja, mais verdadeiro. Não desconsiderando que a própria “ideia do bem”, o sol é passível de ser conhecida, sendo ela, portanto, a ideia das ideias. A mais verdadeira dentre todas as demais, que garante o ver e o conhecer.

Verdade não é mais ἀλήθεια. O sentido que emerge a partir daí é que a essência da verdade como ὀρθότης traz em si uma ὁμοίωσις, ou seja, uma concordância entre o conhecimento e a coisa. Mas como? Isso acontece por causa do deslocamento da essência da verdade. Enquanto ἀλήθεια a verdade era uma característica do ente, que se desvelava; já como ὀρθότης, a verdade está no ver, no olhar reto, portanto, está sob as dependências da retidão daquele que vê.

Portanto, é na enunciação o lugar da verdade e também da falsidade. A verdade é verificada pela adequação (ὁμοίωσις) do que se diz, ou melhor, da enunciação, com a *ιδέα*.

⁵ “[...] (VI, 508 e, 1sq) [...] τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνώσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι”. Isto, portanto, que o desvelamento garante ao que é conhecido, mas que fornece também ao cognoscente a capacidade (de conhecer), isto, digo, é a ideia do bem.” (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2008).

Verdadeiro será o enunciado que permanecer voltado para o brilhar das ideias. Tal estar voltado, como dissemos anteriormente, e que convém reforçar, é *ὀρθότης*.

É a *ὁμοίωσις* que posteriormente permanecerá viva no discurso da filosofia medieval de Tomás de Aquino⁶ como *adaequatio*; e que será reforçada também no limiar da modernidade com Descartes⁷ e na sua consumação, com Nietzsche⁸ (HEIDEGGER, 2008, p. 244 -245). Nesses dois primeiros contextos mencionados, a verdade ainda será tida como adequação, residindo no intelecto humano ou divino. E, segundo Heidegger, para Nietzsche a verdade é um tipo de erro e sua essência está em um pensamento que se põe sobre o real no sentido de falsificá-lo. Isso acontece “[...] na medida em que toda representação paralisa o devir incessante e [...] apresenta como suposto real [...] um algo não correspondente, isto é, incorreto e, com isto, errôneo”. (HEIDEGGER, 2008, p. 245).

A mudança da essência da verdade não é o ponto final de tudo isso. Percebemos que com ela se inicia um movimento que se desenrola até a consumação da modernidade. O próprio Heidegger, dizendo da mudança da essência da verdade afirma que

[...] a doutrina da “verdade” de Platão não é algo do passado. Ela é “atualidade” histórica; mas isto não apenas como “efeito posterior”, contabilizado historiologicamente, de uma peça doutrinal, nem tampouco como reanimação ou como imitação da Antiguidade ou como uma conservação do que nos foi legado. Aquela mudança da essência da verdade está presente e atual como aquela realidade fundamental – de há muito firmada e, por isto, ainda inabalável e tudo dominando – da história universal planetária que se desenvolve em sua mais nova modernidade. (HEIDEGGER, 2008, p. 248).

Apesar da distância cronológica que nos separa de Platão, ainda respiramos o mesmo ar de considerar a essência da verdade segundo “ideias” e “valores”, dada a referência à “ideia do bem”. Enquanto permanecemos sob o jugo da *ιδέα*, aquela essência da verdade, dita no início da nossa reflexão, a *ἀλήθεια*, permanece esquecida. Ou será que esquecemos que esquecemos dela?

2.5 Desvelamento, Concordância e Metafísica

Tratamos até aqui, seguindo os passos de Heidegger, de uma mudança ocorrida no seio do entendimento do que é a verdade. Aquilo que caracteriza a verdade enquanto tal não é mais o desvelamento, passa a ser a retidão, conformação do olhar com relação às ideias.

No início do nosso trabalho, abordamos algumas concepções de verdade. Em *Ser e tempo*, o filósofo alemão dizia que a definição mais comum de verdade aponta que ela está na concordância, adequação.

A história dos conceitos, claro que abordados não de modo sistemático, grosso modo, nos levam a perceber que o caráter de concordância, dito em *Ser e tempo* e também em “Sobre a essência da verdade”, fazem referência ao que é tratado por Platão na alegoria da

⁶ “*Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.), “a verdade é encontrada propriamente no intelecto humano ou divino”. (AQUINO *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 244).

⁷ “*Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396). “Verdade ou falsidade, em sentido próprio, não podem estar em nenhum outro lugar a não ser no intelecto”. (DESCARTES *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 244 – 245).

⁸ “*Verdade é o tipo de erro*, sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide por fim”(anotação do ano de 1885, *A vontade de poder*, n. 493). (NIETZSCHE *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 245).

caverna.

Heidegger passa a buscar, a partir de 1930, justamente essa historicidade conceitual que envolve termos importantes da filosofia. Certamente, a verdade é um dos títulos cabais da história do pensamento filosófico.

Podemos afirmar, ainda, que seguindo a problemática da verdade, há mesmo uma continuidade filosófica por parte do autor, no sentido de explorar aquilo que era e é um dos pontos-chaves para o entendimento de suas obras de maior destaque, a questão da verdade.

Pois bem, um dos últimos pontos do texto “A teoria platônica da verdade” é colocar o desenvolvimento da mudança da essência da verdade na esteira de uma tradição quase que tão antiga quanto à filosofia. Estamos falando da metafísica.

Heidegger (2008, p. 248) afirma que “o pensamento de Platão segue a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche.”. O que podemos perceber em tal citação é que há uma grande tradição metafísica que abarca filósofos de Platão a Nietzsche. A metafísica, portanto, possui uma extensão difícil de ser captada. Percebemos também que ela não se faz com o surgimento da terminologia, pois o termo metafísica é posterior à filosofia platônica.

Haveria, então, por parte de Heidegger uma catalogação da filosofia precedente? Será que é a intenção do filósofo alemão colocar uma etiqueta em todos os filósofos e os condenarem como metafísicos?

Se pensarmos a metafísica de modo demoníaco, conseqüentemente seremos levados a caracterizar Heidegger como um iluminador, que traz luz onde havia trevas, trevas do enredo metafísico. E somente com tal luz seria possível a libertação da metafísica.

No presente trabalho não defendemos a ideia de que Heidegger visualize a metafísica de modo demoníaco, nem que pretenda ser o “salvador da pátria”, no sentido de trazer uma verdade que ninguém até hoje havia dito.

O que nos parece sobressair da filosofia heideggeriana é o germinar de uma forma de pensamento que enxerga a metafísica, sua constituição, seus desafios, seus problemas, e traz novas possibilidades de relação com ela mesma. Certamente, isso ainda ficará mais claro a partir de nossas exposições seguintes.

A questão que surge é que pensar o desenvolvimento da verdade partindo da metafísica nos coloca diante de um problema que não levanta menores dificuldades, que é saber o que propriamente é metafísica.

Uma pergunta de difícil resposta e que talvez o seu encontro explicita ainda mais o que caracteriza sua relação com a verdade, e os desdobramentos que a essência da verdade possui na filosofia.

2.5.1 O que é metafísica?

Vários são os textos e passagens em que Heidegger trata do tema da metafísica. Para citar alguns exemplos temos a preleção “O que é metafísica?” (*Was ist Metaphysik?*), de 1929, também a obra *Introdução à metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*), de 1953, e “Superação da metafísica” (*Die Überwindung der Metaphysik*), dos anos de 1936 a 1946⁹.

Certamente existem inúmeras outras passagens importantes, o que torna também difícil uma atividade que poderia ser interessante, a de buscar toda conceituação de metafísica nas obras completas do filósofo, embora não seja isso que pretendamos em nosso trabalho.

Citamos acima dois textos e uma obra de maior volume. Isso não nos obriga a abordar o tema da metafísica a partir delas, pois as citamos como uma informação. E ainda, com o

⁹ Informação presente em: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, Vozes: 2012. p. 251.

intuito de trazer algum conhecimento, podemos dizer que os três títulos se referem a fases diferentes do pensamento filosófico de Heidegger. Diante disso, é importante observar tal fato e manter ressalvas quanto à reunião dessas obras num mesmo espaço. Adotamos a perspectiva de que, mesmo com nuances diferentes, marcadas pelas fases da filosofia heideggeriana, o problema tratado permanece sob o mesmo núcleo vital, que é a temática do ser.

O que realmente nos interessa é o movimento questionador que mais uma vez encontra sua força dentro do espaço de reflexão do filósofo alemão. A questão posta, “o que é metafísica?”, deve permanecer, mesmo que sobre ela tenhamos nos debruçado incansavelmente.

Ela permanece viva por um motivo já aventado em nosso trabalho. Questionar a metafísica implica também colocar em questão o próprio ser. Sendo assim, o questionamento acerca do que seja a metafísica fica aberto, pois nos leva a considerar a nossa própria existência.

Também já citamos o que significa na filosofia heideggeriana o termo existência. Até mesmo a utilização do termo é calcada em uma postura diferente daquela adotada pela tradição metafísica, por isso Heidegger prefere utilizar muitas vezes a palavra ek-sistência. Isso enfatiza a diferença que há entre os demais entes do mundo e o ente que é o homem. Como podemos perceber na seguinte citação:

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. (HEIDEGGER, 1996a, p.83-83).

A marca da existência é a porta aberta para abraçar a questão do ser. Enquanto ek-sistentes também somos in-sistentes na abertura que desvela o ser. Esse desvelar é justamente o que estamos tratando aqui no presente texto. É a essência da verdade. A verdade é, então, o momento em que o ser se desvela, é a possibilidade de desvelamento do ser. O que resta ainda do questionamento da essência da verdade? Ir ao encontro da verdade da essência, buscar a verdade do próprio ser.

Não podemos nos esquecer de que a in-sistência também é um voltar-se para aquilo que é corrente, que possui mais realidade. Sendo assim, aquilo que possibilita o aparecimento dos próprios entes fica esquecido.

A metafísica trata do ente enquanto tal, e a questão que permanece é que por tratar do ente deveria também tratar do ser. Segundo Heidegger, isso não acontece, por um esquecimento, um apego à realidade. Se pensarmos na alegoria da caverna, onde o filósofo alemão diz que a mudança na essência da verdade é o surgimento da metafísica, onde estaria este movimento de apego? Dentro da caverna estaria nas sombras, fora dela, nas ideias.

Quando a correção do olhar passa a valer como medida da verdade, aquilo que é iluminado, que está abertamente presente diante dos olhos possui maior poder de fixação, de convencimento, de verificabilidade, de cálculo, manipulação. O desvelamento, por sua vez, está intimamente vinculado a uma experiência originária, e, quando acontece, o que traz é o próprio ser, não de modo claro e desnudado como as ideias. No mais das vezes causa estranheza por não possuir o mesmo molde, o mesmo aspecto, daquilo que na vida ordinária lidamos cotidianamente, os entes.

A aparente confusão a que chegamos talvez possa ser simplificada com um exemplo que nos ajude a perceber como a metafísica se estrutura diante da filosofia e do problema do ser.

Imaginemos uma árvore que germinou e cresceu em um campo. Começou pequena. Do solo retirou nutrientes. Beneficiou-se da água da chuva e também do sol. Suas raízes, paulatinamente, alcançaram o solo mais profundo. Dele se nutriam cada vez mais. Isso é o que acontece por debaixo da terra, e não vemos. Na superfície, seu tronco ganha maior diâmetro, seus galhos se espalham por todos os lados, e neles numerosas folhas se abrem para as trocas gasosas. Pois bem, tal árvore é como a filosofia, que germinou e se desenvolveu, e a metafísica é sua raiz. A grande questão é: sob qual base, em qual solo se faz a árvore da filosofia? O solo é a verdade do ser.

Este exemplo, de utilizar a imagem de uma árvore para ilustrar a filosofia e a metafísica, é de Descartes¹⁰. O filósofo francês acrescenta ainda que a Física, importante em seu sistema filosófico mecanicista, é o tronco e os galhos todas as outras ciências. O solo não é tratado por ele como a verdade do ser. Isso já faz parte de uma leitura do próprio Heidegger, que cita o trecho de Descartes para impulsionar sua reflexão.

Já dissemos que a metafísica, nas próprias palavras de Heidegger (1996a, p. 78), pensa o ente enquanto ente e se perde quando o assunto é o ser. A filosofia, por sua vez, se assenta sobre a verdade do ser, tendo a metafísica como própria raiz, como instância primeira. Isso parece nos indicar que a experiência de aparecimento do ente toca de tal modo o homem que instaura uma disposição, um comportamento diante dele.

O aparecimento do ente se dá graças ao ser. É pelo ser que se desvela que o ente se põe diante do homem. A questão fundamental da metafísica, portanto, é este desvelamento do ser que torna possível que o ente seja o que ele mesmo é. Todavia, a grande dificuldade é abordar este processo de desvelamento, que é a própria verdade do ser.

2.5.2 Desvelamento do ser e metafísica

Buscando aclarar ainda mais o que significaria o desvelamento do ser, Heidegger afirma que

[...] sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento (*alétheia*). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. (HEIDEGGER, 1996a, p. 77).

O que se desvela é o próprio ser. Ao mesmo tempo em que se desvela e faz aparecer o ente enquanto tal, ele se retrai, se vela. O próprio ser esconde sua essência desveladora. Diante de tal retraimento, a metafísica representa o apego a imediaticidade, a mais pura e corrente realidade.

Realmente não podemos negar que a própria metafísica se move no seio do solo da verdade do ser, mas ela se perde nele em favor da árvore. Mesmo que a árvore retire do solo a sua vitalidade, permanece ainda que escondida e não revolvida as características mais particulares desse solo.

O exemplo da árvore é interessante porque nos ajuda a pensar outro ponto que já foi citado em nosso texto. Em “Sobre a essência da verdade”, Heidegger diz que o esquecimento da essência da verdade, a in-sistência de estar voltado para o corrente, representa um grande risco, que é o desenraizamento.

¹⁰ “Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...”. Assim toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física, e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências...(Tradução nossa). (DESCARTES *apud* HEIDEGGER, 1996a, p. 77).

Será que tal risco é apenas para a filosofia? Podemos pensar que sim, mas não podemos nos esquecer de que o próprio sentido do ser é o mesmo da essência do ser que nós mesmos somos. O desenraizamento significa, nestes termos, perder totalmente o solo que nos abre e vincula à dimensão do mistério do ser.

A in-sistência é aqui tomada pela necessidade de controle e manipulação do real. A simples menção ao caráter misterioso do desvelamento chega a cair logo no esquecimento, sem causar grandes comoções. Isso acontece na vida comum e também na filosofia. É o que podemos tirar de conclusão da linha traçada por Heidegger, que envolve os filósofos de Platão a Nietzsche.

A metafísica aparece, então, como uma espécie de complicador para a abordagem da questão do desvelamento do ser. Isso porque como o ente aparece em virtude do ser, a metafísica parece ir ao encontro da questão, mas se perde no próprio ente, fazendo com que o mistério permaneça esquecido. O mistério sequer é tocado, ou elevado ao seu mais alto grau diante de suas próprias características. O que temos é uma equiparação errônea do ser com os próprios entes. Assim, o modo com que se fala do ser não o toca em sua essência.

A seguinte citação vai ao encontro do que estamos dizendo:

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 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. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da veritas. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência do *esse*. (HEIDEGGER, 1996a, p.79).

A mudança da essência da verdade que acontece dentro do pensamento grego antigo é de suma importância para entendermos tal passagem. Aquilo que está presente ali na alegoria da caverna de Platão é justamente este movimento de deixar o desvelamento e abraçar o que pode ser mensurado pela retidão do olhar junto às ideias.

A verdade enquanto concordância (*ὁμοίωσις*) é traduzida para o latim como *veritas*, e definida também como adequação. Percebemos que há toda uma história por detrás da palavra. Não somente uma história de sucessão de episódios, mas de desdobramentos de um destino já iniciado no despontar da própria filosofia.

Veritas é uma tradução latina. Uma tradução e uma tradição. No direito o juiz é o que tem o veredicto, sua palavra é a expressão da verdade. Qual verdade? A factual, a que pode ser provada, que possui entre as partes do discurso concordância. O exemplo não visa dizer que a *veritas* se faz presente apenas no direito jurídico. Longe disso, é a experiência mais comum que fazemos da verdade.

Se pararmos para analisar o ponto a que chegamos, certamente seremos tomados por uma grande surpresa. Aquela abordagem do conceito mais usual da verdade nos trouxe ao ponto atual. Mesmo partindo da vida cotidiana há a possibilidade de ir ao encontro de grandes questões. A essência da verdade é uma questão com dinamismo e vitalidade, e quando mais nela nos aprofundamos, mais percebemos que podemos sim estar longe de abraçar a totalidade do que ela seja.

A própria filosofia provém da essência da verdade, ou melhor, da verdade da essência, que está no caráter desvelador do desvelamento do ser. Contudo, o contato que a árvore da filosofia possui com o solo da verdade se dá através da mediação de raízes metafísicas. Isso faz com que a originalidade do ser se perca.

O intento, então, reconhecidos os vícios dos quais é capaz a metafísica, é superá-la. De acordo com Heidegger, isso ocorre no momento em que já se toma consciência de que o

problema do ser, de sua verdade, sua essência, ficou para trás.

Caso tenhamos levado a sério a imagem da árvore da filosofia, e mais uma vez a tomemos em nossa reflexão, como seria possível uma filosofia sem metafísica, já que ela é a raiz da própria árvore? A tal dificuldade Heidegger não hesita em responder afirmando que está em algo diferente, em um pensamento que busca esse originário esquecido.

Ao que parece, o filósofo começa a colocar uma via alternativa, o pensamento. Segundo ele, tal pensamento se caracterizaria por não perder de vista a verdade do ser. Em suas palavras:

Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica [...] Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. (HEIDEGGER, 1996a, p. 78).

A superação da metafísica é um tema de grande importância dentro das obras de Heidegger. O tema se faz presente desde *Ser e tempo*, pois segundo o filósofo, ali também havia a necessidade e a tentativa de criar sulcos para alcançar um pensamento mais originário em torno da verdade do ser. (HEIDEGGER, 1996a, p. 81).

Mesmo com o destaque da superação da metafísica, o que queremos mesmo é saber como a metafísica se desdobra de tal modo que até à época em que vivemos não somos capazes de dar conta da verdade do ser. Julgamos que entender isso é também um passo importante para sua superação. Portanto, o futuro do presente trabalho agora se decide por não aprofundar, de modo *strictu*, na temática da superação, embora seja importante.

Vivemos em uma época em que sequer imaginamos os sinais da metafísica. Cogitamos até mesmo que ela não faz parte do mundo em que vivemos. Mas ela se desdobra ainda hoje, manifestando de modo ainda mais latente o risco e o perigo do desenraizamento do próprio homem.

2.5.3 Admiração diante do ente e metafísica

Em “Sobre a essência da verdade” vimos que a história se inicia no momento em que o ser-aí, ek-sistente é tomado pelo desvelamento do ente e pergunta o que ele é. O ente aparece em virtude do próprio ser, que possui uma essência incompreendida, que é desveladora. Quando o ser-aí é tocado pelo ente, pelo ser desse ente, acontece a história. E o que há antes disso acontecer? A resposta a tal questionamento caminha em uma direção metafísica. Afinal, de acordo com Heidegger, ele trata do ente em si mesmo, e o que permanece no questionamento é o desejo de saber por que existe o ente e não o nada?

Na preleção “O que é metafísica?” a pergunta aparece no final, mas, de certo modo, ela é a tônica de todo o texto. O texto trabalha o nada como questão metafísica. Trata de sua caracterização e de seu esquecimento por parte das ciências. Para nós, aqui na presente pesquisa, é um tópico interessante, pois nos permitirá pensar ainda mais a relação entre o ser-aí e os entes, que é marcada por um esquecimento do mistério que envolve o ser.

Para início de conversa, “O que é metafísica?” é fruto de uma aula inaugural que Heidegger ministrou na Universidade de Freiburg. A carreira de Heidegger se iniciou nesta mesma Universidade como Livre-Docente. Logo depois, em 1923, aceitou o convite para ser professor catedrático na Universidade de Marburgo, cargo que herdou de Nicolai Hartmann. Foi no ano de 1928 que aceitou outro convite, desta vez para assumir a cátedra de Filosofia em Freiburg, que ficou vaga após a aposentadoria de Edmund Husserl.

A aula inaugural proferida por Heidegger em 1929 foi publicada no mesmo ano.

Destacou-se pelas inúmeras críticas que recebeu no meio acadêmico. Segundo Ernildo Stein, sobre o texto, reforçavam-se ideias a respeito do filósofo já levantadas a partir de *Ser e tempo*:

[...] o texto integral da preleção obteve profunda repercussão. Provocou também muitos mal-entendidos. Parecia vir reforçar as suspeitas despertadas já por *Ser e Tempo*. Heidegger era promotor do niilismo, da filosofia do sentimento da angústia e da covardia, do irracionalismo que combatia a validade da lógica. (STEIN, 1996a, p. 44).

Esses mal-entendidos levaram Heidegger a escrever acréscimos ao texto. Em 1943, na quarta edição, publicou um posfácio. Em 1949, já na quinta edição, escreveu uma introdução. Ambos os acréscimos já são marcados por um pensamento que radicaliza a tentativa de superar a metafísica, enquanto a preocupação da preleção é expor aquilo que é uma das questões fundamentais da própria metafísica.

Voltando aos pormenores da aula inaugural, Heidegger começa dizendo da caracterização das ciências. Como está em um ambiente acadêmico, o ponto de partida para chegar aonde deseja é justamente o mundo da pesquisa, da ciência, do rigor e da exatidão. É o próprio homem quem é capaz da ciência. Esta, por sua vez, está inteiramente voltada para o ente, porque o homem mesmo também está.

Isso leva Heidegger a dizer que a existência científica se caracteriza do seguinte modo:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais.
Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e além dele nada.
Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada. (HEIDEGGER, 1996a, p. 52).

Percebemos que o nada se faz presente em toda caracterização da existência científica, embora seja sempre deixado de lado. O nada aparece na definição como oposição ao ente real, sendo que a ciência se debruça sobre o ente e nada além dele.

O esforço de Heidegger em ir ao encontro do que constantemente é impensado se faz presente mais uma vez. O que o filósofo quer saber a partir da caracterização da existência científica é o que acontece com este nada. O que é o nada? É possível falar do nada?

A grande dificuldade de pensar o nada é que tendemos a pensá-lo como um ente. Nesse sentido, a lógica arrastaria a questão do nada para a impossibilidade. Pois como pode o nada ser alguma coisa? O ponto de partida da questão deve ser outro se quisermos dar alguns passos nesta escalada.

Se tomarmos o nada sob o aspecto lógico, a tendência é afirmar que ele é uma característica da negação da totalidade do ente. Isto em última instância transfere o problema para uma região específica do entendimento humano (HEIDEGGER, 1996a, p. 54). Além disso, coloca o nada como sendo derivado da possibilidade de negação.

Será mesmo que o nada deriva da possibilidade de negação? Ou será que é possível o contrário, que a negação derive do nada? Se esta última tese estiver correta, estamos falando de uma anterioridade do nada, isso significa que ele é mais originário que a negação e o próprio “não”.

O nada se deixa encontrar porque de certo modo o experimentamos como negação da totalidade do ente, como foi afirmado há pouco. A totalidade do ente é uma experiência que não cabe em nossa compreensão (HEIDEGGER, 1996a, p. 55). Até mesmo a vivência da totalidade não se dá a todo o momento.

Para endossar ainda mais a dificuldade de chegar à totalidade basta fazermos um exame da nossa cotidianidade, perceberemos logo que sempre nos movemos em domínios determinados do ente. Como uma pessoa que corta atalhos para chegar a um lugar ao invés de

passar pela estrada, ela passa tanto pelo mesmo lugar que chega a formar uma trilha no matagal.

Mesmo que raramente, a totalidade pode se fazer presente em uma experiência do comportamento. De acordo com Heidegger, o tédio resguarda isso que estamos tentando demonstrar. O próprio filósofo alemão afirma que

Sobrevém-nos este “em totalidade”, por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se “a gente está entediado”. O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1996a, p. 55).

Nesse sentido o tédio manifesta a totalidade como sendo a impossibilidade de fazer mudar a disposição de humor em que se está. É como se diante do mundo nada pudesse tirar o tédio que abraça totalmente a pessoa. A composição “Tédio”, de Álvaro Bрита, Bruno Gouveia, Miguel Flores e André Sheik, interpretada pela banda Biquíni Cavado (1986), parece ir à mesma direção do que dizemos, quando afirma “Sentado no meu quarto /O tempo voa /Lá fora a vida passa /E eu aqui à toa /Eu já tentei de tudo /Mas não tenho remédio /Pra livrar-me deste tédio”.

O tédio nos joga em favor da totalidade do ente. O tédio é uma disposição de humor, é um comportamento. Cabe ressaltar, ainda mais uma vez, que os sentimentos, por assim dizer, não constituem um momento acidental ou secundário da filosofia de Heidegger. Eles são importantes, pois são constitutivos do ser-aí que nós mesmos somos.

A pergunta é se haveria uma disposição que do mesmo modo que como o tédio nos leva à experiência da totalidade do ente, nos levasse também à negação da totalidade. Se houver, tal disposição nos colocaria diante do nada.

Apesar da raridade, ela existe: a disposição de que estamos falando é a angústia. A angústia é entendida aqui como um sentimento de estranheza em que o ser-aí experimenta a diferença entre a experiência do nada e o ente. A experiência do nada significa que, diante dos entes no mundo, nos sentimos estranhos, à medida que o ente se afasta cada vez mais, e se afasta em sua totalidade, de tal modo que a angústia chega a oprimir.

Assim, nas palavras de Heidegger (1996a, p. 57) “não nos resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. A angústia manifesta o nada.” Manifestando o nada a angústia não se confunde com ansiedade, nem como temor ou medo. O temor é sempre temor “de alguma coisa” ou “diante de”. A angústia também pode ser de alguma coisa, mas ela se perde na indeterminação.

Ligada a essa possibilidade de indeterminação, que se faz presente na angústia, está a manifestação do nada. O nada simplesmente nos corta a palavra, porque o ente se afasta. Por isso, impera na angústia um não saber dizer e até mesmo um dizer sem sentido.

O fato é que, quando estamos dispostos na angústia, o nada coloca o ser-aí suspenso em suas redes. Eis um dos motivos porque vivemos na tendência de sempre nos voltarmos para os entes, para tentar fugir ao máximo dessa experiência angustiante de ser tomado pelo nada.

Também temos que considerar que o nada, além de não ser um objeto, não encerra a si mesmo, ele abre possibilidades como veremos adiante. O nada não consiste em uma destruição dos entes, pelo contrário, o que percebemos é que o ente em sua totalidade foge diante da experiência do nada. Também o nada não é originado pela possibilidade da negação, de simplesmente afirmar que isto ou aquilo não existe. O que, então, constitui-se como essência do nada?

A essência do nada é a nadificação. O que acontece é que o ser-aí está suspenso no seio do nada, como bem dissemos, está tomado pela angústia que o manifesta. O nada, por sua vez, enquanto impera, não é voltado para si mesmo, mas possui uma remissão para o próprio ente. O nada faz com que o ser-aí se volte para o ente. O que acontece é que o ente se põe em fuga diante do nada. O ente escapa às suas raias, assenta-se no seio do nada (*ex-sistere*). Nesse sentido, o nada nadifica, pois repele o ente, que foge como algo totalmente estranho, como outro totalmente diferente.

É na mais forte angústia e no império do nada que a abertura do ente se faz, porque justamente ele surge como o outro diferente, que foge do próprio nada para ser o que é. Somente é possível que a abertura se dê porque o ser-aí está suspenso no nada. Ele próprio como ente que é vê a si mesmo enquanto tal à medida que consegue reconhecer a nadificação do nada.

Nesse sentido, instaura a abertura, que só é possível pela liberdade que vincula ser-aí e ente. A liberdade, então, é possível pela nadificação. A essência da verdade também depende da nadificação. É pela angústia, pela nadificação, que suspende o ser-aí, que ele se reconhece enquanto tal e transcende o ente em sua totalidade, sendo diferente de todos os outros entes que existem no mundo. Os entes também só aparecem a partir dessa abertura.

Nas palavras do próprio Heidegger (1996a, p. 59),

o nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada.

A questão latente é que se o nada é que torna possível a relação com o ente, e este nada aparece na angústia, não deveríamos ficar sempre angustiados para existir? Como dissemos, o nada não é fim em si mesmo, ele nos remete para o ente. Quando isso acontece, junto ao ente nos fixamos e o dissimulamos.

Já falamos em dissimulação do ente. A dissimulação atua como um elemento que nos possibilita fugir do mistério. Queremos a realidade e tal necessidade não é por mero medo da angústia. A própria angústia nos empurra para o ente; se estivéssemos expostos ao total desvelado do ente, estaríamos sempre em contato com a angústia. Mas não é possível o desvelamento do ente em sua totalidade, portanto, o que acontece é que não achegamos ao nada a partir da totalidade do ente, ou se isso acontece é dentro daquela raridade de experiência que Heidegger diz.

A angústia é uma experiência que faz parte do nosso próprio ser. Ela pode repentinamente nos tomar. A dissimulação funciona como um bloqueio. A proximidade com o ente faz com que seus detalhes mais simples não sejam vistos. É como pegar uma moeda e colocá-la bem perto dos olhos, o mais perto possível. Logo ela ficará desfocada e nem a reconheceremos como tal.

O ente dissimulado perde suas características essenciais. O seu ser não é alcançado porque só somos capazes de chegar ao ser do ente se estamos suspensos no nada. É o nada que comumente é negado não só nas ciências e no âmbito de nossa cotidianidade mediana, que é determinada por elas, mas também dentro da tradição do pensamento metafísico.

De acordo com Heidegger, a metafísica clássica colocou o nada como conceito oposto ao de ente. Isto coloca a lógica como palavra última. Sendo assim, a questão do nada não é sequer possível de ser formulada. Ela é a negação do ente. E o que acabamos de aprofundar pela reflexão que traz à tona a própria essência do homem é que a negação só é possível porque o ser do ser-aí está fundado no fato de estar suspenso no seio do nada.

Por outro lado, a tradição cristã coloca o nada como oposto ao ente verdadeiro, que é Deus. Uma de suas premissas mais famosas é *ex nihilo fit – ens creatum*, o que quer dizer que do nada Deus criou todos os entes. A grande dificuldade dessa afirmação, segundo Heidegger,

é que, se Deus é absoluto, ele teria que excluir tudo que possui o caráter de nada. O que acontece é que para criar a partir do nada ele deve estar em relação com o nada, e isto é embaraçoso para a metafísica cristã.

Algo interessante que podemos tirar dessa reflexão é que como o ser-aí está suspenso no nada, quando ele é tocado pelo ente isto lhe causa estranheza. Aí surge a história, como dizíamos no início desta seção. Heidegger (1996a, p. 62) afirma que “somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração.”

Francisco José Dias de Moraes (2017) afirma que “quando uma criança pega e escreve em seu caderno a palavra Universo e se admira, o Universo ele mesmo acaba de nascer”. A frase do professor indica o mesmo que Heidegger nos faz pensar quando diz da surpresa e admiração diante do ente. E Heidegger também o faz recordando da tradição filosófica, especialmente de Aristóteles com o termo *θαυμάζειν* (espanto).

2.5.4 Metafísica e técnica

É na suspensão do nada que a abertura para o ente é instaurada. Isso, como percebemos, significa, ao mesmo tempo, que no nada o ser-aí transcende. Transcender significa também aquilo que a filosofia comumente costuma chamar de metafísica, aquela expressão grega que visava dizer o além da física.

Temos então que a metafísica faz parte do ser-aí do homem. A dificuldade maior é pensar como ao longo do tempo se pôs em marcha um modo de pensar esta relação entre ser e ente que, de certo modo, obscurece o ser em detrimento do próprio ente. Daí surge a insatisfação de ter que sustentar uma tradição de pensamento que não é capaz de dar conta da questão do ser. Nesse sentido é melhor superá-la.

Heidegger, ainda em “O que é metafísica?”, quer deixar transparecer para todos os que estavam em sua aula inaugural, principalmente os professores e pesquisadores, que também a ciência é oriunda desse modo metafísico de conceber o ente a partir de si mesmo, desconsiderando o seu ser.

Segundo o filósofo alemão, a herança das ciências é proveniente do momento em que a admiração precisou se fixar ao ente. De que modo? Valendo-se da técnica. A palavra técnica aqui deve ser utilizada com cuidado. Nesse primeiro momento, Heidegger não está fazendo menção à técnica moderna, no sentido de instrumentalização dos entes. Embora também a técnica moderna possua seu germinar na técnica antiga, realizada pelos gregos.

Com técnica, neste primeiro momento, Heidegger está fazendo ecoar o termo grego *τέχνη*. O que ele quer dizer? Em *As questões fundamentais da filosofia*, Heidegger a define da seguinte forma:

Pois é isso que significa a *τέχνη*: apreender o ente que desponta por si como o que ele se mostra, em seu aspecto, *εἶδος*, *ιδέα*, a fim de cuidar e de deixar crescer esse aspecto mesmo em conformidade com o próprio ente ou erigi-lo por meio da produção e da exposição de algo correspondente no interior do ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2017, p. 228).

A técnica então se mostra como um modo de lidar com o ente, de poder manipulá-lo e conhecê-lo. Ela é capaz de manter a disposição para o ente. Só que, bem sabemos, quando o ente aparece na abertura ele surge a partir do desvelamento, da *ἀλήθεια*. O desvelamento é um deixar-ser o ente na abertura. Será que a técnica é um modo de se por em relação ao ente que deixa que ele seja enquanto tal?

Se pensarmos naquilo que falávamos a pouco, da alegoria da caverna de Platão, temos que a filosofia começa a ter um sentido diferenciado. A partir da apreensão das ideias o que

temos é um rearranjo da estrutura social. O filósofo é incitado a ser, ele mesmo, pela compreensão que possui, pelas técnicas que possui, o governante da cidade.

De acordo com Heidegger, também a técnica traz consigo um pensamento calculador, desejoso de conhecer o ente. O espanto que antes ocupava um lugar central chega até mesmo a ser esquecido como experiência primeira.

Também a verdade passa a mudar suas características. Pela avidez em relação ao ente, ele não é enxergado a partir de si tal como se põe no desvelamento. Há um certo comprometimento da liberdade que é o deixar-ser a uma medida que vincula ao próprio ente. Sendo assim, a concordância é mais conveniente a este tipo de pensamento da realidade do que o desvelamento.

Nas palavras do próprio filósofo alemão,

Na medida em que o captar do ente, o reconhecimento do ente em seu desvelamento, se desdobra e se transforma em *τέχνη*, os aspectos do ente que são visualizados em tal captação, as “ideias”, se tornam inevitavelmente e cada vez mais o único elemento normativo [...] no fundo, porém, há um processo mais profundo e mais velado – a perda da tonalidade afetiva fundamental e da necessidade originárias –, um processo que é acompanhado pela perda da essência originária da *ἀλήθεια*. (HEIDEGGER, 2017, p. 229).

A perda da tonalidade afetiva é justamente o recolhimento do espanto, e a perda da essência originária da *ἀλήθεια* é o movimento que a coloca como hierarquicamente inferior à *ὁμοίωσις*, ou seja, o desvelamento é colocado em detrimento a favor da concordância. O que instaura esse movimento é justamente a técnica e a metafísica. Isso nos leva a pensar se entre ambas há alguma relação.

De início já sabemos que a metafísica é algo que faz parte do ser-aí, pois quando o ente se desvela o ser-aí pode transcender a totalidade do ente. Do mesmo modo a técnica também faz parte do ser que nós mesmos somos. Em uma carta escrita no ano de 1947, Heidegger responde ao filósofo Jean Beaufret o que entende por humanismo, e também cita alguns outros temas transversais. O texto da carta foi publicado em 1949, intitulado “Sobre o humanismo”. Uma de suas passagens parece corresponder ao nosso esforço de pensar a relação entre técnica e ser-aí.

Em sua essência, a técnica é um destino – instaurado na História do Ser - da Verdade do Ser relegada ao esquecimento. Pois a técnica não remonta apenas, quanto ao nome, à *techne* dos gregos. Na história de sua Essência ela provém da *techne*, como um modo de *aletheuein*, isto é, de re-velação do ente. Uma figura da Verdade, a técnica se funda na História da metafísica. Essa é, em si mesma, uma fase marcante da História do Ser e, até agora, a única da qual podemos ter uma visão de conjunto (*übersehbar*). (HEIDEGGER, 1995, p. 66)

A citação nos diz que a técnica se funda na história da metafísica. A metafísica se funda no momento em que o ser-aí, suspenso no nada, pela nadificação, é empurrado em favor do ente que lhe escapa, e na abertura se desvela. O desvelamento do ente provoca o ser-aí; ele anseia por conhecer o que é isto que está diante dele mesmo, portanto questiona e se fixa diante do ente. Tal voltar-se para o ente, para apreendê-lo, é a técnica.

A técnica moderna possui suas raízes na técnica tal como os gregos antigos a concebiam. Trata-se de um destino, de uma essência que começa a movimentar-se já no início da filosofia.

O ponto a que chegamos já nos permite visualizar de um modo um pouco mais claro a relação que existe entre a essência da verdade, metafísica e técnica. Sabemos que a essência da verdade não é o que parece, não é o que comumente pensamos, a concordância entre o juízo e o objeto. Ela é a liberdade que vincula ente e ser-aí em uma abertura instaurada pelo

próprio ser. A verdade da essência aponta para o mistério, que, ainda que desconhecido por nós, é capaz de nos visitar. A verdade da essência está na essência desveladora do próprio ser. A metafísica é percebida no momento em que o ser se desvela. Ao desvelar-se, o ser-aí é capaz de transcender o nada no qual está suspenso, e também transcender a totalidade dos entes que estão dados no mundo, pois se apercebe diferente de tudo. O voltar-se para o ente enquanto necessidade de apreendê-lo é a técnica, que possui como características o cálculo e a previsão. Voltar-se para o ente e esquecer-se do mistério da essência da verdade e da verdade da essência é o caminho da errância.

O que ainda nos resta no presente trabalho é explorar como o homem marcha no caminho da errância através da técnica moderna. Ao longo do trabalho percebemos que a tradição metafísica se pautou somente no ente, nele se fixou, sendo necessário um outro tipo de pensamento para superá-lo. Também a essência da técnica é metafísica, no sentido de se fixar no ente e esquecer que suas raízes provêm da essência do desvelamento. Nesse sentido, questionar a técnica pode nos ajudar a promover um tipo de relacionamento mais livre com sua essência que obscurece a verdade e a essência do ser.

CAPÍTULO III VERDADE E TÉCNICA

3.1 Resumo

O capítulo em questão trata da relação verdade e técnica. A verdade em sua essência é uma forma de desvelamento do real. Por sua vez, a essência da técnica também é um desvelamento. A relação entre verdade e técnica parece ser, então, a concordância ou a similaridade da presença do desvelamento. Todavia, o inexplorado de reflexões acerca da técnica é que ela é propriamente um modo de ser da verdade. Um modo de ser que contém em si perigos, desafios e possibilidades que podem levar o ser-aí a perder sua essência.

Palavras-chave: Verdade. Técnica. Metafísica.

3.2 Abstract

The chapter in question deals with the relationship between truth and technique. Truth in its essence is a form of unveiling the real. In turn, the essence of technique is also an unveiling. The relation between truth and technique seems to be, then, the concordance or similarity of the presence of the unveiling. However, the unexplored reflection on technique is that it is properly a mode of being of truth. A way of being that contains in itself dangers, challenges and possibilities that can lead the being-there to lose its essence.

Key words: Truth. Technique. Metaphysics.

3.3 A Situação do Problema

Chegamos a este capítulo ainda com questionamentos a serem respondidos. A vigência das questões é fundamental para o filosofar. O que parece nos incomodar a princípio é a estreita relação que existe entre técnica, metafísica e verdade. A verdade, quando encarada em sua essência, é o desencobrimento do ser e também do ente.

O desencobrimento, em si mesmo, traz um mistério. Tomado pela liberdade o ser-aí é vinculado ao ente, ao mundo. A liberdade instaura um espaço aberto, mediante um comportamento que dispõe o próprio ser-aí, e nesse aberto a coisa se dá, se desvela.

O desvelamento é uma forma de transcendência, pois suspenso no nada, o ser-aí escapa arrastado pela própria experiência do nada e sua diferença para com o ente. É no contato com nada que se abre a possibilidade de ir ao encontro daquilo que brilha como totalmente outro. Esse transcender o nada é também a vivência da metafísica.

Isso indica que a metafísica faz parte da própria essência do homem. O problema é que isso que é a metafísica se transforma ao longo do tempo em uma tradição. Tal tradição é alimentada pela característica in-sistente do ser-aí, de se voltar apenas para o ente enquanto tal. Quando isso acontece, temos uma espécie de esquecimento do que é o desvelamento. Como vimos, à tradição metafísica a verdade como concordância é preferível, pois toma a realidade na sua imediaticidade, de modo pragmático, como algo logicamente decifrável.

Quando do primeiro desvelamento, quando o homem percebeu que estava diante de algo que era totalmente outro, uma de suas primeiras atitudes deve ter sido logo a de se espantar. Do espanto a sequência há de ter sido uma longa e árdua tentativa de saber o que é

isto que está aí adiante. O questionamento é fundamental nesse sentido, pois vincula, faz permanecer próximo o ser-aí ao próprio ente.

A vinculação é explorada mediante formas de saber o que o ente é. É necessário conhecê-lo. Que coisa é essa? É nesse sentido que a técnica aparece como modo de conhecimento dos entes. Heidegger afirma que a filosofia considera, até o tempo de Platão, que não há distinção entre técnica e conhecimento. Segundo o filósofo alemão, “ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem o ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto.” (HEIDEGGER, 2002, p. 17)¹¹.

O problema em tal consideração é que isso certamente é válido para a técnica antiga, lá dos primórdios da filosofia. O que teria a técnica atual de relação com desvelamento? O que é propriamente a técnica?

Do que dissemos até aqui, fica perceptível que deve haver uma distinção entre uma técnica antiga e outra moderna. A técnica antiga possui um claro vínculo com o desvelamento, como já mencionamos no fim do capítulo anterior. Por sua vez, a técnica moderna possui a fama de ser complexa e de grande extensão.

Basta olharmos ao nosso entorno e lá estará a técnica presente. Seja em um aparelho celular, seja na conexão via satélite, que permite rápidas comunicações, ou na transmissão de um programa de rádio. Das mais simples às mais complexas atividades que realizamos no dia-a-dia, muitas delas são mediadas pela técnica.

Técnica em nosso tempo é sinônimo de tecnologia. A técnica pode ser considerada como meios utilizados para determinados fins, e a tecnologia o avanço científico que permite utilizar diferentes tipos de materiais e ferramentas para realizar e alcançar determinados fins. A tecnologia e a técnica parecem permanecer no campo instrumental. Um computador ou uma máquina de escrever, por exemplo, são utilizados para uma determinada finalidade. Alguém que quer escrever uma carta, quando não o faz com uma caneta ou lápis, utiliza tais máquinas. Para o escritor elas são instrumentos, e a carta pronta a finalidade, o fim que desejam alcançar.

Um acelerador de partículas é um equipamento ultra tecnológico. O maior deles está situado na Suíça. Sua função é acelerar partículas menores que o átomo e chocá-las contra alguns obstáculos ou umas contra as outras e ver o que acontece. Inúmeras descobertas foram feitas com tais pesquisas. Também o acelerador é um instrumento técnico para determinado fim, a pesquisa científica.

Poderíamos citar outros tantos exemplos. O fato é que a tecnologia está presente de tal modo em nossas vidas que dela não podemos escapar. Qual consideração faremos dela? De acordo com Heidegger, demonizar a técnica não é a melhor saída. Também não podemos nos entregar inteiramente em seus braços, pois há riscos, não só físicos, mas o risco de nos perdemos no meio de tanto aparato. A ausência da capacidade de situação ou localização que diz o filósofo não é geográfica; o risco é que o homem perca a si mesmo, perca sua essência e a experiência originária do desvelamento.

Nesse sentido, investigar a técnica abre caminhos para que com ela seja possível um relacionamento livre e consciente. Também abre ao homem a possibilidade de não perder de vista o desvelamento como constitutivo de seu próprio ser e de sua experiência mais própria com o mundo.

3.4 A Questão da Técnica

Atendendo aos nossos propósitos, questionar a técnica é preciso. Mas a partir de qual instância o faremos? Anteriormente citamos alguns exemplos e eles mostraram que

¹¹ Aprofundaremos a distinção posterior entre técnica e conhecimento na página 66, seção 3.1.1.

comumente lidamos com a técnica como sendo um instrumento, que, por sua vez, mostra-se como um meio para determinado fim.

Perceber a técnica como meio para fim e como instrumento é originário do entendimento mais ordinário que podemos ter. Lidamos com a técnica tendo em vista que a dominamos, que ela é uma peça importante para a vida do homem moderno, e que opera em nosso favor. Não é comum ouvirmos por aí pessoas dizendo o contrário, que a técnica é quem nos domina e que somos nós que operamos em seu favor.

Portanto, a determinação instrumental da técnica é antropológica. Enxerga a técnica como operação voltada para o homem. É este homem quem a domina, controla, manipula. E não nos resta dúvidas de que tal definição é correta, mas dentro do correto havemos também de buscar o verdadeiro, aquilo que por detrás da instrumentalidade se vela, se retrai, e ao mesmo tempo é força vital, que traz a vigência da técnica em si mesma.

Pois é pensando mais detidamente na noção de meio para fim, também presente na técnica, que Heidegger afirma que ela remete à causalidade. Isso porque, para atingir determinado efeito, utiliza-se um instrumento, o que equivale a dizer que para produzir um efeito se utiliza uma causa.

Parece que a causalidade nos aponta um caminho ainda mais longo quando observamos o todo da técnica. As relações passam a ser uma espécie de teia em que os pontos se ligam a outros pontos equidistantes. Uma pessoa que quer passar férias em uma cidade longe da sua pode utilizar um avião para chegar até lá. O avião é meio, as férias são a finalidade. As férias também são meio de movimentar a economia de uma região turística, e também meio de lazer para os que dela usufruem.

Outro exemplo pode nos ajudar ainda mais. Uma pessoa compra uma máquina de costura, decide então fazer uma camisa. A camisa é o fim que pretende alcançar, todavia a camisa pronta ainda pode ser utilizada em um passeio ou uma festa, o fim que era ter a camisa pronta agora é utilizá-la como vestimenta.

A doutrina da causalidade remonta à filosofia de Aristóteles. Dentro de tal doutrina temos que as causas são quatro: causa material, causa formal, causa final e causa eficiente. Ainda pensando no exemplo da camisa para explicar as quatro causas, temos que a causa material é o tecido, isso significa que é a matéria que produzirá a camisa; a causa formal é o molde que orientará o corte do tecido, é o modelo; a causa final é o fim, o uso para um passeio; e a causa eficiente é a costureira ou o alfaiate.

Quando nos deparamos com tal divisão em causas, a tendência é que as coloquemos em uma espécie de hierarquia. Em tal posicionamento, a causa eficiente, por exemplo, poderia assumir um lugar de destaque, dada a centralidade antropológica que algumas definições da técnica possuem. Mas no sentido que estamos lidando com a técnica, explorando a noção de causalidade a partir do pensamento grego, temos que causa é *αίτιον*, palavra grega que quer dizer que algo responde e deve por outro.

Se nos atentarmos ao significado que a palavra grega que traduzimos por ‘causa’ possui, logo perceberemos que não podemos colocar alguma causa como superior às demais. Ambas possuem entre si uma espécie de vínculo que está justamente no responder e dever.

Responder e dever não podem ser tomados aqui em sentido moral, mas apenas como força de reunião que faz com que algo venha à tona, seja feito. Por exemplo, a camisa deve ao tecido o seu material, e o tecido responde pela camisa, a camisa deve ao molde o seu formato, e o molde responde pela camisa.

Nesse esquema onde fica a causa final? O fim é o que define a coisa. Ela acontece quando está pronta a camisa. Nesse instante, ela passa a ser o que é, sendo levada a cabo, à sua plenitude. A palavra grega que traduz a finalidade é *τέλος*. E onde estariam aí o responder e o dever? De acordo com Heidegger (2002, p. 14), pela finalidade temos que

Com este fim, porém, o utensílio não termina ou deixa de ser, mas começa a ser o que será depois de pronto. É, portanto, o que finaliza, no sentido de levar à plenitude, o que, em grego se diz com a palavras τέλος . Com muita frequência, traduz-se τέλος por “fim”, entendido, como meta, e também por “finalidade”, entendida, como propósito, interpretando-se mal essa palavra grega. O τέλος responde pelo que, na matéria e no perfil, também responde pelo utensílio [...]

A causa eficiente, por sua vez, no exemplo que mencionamos, ou é uma costureira ou um alfaiate. A eficiência é uma palavra que pode nos levar a pensar que a atividade eficiente leva à feitura da camisa. Antes disso, o grego não possuía palavra correspondente ao que nós assim concebemos. Para Heidegger, Aristóteles pareceu dizer que tal causa era fruto do refletir sobre os modos anteriores de responder e dever fazendo com que viessem a aparecer.

Refletir em grego é dito por λέγειν, λόγος. Já o vir a aparecer em que se funda o refletir é o ἀποφαίνεσθαι. O que está em questão é o fazer vir à tona algo que antes não estava. A camisa não estava aí diante de quem a produz, muito menos de quem a utiliza, em sua finalidade. Quando adquire a matéria prima para a sua confecção, o que há é uma tira de tecido como qualquer outra; é transformando tal realidade que ela passa a viger como camisa.

Tal ação de trazer algo da não-vigência para a vigência é o que se denomina produção. A própria palavra pro-dução nos indica um movimento de trazer para adiante, conduzir para frente. Conduzir o quê? O que antes aí não estava. De que modo? Através da reflexão das quatro causas em seu responder e dever. Na filosofia de Platão há uma passagem em que é abordado o termo produção e Heidegger a cita no intuito de confirmar aquilo que está sendo dito. Nas palavras de Platão, em *Banquete* (205b) “todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é ποιήσις, é pro-dução.” (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2002, p. 16).

3.4.1 Técnica e desvelamento

Até o presente momento sabemos que a técnica, enquanto meio para fins, nos impele a ir ao encontro do que é a causalidade. O sentido da causalidade é alinhado por uma condução que faz passar para a vigência o que antes ali não estava. Isso acontece pela reflexão daquele que atua como causa eficiente desse processo.

A produção como processo de condução que traz do não-vigente para o vigente, a partir das causas, é algo que também se faz presente na natureza. Natureza no sentido de φύσις, como os gregos antigos a pensavam, traz em si mesma o próprio propor produtivo. O que esse propor produtivo quer nos indicar é que em si mesma a natureza passa à vigência, ela não necessita de um outro para que essa produção venha adiante, como no caso da arte e do artesanato.

Aquilo que está na vigência é o desencoberto, e o não-vigente o encoberto. A produção traz em si um processo de desencobrimento dos entes. Desencobrimento é o mesmo que dizer desvelamento. Nesse sentido, também a produção se relaciona com a essência da verdade, tratada pelos gregos com a palavra ἀλήθεια. A produção está vinculada à verdade quando faz com que algo seja desvelado, desencoberto.

O questionamento da técnica alcança, assim, uma dimensão totalmente nova e diferente da superficialidade de defini-la como instrumento ou meio para fim. Um exame mais apurado de tais características da técnica, que não deixam de ser corretas, acaba por nos mostrar a relação que ela possui com o desvelamento.

Um passo a mais na investigação nos leva à própria palavra técnica. Em grego, τέχνη pertenciam ao fazer artesanal e artístico, como um modo de produção poética. É interessante notar na palavra técnica algo que até já mencionamos aqui em nossa pesquisa, que é a relação que ela possui com o conhecimento sobre determinado ente. De acordo com Heidegger, até a

filosofia de Platão, a palavra *τέχνη* era quase que sinônimo de *ἐπιστήμη*, que traduzimos por conhecimento. Em tais considerações o conhecimento também era uma forma de desvelamento, pois provoca abertura e na abertura é que se torna possível o desvelamento.

A mudança, ou melhor, a distinção entre ambos os termos antigos se dá em Aristóteles, que concebe âmbitos diferentes para o desvelamento de técnica e conhecimento. A técnica passa a desvelar aquilo que não se produz por si mesmo.

Uma objeção poderia ser lançada, dizendo que isso faz sentido quando o objeto abordado é uma concepção antiga da técnica. E que a técnica moderna nada teria de relação com o desvelamento.

Realmente a técnica moderna possui um posicionamento diferente perante a realidade. Todavia, a técnica moderna ainda é uma forma de desvelamento, assim como a antiga, mas a forma com que esse desvelamento se dá é diferente.

Não podemos nos esquecer de que o comportamento é fundamental também no desvelamento. Os capítulos anteriores nos mostraram claramente tal tese. Diante disso, também aqui no desvelamento da técnica o comportamento diante do mundo passa a proporcionar um modo diferenciado de desvelamento. Se antes ele era a produção poética, um pro-por produtivo no sentido de *ποίησις*, agora trata-se de um dis-por explorador.

O que caracteriza a técnica moderna é o modo em que opera no sentido de enxergar a natureza como reserva de energia. Diante disso, cabe ao homem manipular, operar, transformar a natureza para dela retirar, estocar e reprocessar toda energia possível. A energia alimenta indústrias, máquinas e instrumentos que são capazes de produzir uma infinidade de objetos em grande velocidade.

Os exemplos do dis-por explorador da técnica estão por toda parte. Um fato recente pode nos ajudar a entender ainda mais claramente o que estamos tentando explicar. O governo da Austrália do Sul, um dos estados da Austrália, se tornou há pouco tempo capaz de estocar energia proveniente de um de seus parques eólicos. Os parques eólicos são formados por diversos moinhos de vento, que, acionados pela força do vento, são capazes de gerar energia elétrica. A inovação está na construção de uma enorme bateria capaz de estocar tal energia para que possa ser utilizada em casos de apagão ou para aumentar a dis-ponibilidade de energia para os consumidores locais.

A capacidade de armazenamento é grande. A bateria é capaz de abastecer cerca de 30 mil casas em 1 hora, em caso de um apagão, por exemplo (O GLOBO, 2017). O que percebemos é que um antigo moinho de vento instalado em uma fazenda, ou um moinho d'água, um exemplo mais próximo à nossa realidade, são formas diferentes de lidar com a natureza. O antigo moinho d'água ou de vento, utilizado até mesmo para fazer fubá de milho, não servia para o estoque de energia para que ela estivesse à dis-ponibilidade.

A passagem da água, capaz de gerar movimento, também é entendida como fonte de energia possível de ser estocada. As usinas hidroelétricas são um claro exemplo disso. No Brasil, país com grande número de rios volumosos vistos como potencial energético, cerca de 70% da energia produzida é oriunda da força hidráulica dos rios (BRASIL, 2011).

Os rios estão aí e vistos como disponibilidade. Continuando com exemplos do Brasil, em 1975, ainda sob o governo militar, foi apresentado um projeto de construção de uma grande usina hidroelétrica na bacia do rio Xingu, o projeto se chamava Complexo Kararaô. A usina pretendida seria a maior do mundo, capaz de gerar cerca de 20.000 MW de energia elétrica, e suas barragens alagariam uma área de 18 mil quilômetros quadrados. Contudo, as dificuldades econômicas do período não propiciaram a viabilidade da obra de grande porte. Somente em meados de 2001, com a crise energética que o país vivenciou, é que foi levantada novamente a questão de construir uma usina na bacia do rio Xingu, agora sob o nome de Usina de Belo Monte.

De 2001 até a época do início das construções, em 2011, houve uma grande mobilização de ambientalistas e pessoas da região no intuito de alertar sobre os grandes impactos que seriam gerados pela construção da usina. O fato é que a usina afetaria um parque ambiental e também reservas indígenas. Mesmo assim, o projeto seguiu adiante, não com o mesmo porte do pensado em 1975. Belo Monte será a segunda maior usina do país, sua previsão é de gerar em torno de 11.200 MW de energia (ALMEIDA).

Não estamos aqui defendendo quem está certo ou errado na questão. O exemplo serve para ilustrar como enxergar a natureza como dis-ponibilidade faz parte das entranhas da técnica moderna. A dis-ponibilidade do desvelamento enxerga que não é a usina que está no lugar errado, o erro é que existam reservas ambientais e pessoas que morem na região que representam entraves para o projeto.

O vento e a água, conforme vimos, se desvelam para o homem como fontes de energia, e isso acontece também com o solo. As reservas de minério e carvão que estão no solo são também fontes de energia, que podem ser estocadas e transformadas. Bem como os poços de petróleo, que transformados em outros tipos de combustíveis, movimentam as mais diversas máquinas.

A técnica moderna não só transformou a natureza em fonte de energia. Energia também é sinônimo de riqueza, de lucro, de poder. Isso porque o estoque armazena tal força para que seja possível utilizá-la em outro momento, tornando possível o seu comércio.

Um ponto crucial a que chegamos é o de encarar o modo como o desvelamento do real se dá na idade da técnica. O real se desvela como dis-ponibilidade, o que em alemão é tratado pelo termo *Bestand*. Sobre a dis-ponibilidade, o que sabemos até então é que ela opera segundo o modo de um pro-por explorador. O que ainda não sabemos é o que faz com que o real se desvele de tal forma.

3.4.2 A modernidade da técnica

O desvelamento não está nas mãos do homem. De acordo com Heidegger (2002, p. 21), “o homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”. Mesmo que o desvelamento esteja vinculado a uma disposição de humor do ser-aí, não é ele quem é possuidor da liberdade que instaura a abertura. É a liberdade quem o possui e faz com que o ente se desvele.

Então, o que acontece na dis-ponibilidade como modo de desvelamento é que ela não está nas mãos do próprio homem, mas ela o desafia, no sentido de fazer com que ele venha a desejar explorar a natureza, de manipulá-la e esgotar suas energias. Há uma força que leva e conduz o próprio homem a assentar-se onde o real se desvele como dis-ponível.

Gilvan Fogel, em uma artigo chamado “Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica”, defende a tese de que a técnica moderna é tomada também no modo como o homem moderno se comporta e se enxerga diante do mundo. Em sua reflexão, Fogel aborda como a técnica atualmente se mostra, ela é entrevista sob os moldes da chamada tecnologia. Isso significa que a técnica possui em si um *lógos*, uma força essencial, que encaminha os passos não só dentro da técnica, pois a relação do homem com o mundo também é mediada por ela.

Caminhando na direção de explorar o *lógos* da técnica moderna, Fogel (1996, p. 44) afirma que

Em se fazendo ou se realizando esta técnica, o que está insistentemente se expondo e se concretizando é este *logos*. Cabe então perguntar: como se determina, qual o teor ou a textura ontológica deste *logos*, deste sentido orientador e instaurador, enfim, desta gênese, que é a técnica moderna? A resposta vem de imediato e numa forma tópica e redundante: é o sentido ou a gênese moderna, quer dizer, é o nosso modo de ser novo, em cujo envio estamos e somos. A este envio, a esta gênese podemos

denominar *cartesiano(a)*.

O que é o *cartesiano*, citado por Fogel? Certamente, está sendo feita uma menção à filosofia de René Descartes. O que da filosofia de Descartes é importante no sentido explorador da técnica é a compreensão que constitui o homem. A essência do homem é a sua alma, não entendida em sentido cristianizado como força que dá vida ao corpo, para o filósofo francês a alma assemelha-se mais com o que hoje denominamos mente. A alma é a consciência, é a *res cogitans*, a coisa pensante, que se distingue e é anterior à *res extensa*, a materialidade do mundo.

É interessante notar que no seio dessa filosofia a realidade é medida de acordo com a consciência de um sujeito oposto a um objeto. Assim é que Descartes procura para a filosofia um método capaz de assegurar conhecimentos certos e indubitáveis, chega mesmo a pensar que o método matemático teria muito que ensinar aos filósofos.

Não somente a matemática é abordada com exemplo de certeza no raciocínio, também a física, no campo prático, é tomada como partícipe das teses do filósofo francês. Em *Discurso do método*, uma de suas obras mais destacadas, Descartes (1996, p. 116) diz:

Tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas[...] Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.

Percebemos que o anseio pelo domínio da natureza é latente. Dominar a natureza implica dentre outras coisas não somente a sobrevivência, mas também atrelada a tal ideia está a concepção de progresso. A técnica nos traz uma concepção histórica que se funda em um contínuo progresso, uma linha sempre ascendente que leva o homem a cada vez mais, pelos aprimoramentos técnicos e científicos, superar-se. Técnica e progresso são ideias que caminham juntas. Isso fica evidente no viés positivista da filosofia de Augusto Comte e seus seguidores.

Ainda para o positivista, a idade adulta é alcançada por aquele que superou os mitos e a filosofia, e passa a compreender a realidade a partir da ciência. Técnica e ciência, nesse sentido, permanecem em âmbitos diferentes. Podemos até afirmar com base em uma análise histórica, que os desenvolvimentos científicos se dão graças ao aprimoramento e uso das tecnologias mais recentes. O caráter usual da técnica pela ciência nos induz a pensar a anterioridade e a primazia das ciências. Todavia, mesmo que o histórico nos indique isso, quando pensamos história como envio de um destino, chegamos a conclusões diferentes.

O que queremos dizer é que historicamente as ciências são anteriores à técnica moderna. A matemática e a física são exemplos disso. Como podem então estar elas a serviço da técnica moderna?

Isto que estamos dizendo ser a modernidade da técnica começa em meados do século XVIII, porque ela está intimamente relacionada com o surgimento das máquinas. Apesar da história das máquinas, principalmente as primeiras a vapor, ser muito mais antiga, o desenvolvimento, aprimoramento e uso em larga escala se deu mesmo no século XVIII. O uso de máquinas exigia que fontes de energia estivessem sempre disponíveis para que pudessem ser abastecidas.

A primeira locomotiva, máquina utilizada para o transporte de cargas e pessoas, data de 1804. Era movida a vapor, oriunda de uma caldeira aquecida por carvão. Para haver vapor era necessário carvão para a queima, este poderia ser produzido a partir de reservas mineiras ou a partir da madeira. O solo e a vegetação se desvelam como fonte de energia capaz de manter a operação técnica.

A física, porém, é muito anterior ao surgimento das máquinas. Descartes publicou *Discurso do método* em 1637 e ali já o vemos citar exemplos de aplicação da física que podem ajudar o homem a ser possuidor da natureza. O exemplo já citado do acelerador de partículas parece convir novamente em nossa reflexão.

Um acelerador de partículas não é propriedade de um grupo de cientistas de apenas uma área do conhecimento. Além de físicos, se fazem presentes nos laboratórios matemáticos, engenheiros, químicos e outros que desconhecemos. Não nos restam dúvidas de que a grande estrutura que compõe um acelerador de partículas é uma das engenhosidades mais tecnológicas da nossa contemporaneidade. Logo pensamos que a ciência se desenvolve ao passo que utiliza a técnica. O exemplo parece claro demais para defender o contrário.

O que não pensamos no comum de nossas análises é que a física, mesmo enquanto pura teoria, é também uma forma de desvelamento do real vigente sob os moldes da disponibilidade. A física enxerga a natureza como dados de fato para suas teorizações e representações, fazendo com que ela se exponha. Expor também é uma das características da *ποίησις*, além do pro-por explorador. É desse modo que a física e as ciências estão a serviço da essência da técnica moderna, pois bebem da mesma fonte que vê o real como aquilo que pode ser manipulado e explorado.

Acima mencionamos que para a historiografia tal tese não é válida, somente encontramos tal postura da técnica moderna quando partimos da História como envio de um destino. Precisamos ainda explicar o que isso quer dizer, e para tanto vamos recorrer a notas explicativas de tradução feitas por Carneiro Leão. A primeira é da tradução do livro *Introdução à metafísica*, e trata da diferença entre os termos alemães *Geschichte* e *Historie*.

Em geral a língua alemã tem duas palavras que se usam promiscuamente, “Geschichte” e “Historie”. “Geschichte” provém do verbo, “geschehen” (=acontecer, dar-se, processar-se), e significa o conjunto dos acontecimentos humanos no curso do tempo. “Historie”, de origem grega através do latim, é a ciência da “Geschichte”. Em sua filosofia Heidegger distingue rigorosamente as duas palavras, e entende a partir de sua interpretação da História do Ser. “Geschichte” dialéticamente (*sic*) como a iluminação da diferença ontológica. Daí poder falar em “Geschichte” do ente e em “Geschichte” do Ser. (LEÃO, 1978, p. 77-78).

Percebemos, então, que há diferença entre o estudo dos fatos históricos e o movimento do ser-aí dentro do tempo, que constitui a própria vida. Tal transcorrer-se da vida no tempo também é marcada por um envio, pela dinâmica presente nos passos que são dados em uma direção. Estamos tratando de algo também elementar e partícipe desta noção diferenciadora entre historiografia e história, o destino. Retornando a Carneiro Leão, temos ainda em *Introdução à metafísica*, uma nota que trata do assunto.

DESTINO = GESCHICK: É um conceito importante na interpretação heideggeriana da História. A tradução só é fiel, se tomar “destino” em seu sentido etimológico. Pois o verbo, “schicken” donde se forma “Geschick”, significa “enviar”, “mandar”, “destinar”. Heidegger concebe a necessidade vigente na história, como uma missão encaminhada pela vicissitude da Verdade. (LEÃO, 1978, p. 78).

A história começa no momento em que o ente se desvela para o ser-aí, no momento em que ele é tocado pelo ente e se espanta diante de algo que é totalmente outro em relação a

ele. Isto constituiu o envio da história, que é marcada desde o início por um permanecer junto ao ente.

A relação entre a essência da verdade e a história já foi abordada. Ela constitui uma importante passagem do texto “Sobre a essência da verdade”. Agora a perspectiva nos mostra que tal experiência histórica também está presente quando tratamos da técnica moderna. Isso reforça ainda mais a tese de que também a técnica moderna é uma forma de desvelamento.

Até o presente momento muito dissemos da técnica, citamos exemplos e tentamos ao máximo dela nos aproximar. Contudo, ainda permanece indefinido e sem resposta o que faz com que o modo de produção da técnica moderna seja o desvelamento da realidade como disponibilidade. Se alcançarmos o que está por detrás disso chegaremos à essência da técnica moderna.

3.4.3 A essência da técnica moderna

Voltada para o desvelamento, a essência da técnica não possui nada de técnico. Fugimos assim de uma definição antropológica da técnica. A essência da técnica não está em como se usa determinados instrumentos e ferramentas, em como se opera um conjunto de máquinas.

Heidegger nomeia a essência da técnica como *Gestell*, palavra alemã de uso comum formada por duas partes. A primeira delas é a partícula *Ge*, que, de acordo com o filósofo alemão, se faz presente em outras, como, por exemplo, em *Gebirg*, uma cordilheira, conjunto de morros. O *Ge* dentro de uma série de morros é o que caracteriza que um esteja “com” o outro formando um conjunto (o que está juntamente com).

Já *stellen* é um verbo, e pode ser traduzido por colocar, fornecer, pôr. Por exemplo, *stellen* pode indicar os modos como se dispõe quadros em uma parede, os lugares em que se põe.

Uma tradução possível para a palavra *Gestell* em português é com-posição. Tal tradução preserva a partícula *Ge* e nos deixa perceber o pôr de *stellen*, o que preserva ainda mais o sentido do pro-por da *ποίησις*.

Mesmo que tenhamos já uma tradução cabe ressaltar que em alemão a definição da palavra *Gestell* indica algo como que uma armação, uma estrutura, como que uma estante. Heidegger pretende com o uso da palavra algo novo, nomear a essência da técnica moderna. Ele justifica tal atitude baseado em outros usos inovadores que filósofos fizeram de palavras. Chega até mesmo a citar Platão e o novo significado que dá à palavra *ιδέα*, que antes denotava o perfil não sensível do que se via sensivelmente e que passou a significar também a essência dos entes. (HEIDEGGER, 2002, p. 23).

Pois bem, já temos nomeada a essência da técnica moderna, ela é com-posição. Sabemos também, mediante os passos dados até então no presente capítulo, que a técnica moderna é uma forma de desvelamento que toma o real como disponibilidade. Ainda não sabíamos que enquanto essência é a com-posição que rege o desvelamento enquanto disponibilidade.

Realmente a essência da técnica não é nada de técnico. Ela é um modo de desvelamento do real. Se pensarmos ainda na determinação antropológica da técnica não fará sentido o que está sendo dito. Mesmo que seja para o homem que este desvelamento se dê, ele não é fruto de suas ações. Isso significa que o desvelamento não está nas mãos do próprio homem.

Recordando o que constitui o desvelamento temos que a liberdade que vincula não é uma posse do ser-aí. Isso significa que não é o ser-aí que possui a liberdade, mas é ela, enquanto essência da verdade, quem o possui. Tomado pela liberdade é instaurado um espaço aberto, a partir de um comportamento, em que o ente se dá e se propõe, se desvela enquanto

tal. Quando acontece o desvelamento, o ser-aí é destinado ao ente. Onde entraria a composição?

A com-posição é um modo de desvelamento em que o homem é atraído e desafiado pelo próprio ente em sua totalidade, para tomá-lo inteiramente como algo sempre disponível, sempre à mão. Ao passo que outros modos de desvelamento do ente vão se apagando frente à in-sistência que faz o homem permanecer o quanto possível junto ao ente.

O desvelamento é a própria verdade, ela mesma destina, põe em marcha a caminhada do homem na história. A história iniciada com o desvelamento já traz em si a essência da técnica. Não caímos na técnica por um acidente, ou por uma coação. Já estamos dentro da essência da técnica, pertencemos a ela, o que fazemos é responder aos seus apelos.

Considerar a técnica obra do demônio constituiu-se algo sem sentido. Bem como tentar fugir ou dela se esquivar a todo custo. O caráter essencial da técnica indica que com ela nos relacionamos, e a entrega a tal relação é o único caminho possível para que outros horizontes sejam visualizados.

Segundo o próprio Heidegger (2002, p. 28),

Quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da composição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação.

Pela citação nos remetemos também ao contrário do que ela diz: é possível que estando totalmente tomado pela in-sistência o homem não saiba mais onde seus pés estão fincados. O risco é que perca de vista a essência mais originária do desvelamento, perca sua própria essência, e se veja mais um ente entre tantas máquinas que existem. Há o risco do homem se perder dentro da própria técnica. Uma possível saída, como aponta Heidegger, está na própria relação que com ela mantemos.

3.4.4 O perigo da com-posição

O tópico em questão já diz que a técnica moderna possui um perigo. A nossa tendência mais breve diante dele é a de determinar o que é tal perigo. Certamente pensamos que o perigo da técnica moderna está no seu uso, no modo operacional, no maquinário, etc. Mas o perigo que ela traz consigo vai muito além disso.

Citamos, ainda neste capítulo, o exemplo da produção de uma camisa. O perigo da técnica, se pensarmos em tal exemplo, não está na falta de destreza ao manipular uma máquina de costura, o que certamente pode causar acidentes. Isso diz da operacionalidade, da instrumentalidade técnica, e sabemos que a essência da técnica não é nada de técnico.

Também falamos da criação da usina hidroelétrica de Belo Monte, o perigo da técnica nesse caso específico não é que mais cedo ou mais tarde a água do Rio Xingu se esgote e cesse a produção energética da usina. Com toda certeza, isto representa um problema de conservação, que o homem terá que se atentar e cuidar. Mas isso ainda não representa o perigo da técnica moderna, embora seja um derivado do perigo da técnica moderna.

O que é, então, tal perigo? Fugindo da determinação instrumental da técnica o que permanece é a sua essência. Os passos que demos anteriormente demonstraram que a essência da técnica é a com-posição, que é nada mais nada menos do que um envio do destino a partir do desvelamento. Sendo assim, a pista que temos é que o perigo da técnica se encerra em sua essência, na com-posição.

Heidegger (2002, p. 29) nos diz que “o destino do desencobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo”. Vivemos então no predomínio do perigo que provém da essência da técnica. Isso nós podemos constatar a partir de uma observação da própria realidade em que vivemos em nossa contemporaneidade. Estamos totalmente cercados pela técnica, e até mesmo dependentes dela. Todos os instrumentos técnicos que vemos são formas de vigência de sua essência.

A com-posição é um dos muitos modos que o desvelamento possui. O que acontece que a torna tão perigosa é o fato de que faz com que o real se desvele sob uma forma provocadora. Atendendo a tal provocação o homem atua no sentido de querer dominá-la, de poder ter nas mãos todas as forças naturais e colocá-las a seu serviço.

A natureza em sua totalidade se desvela, então, não de outras formas, mas sob a hegemonia da exploração. Não se quer outra coisa da natureza se não que ela se abaixe, se curve sob o domínio humano, que se manifesta através do cálculo, da experiência, da extração, da manipulação e tantas outras formas.

Quando se perde de vista que a essência da técnica provém ela mesma do desvelamento, que ela é uma forma de desvelamento, já se está entregue ao perigo que ela traz. O perigo da técnica moderna está no encobrimento, isto é, no velamento que ela provoca. Ela é também mediadora da in-sistência do ser-aí junto ao ente, que é capaz de atender às suas necessidades mais superficiais.

O velamento provocado pela com-posição, obnubila ela própria, no sentido que não se torna visível, ela se perde na instrumentalidade da técnica, nas definições antropológicas. Tais definições, são corretas, não resta dúvidas, mas com o avanço do velar da essência da técnica, o correto não é mais visto como desdobramento do desvelar. É o que pode ser referendado pela seguinte citação

Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. (HEIDEGGER, 2002, p. 29).

O desvelamento parte sempre de um velamento, o velar é anterior ao desvelar. Como é então que a própria com-posição, que é um desvelamento, é também um velamento? A com-posição vela o que é o desvelamento em si mesmo à medida que faz com que o ser-aí não se perceba mais a partir de sua essência. Certamente, ainda precisamos explicar melhor o que isso quer dizer.

Vamos por partes. Lembremo-nos dos excertos anteriores. Lá dissemos que o ser-aí é, na verdade, desvelamento, e, na não verdade, velamento. Quando o ser-aí se esquece desse seu constitutivo, ele cai no profundo erro, perde de vista o mistério de seu próprio ser. Não é que o velamento não faça parte de sua essência, é que quando o ser-aí percebe tal movimento do velar ao desvelar ele está no âmbito de uma experiência originária, que lhe permite pensar não só a essência da verdade, que faz com que os entes apareçam enquanto tais, mas também se avizinha do mistério, que é a verdade do ser, a essência desveladora.

O desvelamento da com-posição possui uma essência ambígua no sentido de que ao mesmo tempo em que pertence ao mais originário do ser-aí, remete ao esquecimento do mistério e dissimulação do ente. Dissimular é o mesmo que esconder aquilo que é o mais próprio do aparecimento do ente.

O perigo não está na técnica, ele está na essência da técnica, na com-posição. O perigo é justamente a provocação que ela possui e que pode levar o ser-aí a perder sua essência, desgarrar-se, não encontrar mais outras formas de desvelamento além da exploração.

A exploração é uma forma de produção, é derivada da *ποίησις*. Ela se diferencia do pro-por produtivo, mas ambas são modos de desvelamento. São co-originárias. Enquanto

modo de desvelamento, a exploração, mesmo representando um perigo para a essência do homem, mantém-se apoiada no que o constitui. Se o desvelamento leva a uma experiência originária, mesmo a com-posição pode ter tal característica.

Heidegger (2002, p. 31) faz alusão a um poema de Hölderlin que diz “Ora, onde mora o perigo é lá também que cresce o que salva”. A tentativa do filósofo alemão é de pensar em que sentido é possível que a com-posição, que é um destino do desvelamento, e representa um perigo, pode também salvar o homem.

O sentido de salvação não está aqui na figura de um redentor, nem mesmo o próprio Heidegger se coloca nesta condição. A salvação diz muito mais que isso, ela quer indicar o reconhecimento do que a própria com-posição encerra em si mesma.

Enquanto é também desvelamento destinado, a com-posição está enraizada no que há de mais essencial: na própria verdade. É justamente recorrendo ao que está no mais profundo deste enraizamento que a salvação pode medrar.

A salvação consiste em ir à busca daquilo que faz com que a com-posição vigore. Nas palavras do próprio Heidegger (2002, p. 31), “salvar diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”. Uma das possibilidades diante da com-posição é ter em mente que ela representa um perigo, mas que ele só se instala à medida que aderimos a ela de modo irrefletido.

Isso, contudo, não é simples e tão fácil. Como partindo da própria com-posição chegaremos a perceber o que ela mesma é? O caminho apresentado por Heidegger parece estar no que a *ποίησις* é e representa para o homem desde os tempos mais antigos. Também a *τέχνη* era um modo de pro-dução. Ela não representava apenas o ser versado em determinada especialidade dos entes, mas também o modo de condução da beleza através do ente, isto é na arte.

A arte era chamada *τέχνη*, e era um modo de manifestação da *ποίησις*. O que isso teria a ver com a com-posição, também um modo de acontecer derivado da *ποίησις*? A aproximação com a essência da técnica pode nos ajudar a vislumbrar ainda mais o perigo, mas somente ver o perigo não significa escapar dele. O que Heidegger quer chamar atenção é que ao passo em que cercamos a com-posição percebemos sua vizinhança com outros modos de pro-dução que desvelam o real de modo diferente. Será que a arte, em sua essência, é também um modo de exploração da natureza?

Heidegger (2002, p. 37) coloca algumas questões que nos fazem pensar

Será que as belas-artes são convocadas ao des-encobrir poético? Será que o desencobrimento há de reivindicá-las mais originariamente para que fomentem, por sua parte, o crescimento do que salva, para que despertem e instaurem em nova forma, a visão e a confiança no que se concede e outorga?

Mesmo que o perigo da com-posição pareça algo sem solução, quanto mais nos aproximamos, é possível que caminhos se mostrem. Heidegger aponta na citação anterior que tal parentesco pro-dutivo pode vir a ser algo explorado e que possa ser uma via alternativa para o desvelamento.

Não podemos também nos esquecer de que a questão da essência da técnica faz parte de um amplo conjunto. Como diz o próprio filósofo alemão, a com-posição está na grande constelação da verdade.

Certamente até aqui vislumbramos um pouco do que a verdade representa dentro da filosofia heideggeriana. Compará-la dimensionalmente com uma constelação não parece um absurdo, dada sua extensão conceitual. Além disso, enquanto constelação a verdade nos surpreende, atíça nossos sentidos desbravadores, e, ao mesmo tempo, espanta com seu mistério.

A partir da com-posição como perigo para o próprio homem brotam possibilidades.

Uma delas é a arte, mas sabemos que para per-seguir tal caminho temos que nos avizinhar ainda mais de sua essência. Teríamos que ir ao encontro da essência da obra de arte, da própria arte enquanto tal, para perceber o que em tal forma de desvelamento propicia a salvação, a visualização ainda mais conjuntural do desvelamento.

Parece que tal empreendimento demandaria ainda mais fôlego, dada sua complexidade. Mas daríamos por completo agora a nossa pesquisa? Ainda não. Podemos dar mais um passo, a fim de perceber como a relação com a técnica e sua essência pode se tornar mais livre.

3.5 Com-posição e Serenidade

Sabemos que a essência da técnica moderna é a com-posição. Ela é um tipo de desvelamento provocativo, onde o *vocare*, dessa pro-vocação, chama o homem e o instiga a dominar e ser senhor da terra. No desvelamento da com-posição, a natureza se desvela como reserva, como núcleo para o qual a ação humana se volta para extrair energia, e o seu modo de pro-dução é explorador.

O grande perigo da técnica, de acordo com Heidegger, está no modo como nos relacionamos com ela. Já no início do texto “A questão da técnica”, Heidegger (2002, p. 12) afirma: “questionaremos a *técnica* e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica”. O questionar é o mesmo que pensar detidamente em determinado ponto, e isso pode levar à visualização das fronteiras da técnica, e a perscrutar sua essência.

Mas por que o exame da essência da técnica pode nos auxiliar em um relacionamento livre com ela mesma? Será que não somos livres quando nos relacionamos com a técnica?

A relação que possuímos com a técnica pode ser evidenciada nos usos que dela fazemos. Relacionar indica aqui, então, utilizar. É difícil encontrar uma pessoa que não possua um telefone celular ou um aparelho de televisão em casa, isso tanto nas grandes cidades como no interior.

A relação com a técnica é grande, vasta, de tal modo que até aqueles que não se cercam no lazer ou no trabalho de tais aparelhagens são taxados a partir dela. Um agricultor produtor de vinhos que faz a prensa da uva ainda com os pés é considerado fora dos padrões industriais, que utilizam máquinas da colheita ao envase. A produção em larga escala domina também a fabricação de vinhos.

Há tempos atrás o vinho era produzido para consumo em festas da família ou do lugarejo em que se vivia. Hoje em dia, o vinho é produzido para atender ao mercado consumidor. Sendo assim, o pisar as uvas como atividade familiar foi, pouco a pouco, cedendo espaço para a necessidade de produção rápida e em larga escala. O vinho se tornou fonte de renda e esta, por sua vez, fonte de sobrevivência e também de lucro.

O que temos que pensar é se o correto da produção industrial de vinhos dá margem para que o verdadeiro da pro-dução apareça. A grande questão problemática e perigosa da essência da técnica não está no maquinário, nos modos de utilização. A grande questão é que a com-posição instaura um modo de relacionamento com a natureza em que a vê apenas a partir da exploração.

Se nos detivermos ainda mais na experiência do desvelamento, como dissemos nos capítulos anteriores, o relacionamento também seria capaz de criar uma dis-posição, uma espécie de comportamento. Como o comportamento é uma das medidas da abertura e o desvelamento se dá “na” e “pela” abertura, a com-posição funciona como um condicionador do que se desvela. É como se tudo que caísse na abertura fosse tomado a partir do pro-por explorador.

Mas, certamente, não há inatismo em tal concepção. Tudo se faz mediante o ser-no-mundo. Por isso, mesmo que a nossa atual relação com a totalidade seja marcada pela com-

posição, ela não é o único modo de desvelamento do real. Já vimos anteriormente que a produção enquanto *ποίησις*, é um modo de ser anterior à com-posição. É possível outro caminho que não seja a com-posição?

Um dos grandes entraves que percebemos na seção anterior, representa um dos perigos da essência da técnica. Ao mesmo tempo em que a com-posição desvela, ela vela. Vela o que há de mais misterioso na essência do desvelamento. Sendo assim, esquecemos da proximidade que a essência do homem, ser-aí, possui com a essência da verdade. Vemos, pouco a pouco, se afastar o âmbito em que o verdadeiro se dá, e assumimos o correto como manifestação da verdade. O risco é que o homem se perca de vez, e veja seu ser tomado por aquilo que é corrente e representado pela técnica moderna.

O caminho parece não ser tão fácil e simples como pensamos. Além disso, há um grande complicador que é o fato de já estarmos de tal modo envolvidos pela com-posição que sequer sabemos o perigo que ela representa. A proximidade é tanta que não é possível focar a realidade e ver suas nuances, seus movimentos, é difícil captar o seu sentido.

Dificuldades existem, mas não vamos dizer que seja impossível. Se o solo em que nos movemos é seco e árido, o necessário logo a princípio é revolver a terra. Depois criar sulcos, grandes e por todas as partes para que escorra água e pouco a pouco ele se torne mais fértil. O solo do pensamento em que nos movemos se assemelha a tal aspecto, a aridez da técnica torna infrutífera qualquer outra forma de pensar. Partindo da própria com-posição, é possível alcançar o solo, o núcleo vital, só assim transformações são possíveis.

Transformar para Heidegger implica pensar, e é esta a atividade que ele decide levantar em uma homenagem feita a Conradin Kreutzer. Tal homenagem foi publicada posteriormente como texto sob o título de “Serenidade”. Mas em que uma homenagem a um compositor alemão pode nos ajudar a pensar a essência da técnica e o modo com que nos relacionamos com ela, na tentativa de buscar uma relação livre?

Uma pista para tal questão parece estar já no fim do texto “A questão da técnica”, onde a arte aparece como um modo de *τέχνη*, ainda para os gregos antigos. Talvez não só no aspecto antigo da palavra seja possível visualizar uma referência à produção artística. Talvez ainda hoje a arte possa ser um modo de pensar que nos permita sulcos no solo, nos permita transformar o pensamento.

3.5.1 Pensamento calculador

Quando decidimos nos aventurar na essência da verdade era difícil imaginar que chegaríamos diante da técnica. Com a técnica como um novo desafio para o pensamento o intuito foi também de buscar a sua essência, aquilo que faz com que ela venha a ser o que é na vigência presente, considerando também seu destinamento histórico. O fato é que buscar a essência da técnica nos indica entrar na dinâmica de pensamento e funcionamento do nosso mundo atual, pois percebemos que ele é amplamente técnico.

Quando estamos muito perto de algo é difícil perceber seus detalhes, e até mesmo seu funcionamento de conjunto. Tal dificuldade se relaciona a uma escancarada in-sistência na técnica e em tudo que é técnico. Na determinação instrumental da técnica certamente tal experiência é clara demais para que possamos duvidar. Mas partindo da própria essência da técnica, percebemos que não só os usos e instrumentos constituem o fato de estarmos na era da técnica, também o modo de pensar humano é técnico e responde a seu modo pela essência da técnica.

Como pensa o homem moderno? O que seu tempo exige? Talvez, se correremos ao encontro de tais questões na ordem inversa, poderemos chegar ao que constituiu o pensamento moderno, do homem na era da técnica.

A essência da técnica, embora não seja nada de técnico, é difícil de ser encontrada ou

percebida. Isso pode acontecer pela in-sistência junto aos entes técnicos. Sendo assim, há um mascaramento da essência pela instrumentalidade que a técnica também possui. E convenhamos que, com o passar do tempo, os instrumentos técnicos estão cada vez mais sedutores.

Os equipamentos técnicos estão nas mais diversas partes que pensarmos. Eles estão na ciência, mesmo que a ciência preste a ela os seus serviços. Também estão disponíveis para o lazer e relaxamento do homem, como uma daquelas poltronas de massagens que existem nos shoppings centers ou nos aeroportos. Até o mais simples e necessário, como fazer uma atividade física para manter a saúde, está nos domínios da tecnologia, pois existem esteiras ergométricas e bicicletas que possibilitam fazer tudo dentro de casa ou em academias de ginástica.

Vamos dizer que tudo isso é ruim? Obviamente que não. A tecnologia se tornou sinônimo de avanços para a humanidade. Querer condená-la, certamente, é uma inconsequência. Ela domina tudo. Até citamos agora a palavra tecnologia ao invés de técnica. Ela nos indica justamente que a técnica possui um *lógos*, um modo próprio de se fazer, de se desdobrar na época em que vivemos.

O modo de desdobramento da técnica representa sim um perigo, não podemos nos esquecer. Mesmo que a antropologia da técnica e sua determinação instrumental nos seduzam a tal ponto, não podemos perder de vista o que a com-posição representa para a essência do homem. O ser-aí é instigado pela com-posição, é atraído e pode facilmente diluir-se no meio da instrumentalidade. O ser-aí pode perder sua essência e ser mais uma determinação instrumental da com-posição.

Como chegar à essência da técnica e visualizar seu perigo se tudo que ela nos proporciona é cercado de um fascínio imenso? Ficamos de olhos cheios quando vemos o mundo ao nosso redor tão cheio de “benesses” tecnológicas. Para alcançar a essência da técnica é necessário um esforço de pensamento tal como fizemos até então. Mas como, se também o pensamento do homem moderno é dominado pela essência da técnica, que esconde a si mesma?

Citamos anteriormente uma passagem escrita por Gilvan Fogel. Ela dizia do homem cartesiano, de sua modernidade, da necessidade de exatidão, de precisão, de certeza, de garantias, etc. O homem moderno, segundo Fogel, responde atentamente ao chamado da técnica moderna. Ele a realiza, a deixa fluir em sua vigência, e se deixa levar por ela.

Relembrar a necessidade de certezas implica remontar a uma espécie de pensamento que se move à medida do cálculo. Descartes, considerado o “pai da modernidade”, é o filósofo que dá voz às pretensões humanas em sua época. Quando o francês faz menção à necessidade de se alcançar certezas matemáticas também na filosofia, ele quer estabelecer as mesmas medidas de precisão que o cálculo possui.

O pensamento do cálculo é também o pensamento da técnica moderna. Ele responde às suas mais prementes pretensões. A técnica conta com uma gama de facetas e uma delas está na previsibilidade, que é mediada pela causalidade. Certamente, tal causalidade e previsibilidade respondem a seu modo à essência da técnica, que é a com-posição. Para ilustrar, pensemos em um aeroporto. Uma pessoa que pegará um avião de São Paulo com destino a Paris não está pensando nas inúmeras operações, no conjunto que constitui o processo desde sua chegada ao seu embarque, da decolagem à aterrissagem. A técnica nos garante certeza, previsibilidade, mantém todas as operações sob controle.

O filme *Estrelas além do tempo* (2016) é uma narrativa baseada em fatos reais, e conta a história de três mulheres negras norte-americanas que faziam parte do programa espacial da NASA. O objetivo do programa espacial era enviar o homem para o espaço, ficar na órbita da terra durante determinado período de tempo e retornar em segurança. Uma dessas mulheres era a matemática Katherine Johnson que possuía a função de fazer todos os cálculos de

trajetória necessários para alcançar a velocidade orbital, desacelerar e sair da órbita da Terra, voltando, assim, para a superfície do planeta.

Um dos momentos mais interessantes do filme é quando Katherine Johnson confirma os cálculos feitos por um computador, cujos resultados apontam o lugar em que a espaçonave cairia na Terra. O cálculo era importante para saber se ele cairia no mar e não em terra firme, o que poderia provocar a morte do piloto, devido ao impacto. Caindo no mar ainda era necessário saber o ponto exato para que as buscas logo procedessem, e, sendo encontrado, o piloto pudesse ter os devidos tratamentos médicos e assistência necessários. No fim, os cálculos de Katherine Johnson apontam o local exato da queda.

Esta narrativa fílmica, citada como exemplo, nos ajuda a perceber vários elementos importantes sobre cálculo e técnica. O mais evidente são os avanços rápidos que a técnica possui. Já dissemos anteriormente que a ciência está a serviço da técnica, e se pararmos pra pensar em dados históricos científicos, portanto, também técnicos, estamos a menos de 500 anos da chamada Revolução Copernicana (1543).

Outro ponto que podemos citar é que a técnica e o cálculo estão relacionados um ao outro. Mais do que pensar a dependência de um ao outro, podemos focar no serviço e obediência que ambos prestam à sua origem. Cálculo e técnica são modos de manifestação da com-posição. O cálculo também é um modo de des-velamento da natureza em que ela aparece como um conjunto de forças que pode ser medido, objetivado, transposto em um conjunto de caracteres matemáticos. Aliás, muito além disso, como diz uma célebre frase atribuída a Galileu Galilei, “A matemática é o alfabeto no qual Deus escreveu o universo”.

A tese de Galileu parece inocente, mas é pretensiosa. Se há matemática em tudo e o homem é capaz da matemática pelo exercício racional, ele pode encontrar a chave de leitura para o universo. Sendo assim, passaria a ser senhor e dominador de tudo, sequer precisaria de um Deus, ele seria seu próprio Deus.

Mas retornando ao exemplo do filme, percebemos que o cálculo não está somente nas operações matemáticas e geométricas realizadas por Katherine Johnson. O cálculo se mostra presente em tudo, está no dimensionamento da estrutura necessária para o salvamento, está nos suprimentos precisos para a operação do foguete, está na escolha das pessoas da equipe, etc. Com isso, o que podemos ler é que calcular não é atributo somente da matemática.

Encontramos também em Heidegger, no escrito “Serenidade”, uma afirmação que caminha nesta direção, que concebe o cálculo para além da matemática. De acordo com o filósofo alemão

[...] quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objetivo que pretendemos atingir. Contamos antecipadamente com determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo pensamento planejador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. (HEIDEGGER, s/d, p. 13).

O fato é que então calculamos mesmo quando não pensamos que estejamos realizando tal ação. Quando vamos fazer uma festa, o cálculo está na quantidade de alimentos, no número de mesas e cadeiras, no espaço necessário, isso tudo é quantificável e passível de cálculo. Mas também o cálculo está presente no “contar com a presença de”, está no assegurar que tudo foi preparado para que a festa seja possível.

O cálculo é um modo de pensamento que opera na medida de meio para fins. É como se cada elemento necessário fosse planejado, como diz Heidegger, nivelado para que estivesse à dis-posição do controle humano. Tudo passa a ser operável para alcançar o fim que se almeja. Na festa tudo pode parecer estar certo, quando se percebe que o aparelho de som é pequeno demais para um lugar com tantas pessoas. Um erro de cálculo, aquilo que era

“contado” como possível para suprir as necessidades não foi suficiente.

Qual é o problema nisso? Já mencionamos que o homem em sua própria essência, ser-á, se ocupa dos entes que estão disponíveis, que estão à mão. A ocupação é também um modo de ser. O cálculo, enquanto pensamento, é também uma forma de mediação da ocupação, do modo de lidar com os entes e com toda realidade que vigora.

A grande questão que paira sobre o pensamento calculador é que, como opera sobre os moldes de meios para fins, ele não deixa transparecer o que há de essencial na relação que ele próprio estabelece com a técnica moderna. Tal forma de pensamento é sequer posta em questão, ela é quase que tomada como uma dádiva caída do céu, capaz de proporcionar ao homem tantos progressos e desenvolvimentos.

O pensamento que calcula não mostra sua proveniência, não deixa também que outras formas de pensamento se aproximem. O pensamento que calcula é tomado no “senso comum” como mais científico, cientificidade é sinônimo de garantias, de certeza, de conhecimento “verdadeiro”. Isso nós podemos perceber no grande esmagamento que as áreas do conhecimento tidas como ciências da natureza operam sobre as chamadas ciências humanas. Tal fato não está somente na preferência profissional dos nossos jovens. Atualmente também as ciências humanas cedem à pressão e querem estabelecer formas de cálculos para os fundamentos de seu fazer científico. Visam, com isso, maior credibilidade e aceitação.

Recorramos mais uma vez a Gilvan Fogel, no intuito de aclarar ainda mais o que é isso, o tal pensamento calculador.

“Cálculo” aqui está dizendo: a pretensão de instaurar um artifício (a saber, a prova, a demonstração nos termos e moldes referidos), a partir do qual *pode-se previamente contar com a coisa*. Em outros termos: a pretensão de estabelecer condições preliminares para preliminarmente, quer dizer, *sem experiência e sem escuta*, assegurar-se da coisa, de *toda* e qualquer coisa, e assim colocá-la sob controle. A partir daí nasce e cresce o universo técnico-científico ou cibernético da convulsiva vontade de vontade e nenhum sentido ontológico, i.é, nenhuma possível experiência fundadora e orientadora. (FOGEL, 2001, p. 17).

O cálculo é importante, tal pensamento, com toda certeza, tem sua razão e sua serventia. Contudo, o problema, como aponta Fogel, está nas impossibilidades que se alardeiam a partir dele. É difícil tentar definir os motivos do pensamento calculador se estabelecer de tal forma, mas se pensarmos no envio que se estabelece a partir da composição, seremos remetidos ao caráter provocador e sedutor que ela possui. Além disso, a técnica provoca um grande fascínio. O mascaramento, o velamento da com-posição permite ao homem pensar que ele é senhor da técnica, da terra, da natureza, que com o cálculo é capaz de dominar tudo, controlar todas as coisas, ser Deus.

Fascinados não estabelecemos outros modos de relacionamento com o mundo ao nosso redor. A antropologia da técnica, e tudo que há de técnico, acaba por nos convencer de que, sim, somos nós quem a dominamos. A força de tal pensamento calculador acaba por ser considerada algo inofensivo. A tecnologia um agrado e grande trabalho do homem. Tudo caminha para sempre dizermos “sim” e a ela nos entregarmos cegamente.

Há, portanto, no pensamento calculador, a força do estabelecimento do grande perigo que representa para o homem a técnica moderna. Aparentemente tudo transcorre de forma tranquila, na crença do domínio humano sobre a técnica. Sim, o homem domina os meios e os instrumentos técnicos, mas não sabe de onde provém seu vigor, não sabe do mistério que envolve a própria técnica e o sentido do seu ser-no-mundo. O homem se perde, perde sua essência, se transforma também em meio, em instrumento, um brinquete nas raias da técnica.

Se pelo pensamento, que é uma capacidade inerente ao homem, ele pode se perder, também pela via do pensamento pode encontrar possíveis saídas, lúmens de salvação. É o que Heidegger aponta no pensamento que medita.

3.5.2 Meditação

“Serenidade”, como dissemos, é um texto que Heidegger preparou para um evento que prestava homenagens ao compositor Conradin Kreutzer. Nesta espécie de palestra, Heidegger quer chamar a atenção de todos os convidados para algo importante, o pensamento. O filósofo alemão está convencido de que prestar uma homenagem ao compositor indica também pensar, não somente em sua figura, já não mais existente fisicamente, mas também, e no caso especial de um artista, pensar sua obra e os desdobramentos que possui.

Para que haja comemoração (Gedenkfeier) é necessário que *pensemos (denken)* [...] Será a celebração através da interpretação musical e do canto já uma comemoração, que envolve o acto (*sic*) de pensar? É pouco provável [...] Todos nós, mesmos aquele que pensam por dever profissional, somos muitas vezes pobres-em-pensamentos; ficamos sem-pensamentos com demasiada facilidade. (HEIDEGGER, s/d, p. 10-11).

Mesmo que pensar seja uma atividade comum, Heidegger coloca em suspenso o que constantemente entendemos por tal atividade. No caso específico em que ele se encontra no momento do texto, pensar certamente é ainda mais difícil. As músicas e o canto podem catalisar a fuga dos pensamentos. Mesmo que sejam inseridas palestras ou discursos entre as músicas, também é possível que muitos se ponham a vaguear pelas palavras ditas, sem que nenhuma delas penetre e provoque a atividade fixa de pensar.

A velocidade dos meios de informação é citada por Heidegger, quase que contrapondo uma forma de pensar que seja mais demorada, mais progressiva. Segundo o filósofo, justificando a fuga de pensamentos “[...] hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais económico (*sic*) e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece.” (HEIDEGGER, s/d, p. 11).

O ano de publicação de “Serenidade” é 1959, e nesta época ainda não havia a internet. Heidegger já visualizava no seu cenário contemporâneo que a tomada de velocidade da circulação de informações afetava a aprendizagem e também transformava a forma de pensar das pessoas. Atualmente, quase 60 anos depois do texto de Heidegger, comprovamos o quanto o pensamento e a aprendizagem são mediados quase que exclusivamente pelos meios técnicos como a internet, o computador, o celular.

Também a internet é técnica, é tecnologia moderna, que possui uma fantástica abrangência e proporciona inúmeras possibilidades de aplicação. Não vamos proceder, como mesmo nos alerta Heidegger, a uma demonização da tecnologia, o que seria uma falta de senso de nossa parte, acusariam alguns, ao passo que também, de certo modo, dependemos de muitas formas de tecnologia até mesmo para sobreviver. O que queremos é pensar esta relação que temos com a técnica, não somente no nível instrumental, mas desde sua essência.

Enquanto transformado pelos meios técnicos o pensamento se nivela ao que é tecnológico. Aqui também aparece o que tratávamos na seção anterior, o pensamento calculador. Pensar é uma atividade rara, como mesmo diz Heidegger, pois somos tomados por uma espécie de fuga de pensamentos, e, quando acontece, comumente se dá nos moldes da influência técnica.

Tal influência não é medida somente pela forma instrumental da técnica. Um jovem que se diverte com equipamentos eletrônicos, como videogames, possui uma linguagem técnica para se referir aos comandos que deve fazer, aos personagens, aos segredos e desafios dos jogos. Sua linguagem se transforma. Aparentemente o que vemos é a transformação pela influência externa, periférica da técnica. Mas tal movimento acontece também de forma essencial, é algo que se faz pelo impulso da com-posição, desde a essência da técnica. A

linguagem como algo fundamental, que diz desde um mundo próprio onde o homem essencialmente se encontra, manifesta as profundezas que com-posição se encontra, sendo capaz de transformar as experiências mais constitutivas do ser-aí.

Voltemos ao pensamento calculador, para que não nos percamos e caiamos em confusão. O cálculo é uma das formas de pensamento mais comuns na época da técnica moderna. Tal tipo de pensamento opera a partir da com-posição, e ele mesmo obscurece e torna impossível que através dele seja visto o que ela é.

O pensamento que calcula pensa a verdade não como des-velamento e sim como concordância. Sendo assim, é impossível chegar à essência da técnica. Por quê? Porque a com-posição é uma forma de desvelamento, e como o pensamento que calcula não se abre ao des-velamento, ela permanece como uma essência escondida e esquecida.

Não deixamos de pensar, ocorre que, por vezes, os pensamentos fogem, em outras os forçamos a fugir. De qualquer forma, o modo comum do homem pensar na época da técnica é ao modo do cálculo. E é agindo assim que o risco que representa a com-posição se avizinha e se agiganta cada vez mais.

Mas o cálculo não é exclusividade quando dizemos das formas de pensamento. Heidegger procura levantar para os convidados da homenagem, algumas possibilidades para ir ao encontro do pensamento que provoca a comemoração. O filósofo não pretende que tomemos a obra de Conradin a partir do cálculo, e sim de uma experiência ainda mais originária de pensamento, que consiste em deixar a arte se desvelar, e deixar fluir daí o seu sentido.

O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*machdenkt*) (*sic*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita. (HEIDEGGER, s/d, p. 13).

Parece que está inaugurada mais uma polarização filosófica, é a primeira impressão que temos mediante a distinção de dois tipos de pensamento. Embora pensemos de tal maneira, o próprio Heidegger nos adverte da importância e necessidade dos dois modos de pensar. Cada um tem suas particularidades e necessidades. Não podemos negar, afinal, que calculamos sim nossas ações, os empreendimentos tecnológicos necessitam de tal modo de proceder.

Ambos os modos de pensar são legítimos. O que acontece com o pensamento calculador é que ele guarda maior margem para o perigo. No cotidiano de nossas vidas isso pode parecer banal. Uma das objeções que se poderia logo colocar é que a reflexão, a meditação, possui pouca ou nenhuma aderência à vida prática. De que adiante pensar no perigo que representa a essência da técnica se necessitamos mesmo dela?

A grande questão é que a meditação abre outras possibilidades de relação com o real, com o mundo. Já estamos de tal modo mergulhados na técnica e tão dependentes que tudo que soe diferente incomoda, tal como o homem liberto que retorna à caverna e incomoda a todos ao contar suas visões do lado de fora.

Refletir e meditar abrem outras perspectivas que não somente lidar com o mundo a partir da exploração, de enxergar o mundo como reserva natural que deve ser dominada. O pensamento que medita, portanto, é diferente do calculador. Ele pode ser uma das possibilidades que quebrem o monopólio que representa a com-posição, tanto como forma de pensamento, como também de des-velamento do real.

O caminho não é fácil. Se focarmos novamente na análise cotidiana, perceberemos que

a maior exposição a que o homem está sujeito é à técnica. Ela o cerca por todos os lados. Sendo assim, o que envolve tanto o seu modo de ser quanto de pensar é justamente a composição. Como, então, podem surgir possibilidades para que a meditação e a reflexão possam surgir e se estabelecer?

Como gostaríamos de uma resposta clara e objetiva a tal questão! Querer uma resposta assim ainda é estar no pensamento calculador, queremos contar já com uma solução. Mas a ânsia nos ajuda a visualizar pistas, como que trilhas que podem ser cada vez mais alargadas à medida do caminhar.

Pensar é algo de que todos somos capazes. A reflexão é possível à medida que nos fixamos em determinado ponto. Embora ela não seja tão espontânea quanto outros tipos de pensamento, sua possibilidade já demonstra que a abertura ao diferente e à quebra da unilateralidade do pensar humano pode ser conquistada. Nas palavras do próprio Heidegger (s/d, p. 14)

Não precisamos portanto, de modo algum, de nos elevarmos às <<regiões superiores>> quando reflectimos (*sic*). Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal.

O pensamento meditativo caminha na direção oposta ao que o mundo técnico tanto preza. A vida tecnológica é rápida, a velocidade está nos meios de transporte, na comunicação, nas transferências financeiras, no ensino/aprendizagem, etc. Tudo está permeado pela velocidade, o que também vale para o inverso, o mundo da técnica está carente de reflexão.

O que nos chama atenção também na citação anterior, além de afirmar que somos abertos também à reflexão, é a menção à expressão “solo natal”. Tal expressão é a base para que o filósofo alemão se dirija aos seus conterrâneos para dizer da força que possui a obra de Conradin Kreutzer. Isso é feito mediante uma analogia que se realiza quando Heidegger cita o poema de Peter Hebel, que diz: “Nós somos plantas que – quer nos agrade confessar quer não –, apoiadas nas raízes, têm de romper o solo a fim de poder florescer no Éter e dar frutos.” (s/d, p. 15).

Mais uma vez Heidegger recorre à imagem de um solo e de algo que nele cresce. Já vimos no capítulo anterior algo semelhante, quando o filósofo dizia, citando Descartes, que a filosofia é tal como uma árvore, suas raízes são a metafísica, o tronco a física e os galhos as demais ciências. O solo é a verdade, onde as raízes metafísicas tiram toda sua vitalidade e a entregam ao tronco e galhos. Como pensar, agora, que nós também somos como plantas?

Na abordagem sobre a metafísica, Heidegger manifesta e dá voz a um problema caro à história da filosofia. Ao mesmo tempo em que o nada suspende o ser-aí e o envia para o ente, a metafísica, como este momento de transcender o nada, volta-se unicamente para o próprio ente que se desvela. O que a filosofia não leva em consideração é justamente este movimento, o porquê do des-velar do ente, as razões dele vir à tona, o porquê de existir algo e não simplesmente o império do nada. Tudo isso nada mais é do que o mistério que envolve o desvelamento, é o sentido do desvelamento que se oculta a nós.

Uma das saídas apontadas pelo filósofo alemão era revolver o solo para que algo novo pudesse medrar, a proposta era outra forma de pensar que não fosse a metafísica da tradição filosófica. Seria então necessário abandonar tais raízes e fazer crescer outra experiência de pensamento fora dela.

Estamos nós aqui diante de tal experiência. Enquanto plantas que se avizinham de uma imensa árvore com raízes metafísicas, podemos nos submeter e entranhar nossas raízes às dela. Sendo assim, seria difícil uma solução e saída, certamente não conseguiríamos nos livrar

de sua força.

É preciso, portanto, um assentamento originário no solo da verdade. Estamos essencialmente na verdade? O que poderá crescer se estivermos nós no solo da verdade? Uma experiência de pensamento livre até mesmo para nos achegarmos cada vez mais próximos da árvore da filosofia e percebê-la com outros olhos. Para ver a força de suas raízes metafísicas e conseguir compreendê-las, e ao mesmo tempo não nos fixarmos longe do mistério, de nossa própria essência.

Também a técnica é uma forma da metafísica se fazer presente no mundo moderno. Sua força lança o mistério no esquecimento, o homem corre o risco de se perder e não se encontrar. É como se a técnica e o pensamento que calcula representassem uma força que provoca o desenraizamento completo do homem do solo da verdade.

O enraizamento (die Bodenständigkeit) do Homem actual (sic) está ameaçado na sua mais íntima essência. Mais: a perda do enraizamento não é provocada somente por circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos Homens. A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos. (HEIDEGGER, s/d, p. 17).

A técnica em sua essência ameaça por ser uma forma unilateral de relacionamento com o mundo. O interessante, se retomarmos a analogia entre o solo e a planta é que se o solo for a verdade é também possível que o solo seja a com-posição, a essência da técnica. Já vimos que também a com-posição é um modo de des-velamento do real. Nesse sentido não há garantias de que fugindo da árvore da filosofia encontraremos um campo limpo e tranquilo onde tudo será favorável.

A convivência com a técnica não é necessária somente pelos instrumentos, que tanto influenciam nosso cotidiano. Também, ela é possível pela relação que há entre a essência da técnica e a essência da verdade.

A ameaça ao perigo da técnica fica cada vez mais patente dado o enraizamento do homem neste mesmo solo em que a com-posição está. Como a com-posição provoca desenraizamento se ela mesma é o solo? Podemos pensar em desenraizamento aqui como a suspensão de todas as outras possibilidades, como uma planta que só é capaz de retirar do solo determinado nutriente. O solo para ela não é mais solo enquanto lugar de várias possibilidades, é apenas uma reserva disto ou daquilo. Chega um dado momento que o solo em si mesmo nem é necessário, basta aquele elemento “x”.

Isso que na verdade é uma analogia nos diz muito, diz do despreparo que ainda em nossa época está manifesto no nosso relacionamento com a técnica. Não estamos de modo algum preparados e capazes de um relacionamento livre com ela. Já estamos enredados pelo pensamento calculador e isso que parecia uma possibilidade, que é fincar raízes no solo da verdade, também pode ser o recair no perigo. O que deve, portanto, ser transformado é o relacionamento com a técnica.

De acordo com Heidegger, a reflexão e a meditação podem nos proporcionar um outro caminho, uma nova experiência com a técnica. Nós podemos sucumbir aos objetos técnicos, nos entregarmos a eles de peito aberto, sem reservas, e assim nos tornamos seus escravos. Chega um dado momento em que a força da técnica sobre nós é tão grande que é impossível dizer “não”, de deixar de utilizar determinado instrumento. Mas pela meditação podemos chegar a ter forças para dizer “não” sem que isso se torne uma negação absoluta, podendo e sabendo o momento de dizer “sim” à técnica.

O próprio filósofo nomeia tal postura dizendo: “gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*.” (HEIDEGGER, s/d, p. 25). O que precisamos, então, diante da técnica, é Serenidade, saber dizer “sim” e também “não”. Dada a impossibilidade de vivermos

sem a técnica, não podemos negá-la totalmente; se a aceitamos cegamente, nos tornamos escravos. Portanto, onde parece haver imprecisão na Serenidade há uma sintonia fina, que nos coloca em um relacionamento livre com a técnica e sua essência.

Quando agimos de tal modo, a abertura ao mistério não é perdida. O que faz com que o mistério fique obscurecido é a total obediência aos caminhos da com-posição. Aí o próprio sentido da técnica se vela, se disfarça, se dissimula. Não o compreendemos, não somos mais capazes de medir o perigo nem de perceber que a nossa essência pode a qualquer momento ser arrastada ao instrumental.

Com Serenidade também o pensamento que calcula se torna um pensamento possível e não o único e exclusivo modo de pensar. É aberta também a possibilidade para que o homem essencialmente medite, não somente calcule e planeje logicamente.

Para que haja Serenidade é necessário refletir e meditar. Ambos não surgem do nada. É necessário pensar.

Heidegger termina sua prelação onde nós podemos começar uma nova experiência de pensamento, a saber, dizendo que a arte é uma obra que provêm do profundo enraizamento do homem na verdade. Se nos detivermos em uma obra de arte teremos a partir dela a oportunidade de pensar, de refletir, de meditar, de alcançar as profundezas de nossas raízes humanas e florescer no “Éter”, no horizonte aberto do ser.

CONCLUSÕES

Iniciamos nossa pesquisa com o objetivo de abordar a essência da verdade na filosofia do filósofo alemão Martin Heidegger. À medida que os passos foram dados, no intuito de explorar a verdade em sua essência, percebemos que estávamos diante de uma verdadeira constelação. A questão da verdade possui uma grande amplitude.

O ponto de partida foi *Ser e tempo*, talvez a obra mais famosa de Heidegger. Publicada em 1927, o texto traz importantes reflexões sobre uma questão que, segundo o filósofo, ficou até então esquecida, pouco ou mal trabalhada pela filosofia, a saber, a questão do ser. O nosso foco na obra *Ser e tempo* não foi reconstruir todos os argumentos acerca do ser, mas buscar ali o que poderia nos ajudar na abordagem preliminar do que é a verdade.

Questionar a verdade é algo extremamente difícil. A palavra que cotidianamente utilizamos escapa à nossa reflexão quando tentamos determiná-la. Mesmo com tal dificuldade, existem inúmeras definições que apontam para diferentes domínios do conhecimento. Na filosofia, talvez, a mais comum delas seja a que afirme ser a verdade a concordância entre um objeto e aquilo que dele se fala.

Ser e tempo aborda também a questão da verdade no §44. A tentativa do filósofo alemão é verificar se há ou não relação entre verdade e ser. Como Heidegger trata do ser a partir daquele que considera ter um primado ôntico e ontológico sobre os demais entes, o que no fundo está tentando ser evidenciado é se há, ou não, relação entre verdade e ser-aí. Ser-aí é a essência do ente que nós mesmos somos.

É partindo da análise das definições mais comuns que Heidegger chega ao ponto de questionar o inquestionável. Aquilo que parecia ser a palavra última na definição da verdade, a saber, a concordância, se torna a ponte para aprofundar ainda mais o tema. O filósofo anseia por saber o que é em si mesma a concordância, o que ela é.

A concordância, quando investigada, aparece como sendo uma relação entre coisa e aquilo que se diz da coisa, a enunciação. Tal relação não se caracteriza por um igualar material ou imaterial, e sim por ser uma apresentação.

A enunciação apresenta aquilo que aparece para o ser-aí. O âmbito de tal aparecimento é considerado por Heidegger como uma espécie de abertura instaurada mediante um comportamento do ser-aí no mundo. As emoções, as disposições de humor, funcionam como um mediador de tal abertura.

O comportamento aberto é que possibilita que a coisa entre no espaço aberto e a enunciação receba uma diretiva da própria coisa para que a apresente. Isto é o que Heidegger nomeia como liberdade.

A liberdade é que vincula ser-aí e coisa, enunciação e coisa. A liberdade é a própria essência da verdade, pois aparece como momento último e fundamental da constituição da abertura, do aí do ser-aí. A essência da verdade, portanto, também é parte da essência do ser-aí. O ser-aí é na verdade.

Ao mesmo tempo em que sua ek-sistência é aberta e o coloca na verdade, o ser-aí é insistente e pode por um comportamento não deixar que o ente seja o que ele mesmo é. Isso implica uma dissimulação do ente que se põe na abertura. Tal dissimulação é o erro, o contrário da verdade.

As análises feitas a partir de *Ser e tempo* nos mostraram que o ser-aí pode estar em uma vida autêntica ou inautêntica. Quando deixa de interpretar o mundo a partir de si mesmo, quando recorre meramente ao discurso de outros, deixando de fazer a experiência originária do encontro com os entes, é possível que aconteça o engano e o erro, justamente por se vincular a uma opinião comum.

O afastamento da experiência originária termina por deixar esquecida a verdade como o deixar-ser do ente que se desvela na abertura. A liberdade que vincula ser-aí e ente torna-se

então secundária, e a opinião ocupa um lugar destacado.

Isso faz parte do ser-aí que somos, somos também inautênticos e inautenticidade não do ponto de vista moralista. Ela é um de nossos existenciais constitutivos dos quais não é feito juízo de valor.

Como podemos ser inautênticos, podemos também nos afastar da experiência mais originária da verdade. Podemos mesmo em uma experiência com o ente deixar que ele não seja o que é. Pode acontecer que ele seja dissimulado e aí acontece o erro, o engano.

O ser-aí é na verdade e na não-verdade, no sentido de possibilidade. O erro não indica uma falta ocasional, mas como nos mostra Heidegger, em “Sobre a essência da verdade”, o erro, nesses termos, indica um caminho. Uma marcha errante do nosso próprio ser.

A grande marca da errância é o chamado apego à realidade. O ser-aí, quando se detém exclusivamente junto aos entes, deixa obscurecido o sentido mais próprio do desvelamento dos entes. Isso porque essencialmente a verdade é reveladora do ser. Quando o ente se desvela, num primeiro contato com o ser-aí, ele aparece em sua totalidade.

A totalidade do ente, o ente em seu ser, aparece no momento em que, suspenso na nadaificação, a experiência angustiante empurra o ser-aí ao encontro daquilo que é totalmente diferente do nada. Joga-o ao encontro do ente.

O ser-aí, então, transcende o nada. Ele faz a experiência originária do contato com o ente, quer tomá-lo, quer conhecê-lo, quer dominá-lo. Começa, então, a história. Esse momento de transcendência é o que o próprio Heidegger nomeia como metafísica. O conhecimento do ente é também técnica, que neste primeiro momento indica um “ser versado em”.

Percebemos um núcleo agregador de três conceitos caros e importantes na filosofia heideggeriana: verdade, metafísica e técnica.

A metafísica se desenrola como destino de uma história que se inicia com o primeiro contato com o ente. A metafísica, ao longo do tempo, se torna uma espécie de tradição, a filosofia mesmo se torna metafísica. E uma de suas características iniciais chega a dominar e a imperar de modo absoluto.

Uma tradição que não é apartada do homem, mas que é o próprio modo como ele passa a se relacionar com o mundo. É quando jogado em favor do ente que ele se apega quase que exclusivamente ao ente. Esquece-se do ser, esquece-se do nada, esquece-se também da experiência mais originária da verdade, que dá todo o sentido da existência, que se assenta na questão: por que o ser se desvelou? Por que há alguma coisa diante de mim ao invés do nada?

A manifestação da técnica também acaba por mostrar-se como um modo de ser da metafísica. Aquilo que antigamente era uma espécie de “ser versado em determinados domínios do ente” apresenta-se atualmente como uma espécie impulsiva de dominação. A técnica moderna também é destino da metafísica.

A essência da técnica acaba por revelar o perigo que acompanha a tradição metafísica. Como a verdade em sua essência é também parte constitutiva do ser-aí, seu esquecimento pode provocar um desenraizamento. Isso, em outras palavras, significa que o homem pode perder sua essência.

As aparências enganam, pois quando o homem pensa que domina e é senhor da técnica, ele está totalmente e cegamente entregue à essência da técnica, capaz de se tornar apenas mais um instrumento. A técnica nivela homem e coisa no sentido de que ele mesmo se torna um elo na imensa cadeia de produção exploradora.

O pensamento calculador alimenta a técnica. Ele funciona como uma espécie de “contar com”, é uma espécie de tentativa de manipulação do real, de prever e mensurar tudo que pode vir a acontecer.

Certamente o cálculo e a previsão fazem parte da vida cotidiana e são importantes, bem como a técnica. Aliás, a essência da técnica é também uma forma de desvelamento da

realidade, ela acaba por ser um modo da verdade. Um modo que ao mesmo tempo dissimula a si mesmo fazendo com que o ente se sobressaia.

A verdade, então, nos domínios da técnica, surge como correção, como concordância, o que é explorado por Heidegger, em uma linha de raciocínio que vê tal mudança na essência da verdade já nos primórdios da filosofia, já em Platão.

O desvelamento, a verdade em sua essência, a liberdade como experiência fundamental, aparecem como essência esquecida frente à era da técnica moderna. O que nos resta, então: a perdição?

Com certeza, nem tudo está perdido. Não podemos também ter uma imagem totalmente negativa da técnica. Graças a ela o homem foi capaz de sobreviver, de conhecer determinados domínios do ente, de progredir e também regredir. Não podemos demonizar a técnica, o ponto a que chegamos não nos permite sequer pensar em viver sem ela.

A grande questão está na relação que temos com a técnica. Devemos ser capazes de dizer “sim” e também “não” aos instrumentos tecnológicos e também à essência da técnica. Isso pode ser capaz de nos manter abertos ao mistério que envolve o nosso próprio ser e o desvelamento do ser.

Tal atitude de Serenidade para com a técnica é importante, pois permite inaugurar novas oportunidades de pensamento e reflexão. Pensar e refletir implicam o estabelecimento de novas formas de uso da razão, que fogem da tradição metafísica.

Nossa pesquisa não fecha o círculo de reflexão acerca da constelação da verdade. Percebemos e salientamos alguns elementos que a constituem, como a técnica e a metafísica. Ambos representam pontos que podem ser ainda mais aprofundados. Com relação à metafísica, a sua superação, e quanto à técnica, a possibilidade de relação serena que se instaura a partir do momento em que se detêm sobre peças ou obras de arte.

A superação da metafísica é o surgimento de novas experiências de pensamento, ao passo que a obra de arte, e a própria arte, alimentam o pensamento e reflexão. Também a arte é uma forma de manifestação do desvelamento do ser, da verdade originária, que, por sua vez, essencialmente, alimenta o pensamento.

É diante da possibilidade de estabelecimento de novos horizontes para o pensamento filosófico que a articulação entre verdade, técnica e metafísica se descortina. A verdade manifesta a profundidade da essência do próprio ser do ente que nós somos, demonstra não só como conceito, mas como modo de vida, que permite variados relacionamentos com o mundo ao redor.

A multiplicidade dos modos de ser e viver manifesta também a complexidade interpretativa que encerra a questão filosófica posta por Heidegger. O intento do filósofo não é delimitar um campo específico, mas abordar de modo transcendental a verdade e sua relação com o ser-aí.

De igual maneira, a técnica como meio de interação com a natureza não é outra coisa se não aquela que se assenta na profundidade do modo de conceber o mundo, de pensá-lo e manipulá-lo. A técnica caminha juntamente com a verdade, pois é indissociável a uma visão de projeto, de conjuntura de vida. Não agimos perante o mundo natural sem antes estar nele, ser nele.

A metafísica como laço estrutural nos coloca diante das possibilidades mais amplas de questionamento da vida. Guarda o perigo de elucubrações vazias e sem sentido, ao passo que também abre uma dimensão cientificamente esquecida e que a técnica tende por ocultar, velar, que é o assentamento originário que constitui o ser-aí, a verdade.

Podemos concluir que a tríade em questão, verdade, técnica e metafísica, é essencial. Ela é um modo articulador da existência. Mas não podemos esquecer que o círculo não é fechado, aliás, o mais notório e interessante é que ele é aberto e dinâmico, ou seja, a existência pode ser também abordada a partir de outros existenciais, de outras experiências do

ser-aí. Todavia, é pelas três que abordamos que percebemos melhor o que cresce, o que é o perigo, e o que salva o ser-aí da objetivação, da perda de seu próprio ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Lalo de. **Os impactos de Belo Monte**. Disponível em: <<http://www.osimpactosdebelomonte.com.br/sobre-o-projeto/>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

BICCA, Luiz. **O mesmo e os outros**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1990.

_____. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BRASIL, Portal. Fontes hidráulicas geram a maior parte da energia elétrica. **Governo do Brasil**, Brasília, 13 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2011/12/fontes-hidraulicas-geram-a-maior-parte-da-energia-eletrica>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

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

COSTA, Affonso Henrique Vieira. **Em torno da experiência do deserto**. Revista Teias, Rio de Janeiro, v. 14, n. 32, p. 36 – 48, maio/ago. 2013.

ESTRELAS além do tempo. Direção: Theodore Melfi. Produção: Dona Gigliotti; et al. Los Angeles: Fox 2000 Pictures, 2016. 1 DVD (127 min).

DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: DESCARTES, René. Descartes. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DOWELL, João A. Mac. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita – Escritos de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica**. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 8, n. 10.2, p. 37-67, oct. 1996. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/101>>. Acesso em: 08 dez. 2017.

HARADA, Hermógenes. **Verdade e liberdade**. Disponível em: <<https://docgo.net/verdade-e-liberdade>>. Acesso em 27 dez. 2017.

_____. **Iniciação à filosofia**. Teresópolis: Daimon Editora, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In.: Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010a. p. 11 – 38.

_____. **A superação da metafísica.** Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In.: Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b. p. 61 – 86.

_____. **A teoria platônica da verdade.** In.: Marcas do caminho. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 216 – 250.

_____. **As questões fundamentais da filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2017.

_____. **Introdução à metafísica.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Língua de tradição e língua técnica.** Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1999.

_____. **O que quer dizer pensar?.** Tradução: Gilvan Fogel. In.: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2010c.

_____. **Por que ficamos na província?.** In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis: Vozes, n. 4, vol. LXXI, 1977.

_____. **Que é metafísica?.** In.: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. p. 43 – 88.

_____. **Ser e tempo.** 15. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005a, 1 v.

_____. **Ser e tempo.** 15. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005b, 2 v.

_____. **Ser e verdade:** a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Serenidade.** Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. a.

_____. **Sobre a essência da verdade.** In.: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. p. 149 – 170.

_____. **Sobre a essência do fundamento.** In.: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996c. p. 109 – 148.

_____. **Sobre o humanismo.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HENRIQUES, Rafael Paes. **Tecnologia, objetividade e superação da metafísica.** Vitória: EDUFES, 2014.

INWOOD, Michael. **Diccionario Heidegger.** Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Heidegger**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. In: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. In: HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

LYRA, Edgar. **Heidegger, história e alteridade**: sobre a essência da verdade como ponto de partida. *Natureza humana*, vol. 8, n. 2, p. 337-356, dez. 2006.

MORAES, Francisco José Dias. (S.l.). Facebook, 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/francisco.moraes.906>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia – O pensamento poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

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

O GLOBO. Tesla constrói a maior bateria do mundo em menos de 100 dias. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 1 dez. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/tesla-construi-maior-bateria-do-mundo-em-menos-de-100-dias-22136104>>. Acesso em: 4 dez. 2017.

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

PLATÃO. **A república**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. **O exercício do filósofo**: a experiência da solidão e os limites da linguagem no livro VII da República de Platão. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 32, p. 36 – 48, maio/ago. 2013.

SHEIK, André; et al. Tédio. In.: CAVADÃO, Biquíni. **Me leve sem destino**. São Paulo: Polydor Records, 1986.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. In: HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, Sp: Ed. Universitária São Francisco, 2003.

STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?**. In.: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. p. 43 – 88.

_____. **Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia; 16).

VATTIMO, Gianni. **Addio a la verita**. Roma: Meltemi, 2009.

_____. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.