

## O “TEMPO” DE HEIDEGGER E O PASSADO ALTERNATIVO: ESTUDO SOBRE PÓS-METAFÍSICA E PRÉ- FILOSOFIA

[HEIDEGGER’S “TIME” AND THE ALTERNATIVE PAST: A STUDY ON POST-METAPHYSICS  
AND PRE-PHILOSOPHY]

Daniel Branco<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Ceará, Brasil

**RESUMO:** O presente artigo almeja investigar, através de quatro seções, o pensamento de Martin Heidegger, diretamente conectando-o com a sua interpretação da filosofia antiga e medieval, com os argumentos dos seus críticos e com teses alternativas ao mainstream acadêmico. Para esse fim, serão utilizadas obras tanto do jovem Heidegger como do Heidegger tardio, mais aproximado da mitologia e da poesia.

**PALAVRAS-CHAVE:** ἀλήθεια; Dasein; Metafísica; Abismo; Mito

**ABSTRACT:** This article aims to investigate Martin Heidegger’s thought in four sections, directly connecting it with his interpretation of ancient and medieval philosophy, with the arguments of his critics and with alternative theses to the academic mainstream. To this end, works by both the young Heidegger and the late Heidegger, closer to mythology and poetry, will be used.

**KEYWORDS:** ἀλήθεια; Dasein; Metaphysics; Abyss; Myth

### INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de estudar a filosofia de Heidegger, utilizando obras da sua primeira fase e da sua fase final, e de investigar como o seu pensamento representou a filosofia pré-moderna, levando em conta os argumentos dos seus críticos e a sua própria coerência (ou incoerência) metodológica.

A primeira seção, *O fenômeno do tempo na abertura*, estudará a interpretação heideggeriana do significado de ἀλήθεια, conectando-a tanto com a sua noção de “tempo” como com a sua crítica à ontologia.

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Filosofia, Doutor em Filosofia pela UFC, Mestre em Filosofia pela UFC, Diplomado em Especialização em História do Brasil pelo INTA, Licenciado em Filosofia pela UECE, Bacharel em Filosofia pela UECE, Bacharel em Teologia pela FATIN. -mail: [darturemidio-26@hotmail.com](mailto:darturemidio-26@hotmail.com)

A segunda seção, *O óptico a-fundado na não-significatividade*, apoiada por duas subções, *Ex-sistência: fora da verdade do ser* e *Gestell e o pré-onto-lógico*, respectivamente, investigará os conceitos de angústia perante a morte e de existência, relacionando-os à noção de verdade, de técnica e de lógica. Posteriormente, na terceira seção, *Geviert, poesia e mito*, se buscará entender a guinada de Heidegger rumo ao pré-filosófico. Finalmente, a quarta e última seção, *A ἀλήθεια heideggeriana e a questão do método acadêmico*, que contará com duas subseções, *O medieval: filosofia sem teologia?* e *Fora verdade da científica? Heidegger e os pensamentos alternativos*, respectivamente, explorará os argumentos dos críticos da interpretação heideggeriana do significado de ἀλήθεια, o tratamento que Heidegger deu à filosofia medieval, tendo em vista o lugar da teologia no medieval, e as leituras alternativas de Platão e dos filósofos pré-socráticos, relacionando-as a Heidegger.

## 1. O FENÔMENO DO TEMPO NA ABERTURA

Os gregos, segundo Heidegger, usam uma expressão negativa para designar “verdade” (ἀλήθεια). Nisso eles se diferem do mundo que, posteriormente, efetuou uma compressão positiva desta palavra. O a-privativo em ἀλήθεια indica o seu caráter negativo, sendo, portanto, melhor traduzida como “desvelamento”. Isso não é, no entender heideggeriano, uma questão etimológica apenas. Entender a verdade negativamente é empreender uma crítica da ontologia que, para o nosso autor, via a verdade como a correlação entre o intelecto e a coisa, entre o sujeito e o objeto.

Desde a “virada copernicana” de Kant<sup>2</sup>, o “ser” sofrera uma “reinterpretação”. A separação entre fenômeno e nûmeno foi crucial para o nascimento da fenomenologia. Agora a “substância” não devia ser estudada “ontologicamente”, isto é, como se trata-se da ser enquanto ser, e, ocupando o espaço, fosse distinta dos acidentes (temporais, não duradouros, não necessários), senão fenomenicamente. A eternidade numenal recuara a um campo não científico e até não filosófico, ao passo que a temporalidade fenomênica ganhara centralidade na pesquisa. A retirada da substância divina do campo de estudos filosófico teve como consequência o enfraquecimento da ideia de substância espaço-temporal. E é aí que entra o conceito heideggeriano de Dasein. Concebido “*na sua possibilidade de ser mais extrema, o ser-aí [Dasein] não é no tempo, ele é mesmo o tempo*” (HEIDEGGER, 2003, p. 51). Como o tempo é “passagem”, a diferença do presente em relação ao passado e do futuro em relação ao presente e ao passado é também a diferença entre “este” ente e “aquele” ente, bem como a diferença que ocorre em relação ao que passou, ficou para trás, e ao esquecimento do ser<sup>3</sup> (“ser” que ficou velado). Isso tudo se dá na “abertura”.

2 Pelo menos, houve a partir daí uma intensificação de uma tendência à reinterpretação do ser.

3 “O esquecimento do ser é selado com a prioridade do homem como sujeito”

Em outras palavras, se falarmos em “*espacialidade do Dasein e espaço no sentido objetual [...] [temos] em mente apenas um momento do “entre”, que é o Dasein como tal. São contestados no todo por espaço e tempo, que são apenas em virtude do Da, da abertura, na qual está o Dasein*” (IBIDEM, 2015, p.166). Dado que o ontológico dá lugar à primazia do ôntico<sup>4</sup>, o velado é desvelado por um “intermediador” que atua na contingência<sup>5</sup>. Com efeito, a superação da metafísica é, por assim dizer, a superação da centralidade do homem<sup>6</sup>.

Contudo, deve-se reconhecer, sob um prisma pós-metafísico, que o homem se difere dos minerais, dos vegetais e dos animais<sup>7</sup>. Ele é o “*ente que emerge no nomear e dizer [...] no dizer, mantém a sua essência*” (IBIDEM, 2008, p. 162), embora o nosso filósofo considere a essência da linguagem<sup>8</sup> uma questão teológica<sup>9</sup>. Resguardando a ideia de que plantas e animais não são “*capazes de ‘ver’ tanto o exterior como o interior, isto é, [...] [não conseguem] reter sob o aspecto descoberto do livre ser*” (IBIDEM, 2008, p. 227), Heidegger sublinha que a vida do ser vivo “*é um ser intermédio, entre ele e o círculo no qual se move, ao qual está exposto e entregue e*

(HEIDEGGER, 2017, p. 212).

- 4 A diferenciação entre o ôntico e o ontológico continua sendo feita hoje, inclusive por autores não necessariamente heideggerianos, como o esloveno Slavoj Žizek: “*a paralaxe da diferença ontológica, da discordância entre o ôntico e o ontológico-transcendental (não podemos reduzir o horizonte ontológico a suas ‘raízes’ ônticas, mas também não podemos deduzir o domínio ôntico a partir do horizonte ontológico)*” (ŽIZEK, 2008, s/p).
- 5 “*O que denomino Dasein é essencialmente codeterminado não apenas através daquilo que se designa como espírito, e não apenas através daquilo que se denomina vida, mas aquilo de que se trata é a unidade originária e a estrutura imanente da vinculação de um homem, o qual, de certa maneira, está preso num corpo e que, no seu aprisionamento no corpo, está numa vinculação própria com o ente, no meio do qual se encontra não no sentido de um espírito que olha isso de cima, mas no sentido de que o Dasein, jogado no meio do ente, realiza, enquanto Dasein livre, uma irrupção no ente, a qual é sempre histórica e, em sentido último, contingente. De tal modo contingente que a forma mais elevada da existência do Dasein só se pode reconduzir a muito poucos e raros instantes da duração do Dasein entre vida e morte; que o homem só em muito poucos instantes existe no pico da sua possibilidade própria, enquanto se movimenta no meio do seu ente*” (IBIDEM, 2019, p. 287).
- 6 “*Voltar-se para o homem é no entanto justamente a condição prévia para toda e qualquer metafísica*” (IBIDEM, 2000, p. 105).
- 7 “*Plantas e animais dependem de algo fora delas [...] Jamais seria possível para uma pedra, não menos do que para um aeroplano, elevar-se para o sol em júbilo e acionar-se como uma cotovia, a qual, no entanto, não vê o aberto*” (IBIDEM, 2008, pp. 227-228).
- 8 Se bem que “*‘Tempo’ é, na obra Ser e Tempo, [...] o nome prévio [Vorname] para o fundamento primordial da palavra*” (IBIDEM, 2008, p. 115).
- 9 Ver HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da linguagem: A metafísica da linguagem e a vigência da palavra - A respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”*. Trad. br. Enio Paulo Ciachini. Vozes, Petrópolis, 2015, p. 118.

que ao mesmo tempo de certo modo ele domina. Enquanto esse ‘entre’, o ser vivente vive além de si mesmo” (IBIDEM, 2015, p.166)<sup>10</sup>. Somente o homem morre. Os animais apenas findam, pois não têm “a morte nem diante de si, nem atrás de si” (IBIDEM, 2012, pp. 155-156).

Na esteira da crítica que Heidegger faz à ontologia está a reinterpretação do conceito de “espaço” e de “tempo”. Ser-no-mundo é uma constituição do Dasein<sup>11</sup>. O homem heideggeriano é ser-para-a-morte. O Dasein é o ser-aí que vem-de-encontro no mundo e é cada vez “este” (sem possuir “propriedades” e “aspectos”) - enquanto o predomínio do ser-do-interpretado público implica o absorver-se em a-gente (Das Man), o impessoal<sup>12</sup>. O Dasein não é um outro ente em relação ao mundo e ao homem. O homem é também ser-no-mundo e o Dasein, ser-para-a-morte<sup>13</sup>. Ele se manifesta no ente<sup>14</sup> sem ser ente. O erro da metafísica foi, segundo Heidegger, confundir ser e ente. Enquanto a metafísica quer achar o fundamento, que é o ser, no pensamento heideggeriano o ser é o sem-chão, pois “é separado de um ‘chão’, de um ‘fundamento’ [...] O ser, o ‘é’ de um ente, jamais está plantado no solo dos entes” (IBIDEM, 2008, p. 214). Daí a sua ideia de “abismo”. O “ser”, enquanto “fundamento”, é um “ente primordial”. “Ontologia”, “essência”, “ser” e “fundamento” estão interligados. Por isso, Heidegger fala do seer (Seyn)<sup>15</sup> abissal (sem fundamento), que se essencializa enquanto recusa<sup>16</sup>, porquanto a essência da verdade e do ser (ἀλήθεια)<sup>17</sup> é desconhecida<sup>18</sup> e a história, “enquanto ser, oriunda sim da essência do ser mesmo, permanece impensada” (IBIDEM, 2000, p. 274).

## 2. O ÔNTICO A-FUNDADO NA NÃO-SIGNIFICATIVIDADE

A experiência do “agora”, conquanto “simultânea” na esfera pública

10 “sem que esse ‘além de si’ já possa ser qualificado como transcendente” (IBIDEM, 2015, p.166).

11 Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. br. Fausto Castilho. Vozes, Petrópolis, 2012b, p. 171.

12 Ver IBIDEM, p. 613.

13 “O ser-para-a- morte é uma parte essencial e original do ser do Dasein” (IBIDEM, 1997, p. 272).

14 Ver PATOČKA, Jan. *Plato and Europe*. Translated by Petr Lom. Stanford University Press, USA, 2002, p.159.

15 “O seer [Seyn]- liberando em sua verdade a essência da história - escapa do predomínio do ente, e, com isso, da metafísica aí fundada que leva aparentemente sozinha este predomínio adiante” (HEIDEGGER, 2000, p. 18).

16 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad. br. Marco Antonio Casa Nova. Relume Dumar, Rio de Janeiro, 2000, p. 50.

17 “A essência da verdade e do ser é a ἀλήθεια” (IBIDEM, 2008, p. 210).

18 “O que é a essência da verdade para nós? - Nós não sabemos, porque não compreendemos a essência da verdade, nem a nós mesmos, e não sabemos quem nós mesmos somos” (IBIDEM, 2008, p. 230).

do ser com-os-outros-no-mundo, é uma experiência divisiva<sup>19</sup>. A história é finita<sup>20</sup>, o interior-do-mundo não possui o chão do fundamento (ontológico) e a morte, que se antecipa (não cronologicamente) no saber da morte como morte<sup>21</sup>, lança o homem na angústia<sup>22</sup>. A ameaça do decair no sem-chão amedronta. Contudo, o que é “isto” que ameaça o homem? Ele está diante-de-quê? A ameaça, para o angustiado, estando “em parte alguma”, como o nada, está tão perto que corta a respiração<sup>23</sup>. Este diante-de-quê permanece desconhecido, não porque o angustiado falha em conhecê-lo, mas porque, o mundo, tendo a possibilidade do utilizável, é, na angústia, onticamente

19 “No conviver “imediatamente”, muitos podem dizer ‘simultaneamente’ ‘agora’, mas cada um datando o ‘agora’ de uma forma distinta: agora que ocorre tal ou qual coisa. O ‘agora’ expresso é dito por cada um na esfera pública do ser-com-os-outros-no-mundo” (IBIDEM, 1997, p. 425).

20 “A própria história é finita em sua essência, porque está inserida na diferença do ser” (IBIDEM, 2015, p. 229).

21 “Chamamos aqui de mortais os mortais - não por chegarem ao fim e findarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte” [não por estarem vivos e serem animais racionais, como quer, ao contrário a metafísica]” (IBIDEM, 2012, p. 156).

22 “A ameaça, a única que pode ser “temível” e que se descobre no medo, provém sempre de um ente do-interior-do-mundo. O desviar-se do decair não é também por isso uma fuga fundada no medo diante de um ente do-interior-do-mundo [...] O desviar-se do decair se funda, ao contrário, na angústia, a qual, por sua vez, é a única a possibilitar o medo [...] O diante de quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. Daí que não possa essencialmente conjuntar-se de modo algum [...] O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é “relevante”” (IBIDEM, 2012b, p. 521).

23 Na angústia não vem-de-encontro isto ou aquilo, com que o ameaçador possa se conjuntar. Por isso, a angústia não “vê” também um determinado ‘aqui’ e ‘ali’ a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em parte alguma caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-quê se angustia. Este ‘em parte alguma’ não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto a partir de uma determinada direção; ele já está “ai” -- e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração e, não obstante, não está em parte alguma. No diante-de-quê da angústia torna-se manifesto o ‘não é nada nem em parte alguma’. O caráter recalcitrante do nada e em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal. A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência-de-mundo, mas, ao contrário, que o ente do interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa não-significatividade de o que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidade, ainda se impõe. O que oprime não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo o utilizável em conjunto como uma soma, mas a possibilidade de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo. Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: “não era propriamente nada”. De fato, esse discurso atinge onticamente o que era” (IBIDEM, 2012b, p. 523).

a-fundado na não-significatividade<sup>24</sup>. A angústia mesma reduz os entes à indeterminidade. A não-significatividade plena das coisas, a falta de sentido e a não utilidade tornam a diferenciação dos entes (o “aqui” o “ali”, o “isto” e o “aquilo”) nula. Mesmo após a angústia, aquele que a experimentou a expressa bem quando não a define, quando dela não diz “nada”.

É preciso, portanto, voltar ao caos pré-histórico, que é o abismo que se abre<sup>25</sup>, ao “nada” do que se tem dito sobre o “ser”, à exclusão, e, com essa recusa, ao esquecimento<sup>26</sup> do ser que abre a clareira do seer<sup>27</sup>. Mas como a pós-metafísica pode “voltar” ao seer? Está ele no passado?

### 2.1 Ex-sistência: fora da verdade do ser

Como os entes não são aparências da diferença de ser, pois acampam no abismo<sup>28</sup>, a história do seer, enquanto essencialização da verdade mesma<sup>29</sup>, deixa a essência da metafísica vir-a-termo através do ser – e esse deixar-vir-a-termo a supera<sup>30</sup>. O ser, como vis e existência, não é “*trazido [nas mônadas individuais] de maneira diferente em cada caso por elas mesmas [...] na onipresença da substância suprema como mônada central*” (HEIDEGGER, 2000b, pp. 365-366). Antes, “*a presença [Anwesenheit] [...] é um testemunho no e do incognoscível, onde o incognoscível é experimentado, mas não mais fundamentado em sua essência*” (IBIDEM, 2000b, pp. 365-366). Por isso, “*a ex-sistência não é idêntica ao conceito tradicional de existência, que significa realidade efetiva, em oposição a essência, que significa possibilidade*” (IBIDEM, 2006, p.29), e a ideia de

24 “*Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. A totalidade-de-conjunção do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade*” (IBIDEM, 2012b, p. 521).

25 “*Caos, χάος, χαίνω, significa se abrir, aquilo que se abre, aquilo que separa. Entendemos o χάος em íntima conexão com uma interpretação original da essência do ἀλήθεια como o abismo que se abre*” (IBIDEM, 2000a, p. 285).

26 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, p. 50.

27 “*A superação [da metafísica] traz à luz o fato de que o ab-ismo essencializa-se enquanto a clareira ‘do’ seer. De que o seer da clareira enquanto recusa é um começo da outra essência da história*” (IBIDEM, 2000, p. 33).

28 Ver HEIDEGGER, Martin. *Reflexiones VII-XI: Cuadernos negros (1938-1939). Traducción Alberto Ciria*. Editorial Trotta, Madrid, 2017, p. 208.

29 “*clareira ‘do’ seer é o acontecimento da apropriação do intervalo em meio ao acontecimento apropriativo - o seer da clareira é o acontecimento apropriativo do intervalo para o acontecimento da apropriação no [Dasein]*” (IBIDEM, 2000, p.46).

30 Ver HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e nihilismo. Trad. br. Marco Antonio Casa Nova. Relume Dumar, Rio de Janeiro, 2000, p. 49.*

que o Dasein reside na sua existência<sup>31</sup> não é a mesma do existencialismo de Sartre<sup>32</sup>. Dado que a ex-sistência significa estar fora da verdade do ser, a “frase que diz ‘o homem existe’ não responde à questão de o homem ser real ou não, mas à questão da ‘essência’ do homem” (IBIDEM, 2006, p.32).

## 2.2 Gestell e o pré-onto-lógico

No nosso filósofo, “a temporalidade decadente que toma a totalidade do ente como à mão, manuseável, presente, organizável será denominada Gestell” (SOUZA, 2020, p. 97). Ao criticar a essência da técnica moderna com o conceito de *Gestell*, constatando ainda o niilismo percebido ao seu redor, Heidegger busca trazer à tona o Dasein “histórico” (geschichtlich), que é anterior à ciência, visto que “o entendimento-de-ser que reside no Dasein ele mesmo se expressa de modo pré-ontológico” (HEIDEGGER, 2012b, p. 549). Conforme Loparic, Heidegger usa a palavra “*Machenschaft*’, tanto para traduzir o termo grego *poiesis*, por onde se iniciou a transformação do ser dos entes em feitura, fabricação [...] quanto para designar o modo como na época de hoje o Ser, ao continuar ocultando-se, caracteriza os entes no seu todo pela ‘*Machbarkeit*’, factibilidade” (LOPARIC, 2009, p. 214).

A crítica ao tecnicismo leva Heidegger a rejeitar também o formalismo lógico<sup>33</sup>. Ele descreve a “absoluto”<sup>34</sup> como “‘*ser solto*’, automaticamente desligado, e assim intocavelmente imutável” (IBIDEM, 2011, p. 198). À sua negação da “verdade absoluta” não se deve contrapor uma argumentação lógica-formal, que, através do princípio de contradição, afirma que os negadores da verdade absoluta negam a si mesmos, e cujo condicionamento originário pode ser demonstrado a partir de uma determinada lógica de ordenação<sup>35</sup>.

## 3. GEVIERT, POESIA E MITO

O fim da metafísica é também um retorno dos deuses mitológicos

31 Ver NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Trad. br. Soraya Guimarães Hoepfner. 7Letras, Rio de Janeiro, 2016, p.134.

32 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción Helena Cortés y Arturo leyt. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 36.

33 Isso deve ser levado em conta no debate sobre a concepção apofântica da verdade em Heidegger.

34 Já conforme Hartmann, “*todo conhecimento realmente universal é necessariamente um conhecimento apriorico*” (HARTMANN, 1957, p.577).

35 HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad. br. Enio Paulo Giachini. Vozes, Petrópolis, 2011, pp. 186-187.

e da poesia<sup>36</sup>. Isso é visto mais claramente no segundo Heidegger (mais ou menos a partir da década de 1930). Ele então desenvolve a ideia de Quadratura (Geviert), que, “segundo Jean François Mattèi, recebe este nome em referência ao quarteto ou a um tipo de dança de roda” (SOUZA, 2020, p.108). No texto “Construir, habitar e pensar”, Heidegger sustenta que “as coisas elas mesmas, coisas, porém, abrigam a quadratura apenas quando deixadas como coisas em seu vigor” (HEIDEGGER, 2012, p. 131). Mas é necessária uma demora junto às coisas, que “é o único modo em que a demora própria da simplicidade dos quatro alcança na quadratura uma plenitude consistente” (IBIDEM, 2012, p. 131). Composta por terra<sup>37</sup>, céu<sup>38</sup>, mortais<sup>39</sup> e imortais<sup>40</sup>, a quadratura não deve ser entendida metafisicamente, nem mesmo como “estrutura” transcendental, haja vista a proposta de Heidegger ser a de superação da metafísica, não a modificação, a reforma ou a ressignificação desta. Isso põe em xeque a plausibilidade da continuidade da linguagem filosófica e acadêmica no pensamento heideggeriano tardio. Como falar “metafisicamente” sem ser metafísico? Isso não seria uma contradição? Apenas seria contraditório se o nosso autor continuasse preso ao paradigma filosófico e acadêmico. Daí a sua crítica ao saber técnico e acadêmico e sua posterior aptidão pela poesia. Mesmo que esses quatro não sejam “entes intramundanos, mas dimensões da abertura do mundo em que estão os entes intramundanos”<sup>41</sup>, como diz Vattimo, estas palavras poéticas<sup>42</sup> - terra, céu, mortais e imortais – “furtam-se a uma plena clarificação conceptual; mas o fato de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico, visto que na poesia que acontece a verdade no seu sentido mais radical” (VATTIMO apud BATISTA, 2007, p. 4). A quadratura, portanto, nas palavras de Souza, “é a designação tardia do Mundo, o qual sempre foi pensado de modo quádruplo, mas que [...] [agora] é aberto pela tonalidade poética” (SOUZA, 2020, p. 121).

36 São famosas a suas observações sobre a poesia de Hölderlin.

37 “A terra é o sustentáculo da construção, a fecundidade na aproximação, estimulando o conjunto das águas e dos minerais, de vegetação e da fauna” (IBIDEM, 2012, p. 155).

38 “O céu é o caminho do sol, o curso da lua, o brilho das constelações, a escuridão e densidade da noite, o favor e a intempéries do clima, a profissão de nuvens e a profundidade azul do éter” (IBIDEM, 2012, pp. 155-156).

39 “Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer” (IBIDEM, 2012, pp. 155-156).

40 “Os imortais são acenos dos mensageiros da divindade. É, na regência encoberta da divindade, que Deus aparece, em sua vigência essencial, que o retira de qualquer comparação com o que está sendo” (IBIDEM, 2012, pp. 155-156).

41 Ver VATTIMO apud BATISTA, João. *Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. Existência e Arte- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – janeiro a dezembro, 2007, p. 4.*

42 “O τό θεϊον e o τό δαιμόνιον (divino) são extraordinário que o olha para o descoberto e o apresenta no ordinário” (HEIDEGGER, 2008, p. 162).

#### 4. A ἈΛΗΘΕΙΑ HEIDEGGERIANA E A QUESTÃO DO MÉTODO ACADÊMICO

Tugendhat sustenta que Heidegger quer encontrar a compreensão pré-filosófica da verdade. Com efeito, para o olhar acadêmico, a linha que une a pré-filosofia, a pré-ontologia e a mitologia é bastante tênue. A viragem (kehre) heideggeriana não é um acontecimento abrupto no percurso da sua vida. O tratamento que Heidegger dá a Platão e a Parmênides, e a sua visão da origem da filosofia e da sua história posterior, que confunde ser e ente, já requeria uma recusa do que está “estabelecido” e uma afirmação de um novo começo. O seu encontro com o mito faz parte do seu “filosofar sem filosofia”, como se quisesse apontar para um falso fundamento a partir do abismo. Todavia, esse passo se evidencia mais “radical” com o rompimento com a linguagem acadêmica? Estaria a pesquisa heideggeriana caindo na irrelevância para a academia?

Ernst Tugendhat criticou o pensamento heideggeriano porque, conforme Tugendhat, Heidegger perdeu “*o fenômeno específico da verdade [...] [e caiu] em um non sequitur*” (TADDEI, 2020, p. 7). Aplicado a Ser e Tempo, esse o non sequitur é sintetizado assim por Taddei:

Do fato de que o descerramento (Erschlossenheit) seja condição de possibilidade da verdade enunciativa, não se segue que ele seja a verdade originária. É certo que o fenômeno do descerramento é condição de possibilidade para a descoberta dos entes em geral e, por isso, também dos entes revelados no âmbito da verdade enunciativa; disso não se pode concluir, no entanto, que o descerramento seja o fenômeno originário da verdade (IBIDEM, 2020, p. 3).

Segundo Doro, “*quando Heidegger fala em verdade em termos de abertura e de descoberta, essa verdade já não é para ser entendida na direção da verdade proposicional, que Tugendhat indica como o específico sentido de verdade*” (DORO, 2010, pp. 89-90). Nas palavras do próprio Tugendhat, “*a determinação filosófica de uma palavra básica não precisa se restringir a qualquer compreensão natural dessa palavra, mas deve partir de tal compreensão mesmo assim*” (TUGENDHAT apud MACANN, 1992, p. 81). Por conseguinte, “*Heidegger só pôde chegar à sua posição porque, em sua própria concepção da compreensão pré-filosófica grega da verdade, ele se deixou guiar menos pelo uso real da palavra do que por uma interpretação livre da etimologia*” (IBIDEM, 1992, p. 81).

Sobre o fato de que, conforme Tugendhat, Heidegger se deixou conduzir “*menos pelo uso real da palavra do que por uma interpretação livre da etimologia*”, Debatin invoca Paul Friedländer, para quem existem outras palavras gregas que “*são efetivamente constituídas de um prefixo ἀ-privativo, e [que] por decorrência não existe um outro termo que as negue – uma negação da negação*” (DEBATIN, 2018, p.66). Ademais, no caso “*de ἀλήθεια, há outra palavra que procura designar o seu oposto a partir da partícula ἀ-privativa, a saber, ἀν-αλήθεια, que significaria a*

‘não-verdade’” (IBIDEM, 2018, p.66). Desse modo, “*torna-se altamente questionável a possibilidade de traduzir o termo para as línguas contemporâneas valendo-se de termos constituídos por partícula negativa, como “des-velamento”* (IBIDEM, 2018, p.66).

Concordamos com Taddei, contra Dahlstrom<sup>43</sup>, que a aproximação do conceito heideggeriano de “verdade” com a filosofia transcendental e com Kant - pelo menos enquanto essa aproximação é feita com a filosofia transcendental no seu sentido tradicional - é insuficiente para livrá-lo do peso da crítica de Tugendhat. Quando lemos que a ideia de falsidade em Heidegger deve ser vista sob a ótica de um conceito pós-metafísico de verdade, como quer Duits<sup>44</sup>, ou que os critérios pragmáticos dariam conta do problema da falsidade em Heidegger, como pensa Gethmann<sup>45</sup>, damos-lhes certa razão. Esta concessão, no entanto, é apenas parcial, pois o problema do pensamento heideggeriano é mais do que um problema sobre a “verdade”. É um problema sobre a academia e sobre a interpretação desta do conceito de verdade, bem como de outros conceitos, incluindo o de “pragmática”. Duits e Gethmann, defendendo Heidegger “academicamente”, fazem-lhe uma defesa incompleta. O nosso autor aprofunda a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. Ele elimina, por assim dizer, a “coisa-em-si” e nega a necessidade da ideia de “verdade” precisar atender ao critério que requer a distinção entre “*o modo como algo preliminarmente aparece (ou é percebido) e o modo no qual ele é em si mesmo*”<sup>46</sup> (DORO, 2010, pp. 84-85).

“O que há, pois, de específico nos subtítulos A e B do esboço metodológico de *Ser e Tempo*?”<sup>47</sup>, pergunta Marques. Ele mesmo responde:

Em primeiro lugar, uma tentativa de fundar radicalmente a totalidade do que está à luz, em relação com a raiz grega *pha*, da qual se desenvolveu a palavra *phos* que significa luz. Nessa perspectiva, *phainómena* são os entes que se mostram das mais variadas formas. Heidegger diz que, nesse mostrar, há a possibilidade de o ente mostrar-se como ele em si mesmo não é. Aí estaria o significado de fenômeno como aparência que impregnou a tradição filosófica (MARQUES, 1997, pp. 48-49).

43 Ver TADDEI, Paulo. *A questão fundamental da crítica de Tugendhat a Heidegger: falsidade, descerramento e a transição semântica de ‘verdade’*. *Veritas*, v. 65, n. 1, p. 1-18, jan.-mar., Porto Alegre, 2020, pp. 3-4.

44 Ibidem, p. 8.

45 Ibidem, p. 2.

46 “*As leis de Newton, o princípio da contradição e em geral toda verdade só são verdadeiros enquanto o Dasein é [...] Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram “verdadeiras”: do que não se segue que fossem falsas [...] Que se dão “verdades eternas” só será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o Dasein foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela ‘acreditam’*” (HEIDEGGER, 2012b, pp. 625-627).

47 Ver MARQUES, Jordino. *O método fenomenológico em Husserl e Heidegger: diferenças e aproximações*. *Filósofos – V.2(1)41-53*, jan/jun, 1997, p. 48.

Por intermédio da civilização romana, diz Heidegger, “tanto imperial-civil como imperial-elesiástica, *ψευδής* grego se tornou para nós, no Ocidente, o falso. Correspondentemente, o verdadeiro assumiu o caráter no não-falso” (HEIDEGGER, 2008, p. 74). O fato de que o Dasein é “na verdade”, “não significa que o Dasein, onticamente, esteja sempre ou cada vez inserido ‘em toda a verdade’: mas que a abertura de seu ser mais-próprio pertence à sua constituição existenciária” (IBIDEM, 2012b, p.611). Ademais, “o Dasein está, de maneira igualmente originária, na verdade e na não-verdade” (IBIDEM, 2012b, p. 617) e, “porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser, [o Dasein] é na “não verdade” (IBIDEM, 2012b, p. 615). A originalidade do desvelamento, por ser uma originalidade não-original, e que está “agora” na verdade “falsa” ou na falsidade “verdadeira”, não implicaria em falácia (non sequitur) porque sequer fica “pra trás” como premissa que condiciona uma sequência conclusiva<sup>48</sup>. Todo dizer, “deixando o real dispor-se no recolhimento, recebe seu modo de ser da re-velação do que se dispõe em conjunto” (IBIDEM, 2012, p. 188), de sorte que o “desencobrir o encoberto, levando-o a descobrir-se, constitui a vigência própria do real. Nós o chamamos de ser do sendo, isto é, ser do que é e está sendo” (IBIDEM, 2012, p. 188). Assim, o “ponto de Heidegger é, justamente, atacar a posição tradicional que admite apenas a discussão lógico-semântica da verdade – o sentido “específico” reivindicado por Tugendhat” (DORO, 2010, pp. 89-90).

Há um debate acadêmico a respeito da recepção de Heidegger da crítica *tugendhatiana*. Puntel sugere que esta crítica levou Heidegger a renunciar, em 1964, à tese de que verdade é ἀλήθεια no sentido de iluminação (lichtung)<sup>49</sup>. Já Debatin defende que Heidegger não abdicou da defesa da interpretação de ἀλήθεια como desvelamento<sup>50</sup>, mas pensa que ele abandonou<sup>51</sup> “abertamente a tese de que houve em Platão uma radical

48 Discordamos de Doro quando diz: “no entanto, ao ampliar o sentido de verdade, ele não descaracteriza aquele sentido específico no qual ela é definida em termos lógicos. Em momento algum, em suas considerações acerca do conceito tradicional de verdade, ele rejeita o sentido específico desse conceito, como que sugerindo seu abandono ou reformulação. A indicação de tal conceito como um ‘conceito derivado’ não o esvazia e nem o desqualifica, apenas ‘lembra’ que ele só é possível em função de um contexto de fundamentação que o sustenta” (DORO, 2010, pp. 90).

49 “[Aletheia] significa originalmente, segundo Heidegger, desocultamento (Unverborgenheit) (‘em sentido de iluminação [lichtung]’ [...]) Depois de haver defendido essa tese por quase uma vida [chamar a verdade de Aletheia, no sentido de iluminação (lichtung)], Heidegger renunciou a ela em 1964, ao fazer uma importante correção de si mesmo [...] Foi a crítica de Tugendhat a sua concepção de verdade [...] o que levou Heidegger a fazer essa correção” (PUNTEL, 2013, pp. 217-218).

50 Ver DEBATIN, Gabriel. *Αλήθεια como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e consequente crítica*. Synesis, v. 10, n. 1, p. 59-74, ago., Petrópolis, 2018, p. 71.

51 “[Heidegger] passa a afirmar, assim, que a experiência de ἀλήθεια como desvelamento que se deu aos gregos pré-platônicos foi um acontecer originário

transformação no sentido do termo” (DEBATIN, 2018, p.71).

#### 4.1 O medievo: filosofia sem teologia?

Por nosso lado, defendemos que o problema do pensamento heideggeriano não é tanto sobre incoerência argumentativa quanto sobre deficiência na interpretação da história da filosofia. A supervalorização da etimologia, apresentada no artigo de Debatin, é só um faceta da sua deficiente reinterpretação dessa história. Heidegger diz que toda metafísica é “teológica”<sup>52</sup> e, então, confunde teologia e filosofia, ao inferir que o caráter teológico da metafísica baseia-se no fato de que “*toda metafísica deriva o ente a partir de um ente supremo enquanto a causa primeira - a coisa originária*” (HEIDEGGER, 2000, p. 108). Sob que autoridade ele afirma que a teologia requer a ideia de um “ente supremo” e a inferência da “causa primeira”? Na antiga religião hebraica, a divindade é o sujeito inefável que se revela antes que um “ente” a ser conhecido. Para os mistérios pagãos antigos, os ritos secretos não deveriam ser tratados como entes disponíveis ao intelecto do vulgo. Por isso o perigo da profanação do sagrado. Na Idade Média, “ente supremo” e “causa primeira” eram conceitos filosóficos que fortaleciam a defesa apologética do dogma de fé. Mas o dogma de fé teológico se baseava na Revelação e na obra da Graça através Espírito Santo, que dava ao crente a salvação não obtida pelo conhecimento natural humano (filosófico-metafísico). Heidegger é arbitrário ao sugerir *metaphysica specialis*<sup>53</sup> e mesmo a *metaphysica generalis*<sup>54</sup> compõem a teologia. Quando muito, elas compõem tratados teológicos particulares.

O nosso filósofo se contradiz várias vez quando investiga a natureza da teologia e da religião cristã. Ele está correto quando afirma que a revelação bíblica “*baseia-se na inspiração divina, [e] ensina que a entidade foi criada pelo Deus criador pessoal e é preservada e dirigida por ele [...] [de modo que,] graças à verdade revelada, proclamada como absolutamente obrigatória pela doutrina da Igreja, essa pergunta - o que é o ente - tornou-se supérflua*” (IBIDEM, 2000b, p. 111). Ele então prossegue:

*do ser, mas que estes somente a compreenderam como retitude da representação e da enunciação, as quais seriam verdades apenas derivadas do acontecimento ontológico-veritativo original. Este, por sua vez, permaneceu oculto ao longo da tradição, salvaguardado pela linguagem e pela filosofia, através dos diversos usos de ἀλήθεια empregados pela tradição” (DEBATIN, 2018, p.71).*

52 Ver HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*, p. 108.

53 “*de acordo com a consciência cristã do mundo e da existência, o todo do ente estrutura-se como Deus, natureza e homem, com cujas regiões se articulam a teologia, cujo objeto é o summum ens, a cosmologia e a psicologia. Elas constituem a disciplina da metaphysica specialis. Diferentemente dessa metaphysica, a metaphysica generalis (ontologia) tem por objeto o ‘ente em geral’ (ens commune)” (HEIDEGGER, 2019, p. 27).*

54 “*A ontologia é, na verdade, a determinação do ser como tal com relação à sua essência. Ela é encontrada na psicologia, na cosmologia e na teologia. Por outro lado, a teologia corretamente pensada prevalece na cosmologia e na psicologia (antropologia), bem como na metaphysica generalis” (IBIDEM, 2000b, p. 283).*

“Se o conhecimento humano quiser experimentar a verdade sobre o ser, a única maneira confiável de fazê-lo é coletar e preservar fervorosamente a doutrina da revelação e sua tradição por parte dos doutores da Igreja [...] A verdade autêntica é transmitida somente pela doutrina dos doutores” (IBIDEM, 2000b, p. 111). Aqui Heidegger descreve a doutrina dos doutores como singular, incompatível com o procedimento filosófico de investigação do ente, próprio da suposta filosofia tradicional. Segundo a “filosofia tradicional”, tal como entendida por Heidegger, a investigação do “ente” não é mediada por doutrina preconcebida. A ideia de que os filósofos paulatinamente acreditaram em uma ingênua correspondência entre o intelecto e o objeto, e de que fizeram do ser metafísico um “ente” a ser conhecido, implica a noção de que, para eles, os entes estavam disponíveis ao sujeito<sup>55</sup>. Entretanto, no texto acima o “ente” dos doutores não é o “ente” do vulgo, pois o vulgo deve se firmar “fervorosamente” na doutrina dos primeiros, enquanto o inverso não é possível. Se, por um lado, o “*ser do ente consiste no fato de ele ter sido criado por Deus (omne ens est ens creatum)*” (IBIDEM, 2000b, p. 111), por outro, para os medievais, como reconhece o nosso autor, há mediadores do conhecimento.

A teologia, diz Heidegger, “*pega a essentia do ser da ontologia. A ontologia, consciente ou inconscientemente, transfere o ente com relação à sua existentia, ou seja, como aquilo que existe, para o primeiro fundamento representado pela teologia. A essência onto-teológica da metafísica pensa no ente do ponto de vista da essentia e da existentia*” (IBIDEM, 2000b, p. 284). Essas palavras não podem se aplicar ao contexto no qual a fé em Deus é superior a um filosofar sobre o divino, primeiramente exclusivo dos doutores, e no qual a aceitação fervorosa da doutrina dessa elite eclesiástica medeia um filosofar posteriormente estendido ao vulgo<sup>56</sup>. Afinal, quem são esses “doutores”? Que afirmação pública representou a “filosofia medieval”? A de um leigo? A de um monge? A de um sacerdote? A de um bispo? Somente a do papa? Ou, ainda, somente do Papa enquanto se manifestou *ex cathedra*? A verdade é que esta ou aquela afirmação, este ou aquele tratado ou esta ou aquela suma devem ser filosoficamente analisados enquanto coerentes com os seus próprios intenções e postulados, que apontam para o dogma teológico, isto é, para dogma não filosófico<sup>57</sup>,

55 “Mediadores” não seriam, assim, mais que outros entes a serem investigadores filosoficamente, sem a barreira do dogma autoritário.

56 Heidegger reconhece que “*a verdade tem o caráter essencial de ‘doutrina’. O mundo medieval e sua história foram construídos sobre essa doutrina. A única forma adequada em que o conhecimento como doutrina pode ser totalmente expresso é a “summa”, a coleção de escritos doutrinários em que a totalidade do conteúdo doutrinário transmitido e as várias opiniões doutrinárias são examinadas, usadas ou rejeitadas de acordo com sua concordância com a doutrina eclesiástica*” (IBIDEM, 2000b, p. 111-112).

57 “*a doutrina cristã não quer transmitir conhecimento sobre o ser, sobre o que ele é, mas sua verdade é inteiramente uma verdade de salvação. É uma questão de garantir a salvação de almas imortais individuais. Todo conhecimento está relacionado à ordem da salvação e está a serviço da garantia e promoção da salvação. Toda a história se*

como fonte da verdade que agora está a ser defendida filosoficamente. A incoerência encontrada entre um tratado filosófico medieval e o dogma teológico é mais accidental do que substancial, a não ser que se prove a consciente e intencional infidelidade eclesiástica do autor. Do contrário, separar um de outro é cometer anacronismo.

Se a distinção feita por Heidegger mesmo entre filosofia cristã e filosofia pré-cristã fosse respeitada em outros escritos, ele deveria apontar o fato de que a singularidade dos místicos medievais, como Meister Eckhart<sup>58</sup>, representou mais uma singularidade de linguagem, de método e de estilo do que de doutrina ou dogma<sup>59</sup>, que era o mesmo para eles e para os escolásticos<sup>60</sup>. No entanto, saltando por cima distinção traçada - repita-se - por ele mesmo, Heidegger faz uma análise das noções medievais de analogia entis, de univocidade e de equivocidade, como se elas tivessem sido expressas no mesmo contexto da filosofia pré-cristã. Ele sublinha que a analogia do ser “*não é uma solução da questão do ser, nem sequer uma elaboração verdadeira da colocação da questão, mas o título para a mais dura aporia, o impasse sem-saída dentro do qual se vê cercado o filosofar antigo e com ele todo o que veio depois dele até nossos dias*” (IBIDEM, 2007,-). Com essas palavras ele parece cobrar da filosofia medieval a solução de algo que ela não se propôs a solucionar ou ainda a elaboração de uma questão que ela não queria elaborar, a saber, a questão do ser. Um pouco depois de escrever as palavras acima, Heidegger se contradiz ao asseverar que “*a analogia entis [...] desempenhou uma função dentro da Idade Média, não porém como questão do ser mas como um meio bem-vindo para formular com expressões filosóficas uma convicção de fé*” (IBIDEM, 2007,-). Ora, se a analogia do ser não dizia respeito à questão do ser, por que ela estaria errada sobre a questão do ser, isto é, por que ela deve ser rejeitada enquanto metafísica e ontologia? No máximo, deveria se dizer que ela não está nem certo nem errada, já que não trata da questão. Outra contradição é designá-la como aporia, valendo-se de um rigor lógico que ele mesmo rejeita para a sua obra. Ele aparentemente critica o termo como se ele representasse um impasse lógico para um suposto fim que ele não tem, o de tratar da questão do ser.

Heidegger ainda usa a ideia de equivocidade divina, que representa

*torna história da salvação: criação, pecado original, redenção, julgamento final. Assim, também é estabelecido de que maneira única (ou seja, com que método único) o que é digno de conhecimento deve ser determinado e transmitido. A doutrina corresponde a schola (instrução); é por isso que os professores da doutrina da fé e da salvação são ‘escolásticos’” (IBIDEM, 2000b, p.112).*

58 “*O ens tem valor aequiuoce ou uniuoce ou precisamente analogice? [...]O único que procurou a solução, Mestre Eckhart, diz: Deus de modo algum ‘é’. porque ‘ser’ é um predicado finito e não pode ser dito de Deus*” (HEIDEGGER, 2007,-)

59 A teologia apofática não possui uma dogma separado. Ela adota a mesma doutrina ou dogma eclesiástico.

60 Mesmo que tenham havido tensão e, em alguns momentos, acusação de heresia e perseguição.

uma parcela da especulação filosófica não dogmática do medievo, para designar a natureza do Deus cristão: “o Deus da fé cristã, embora criador e conservador do mundo, é absolutamente diverso e está absolutamente separado desse mesmo mundo; mas ele é o ente em sentido excelso, o *summum ens*; entes são porém também as criaturas, infinitamente diversas dele, o *ens finitum*” (IBIDEM, 2007, -). Além destas palavras representarem apenas a ideia da equivocidade divina, não a filosofia medieval, tampouco o dogma eclesiástico, que diz que o logos divino está unido ao Cristo encarnado no tempo, Heidegger volta, paradoxalmente, a fazer da “fé cristã” uma filosofia, e uma filosofia voltada para a questão do ser, ao definir o Deus da “fé cristã” como “*summum ens*” (IBIDEM, 2007, -). Vejamos agora outra afirmação heideggeriana: “Como podem o *ens infinitum* e *ens finitum*, ambos serem chamados de *ens*, ambos estarem contidos no mesmo conceito ‘ser’? O *ens* tem valor *aequiuoce* ou *uniuoce* ou precisamente *analogice*? Foi possível safar-se da dificuldade lançando mão à analogia, o que não é uma solução mas uma fórmula” (IBIDEM, 2007,-). Aqui temos outro paradoxo. Se Heidegger reconhece que, para os pensadores individuais do medievo, o *ens* pode ter valor *aequiuoce*, *uniuoce* ou *analogice*, então ele não podia simplesmente afirmar que o Deus cristão é “absolutamente diverso e está absolutamente separado desse mesmo mundo”, como se a noção de equivocidade divina fosse um dogma eclesiástico, isto é, valesse para todos os cristãos e filósofos cristãos medievais. Além disso, ao sugerir que o Deus da “fé cristã” é *summum ens*, confundindo teologia e filosofia, ele erroneamente acusa as teses sobre a equivocidade, a univocidade e a analogia do ser de serem uma consequência do problema da categorização do Deus dos cristãos como ser (*ens infinitum*, *summum ens*), o que implica que a existência da divindade mesma precisava ser salva pela argumentação filosófica. Nisso ele falha em esclarecer o fato de que a linguagem filosófica sobre o “ser”, no medievo, não possuía a palavra final, e que nem mesmo o conceito de “ser” era necessário para a fé.

Finalmente, lidemos com a seguinte arbitrariedade heideggeriana. Se a história da filosofia está errada sobre o ser, por confundi-lo com o ente, e se a filosofia medieval não apresenta esse erro, partindo do princípio de que “a doutrina cristã não quer transmitir conhecimento sobre o ser”, por que desmerecê-la? Heidegger a descreve assim: “uma ‘filosofia cristã’ é uma contradição ainda maior do que a ideia de um círculo quadrado [...] Mesmo que se diga que a verdade é ensinada em ambos os casos, o que se entende por verdade é totalmente diferente” (IBIDEM, 2000b, p.112). E sobre o uso que os medievais fizeram dos antigos, ele é enfático: “o fato de os teólogos medievais terem estudado Platão e Aristóteles à sua maneira, ou seja, mudando seu significado, é equivalente ao uso que Karl Marx fez da metafísica de Hegel para sua visão política do mundo” (IBIDEM, 2000b, p.112). Afinal, a filosofia medieval quer solucionar o problema do ser ou não? Se não, o correto a se fazer, ao invés de desmerecê-la, seria apresentá-la como desprovida de um erro que foi compartilhado pelos antigos e pelos modernos: o erro da identificação entre ser e ente.

#### 4.2 Fora verdade da científica? Heidegger e os pensamentos alternativos

Passemos agora para a apresentação heideggeriana dos filósofos antigos. Heidegger sustenta que “*não havia nenhuma metafísica antes de Sócrates*” (IBIDEM, 2000, p.104). Com isso, ele quer marcar uma ruptura entre o mundo pré-filosófico e o mundo posterior à filosofia socrática, no sentido de que, porquanto a filosofia pós-socrática, a metafísica e a teologia estão conectadas, o mundo do mito seguiu um outro caminho. A volta a esse caminho deveria passar pela superação da metafísica e pela crítica à religião.

É verdade, entretanto, que Heidegger não aceita a interpretação de Aristóteles segundo a qual o estagirita teria defendido a teoria da correspondência entre intelecto e objeto. Ele aproxima o conceito aristotélico de verdade do seu, ao observar que “*Aristóteles nunca defendeu a tese de que o ‘lugar’ originário da verdade é o juízo. Ele diz, ao contrário, que o λόγος é o modo-de-ser do Dasein, que pode descobrir ao encobrir*” (IBIDEM, 2012b, pp. 623-625). Dito isso<sup>61</sup>, Heidegger prossegue, “*a tese de que o ‘lugar’ genuíno da verdade é o juízo [...] apela sem justificativa para Aristóteles*” (IBIDEM, 2012b, p. 625). Ainda segundo a interpretação heideggeriana<sup>62</sup>, “*a doutrina de Aristóteles não conhece uma causa chamada eficiente e nem uma palavra grega que lhe corresponda*” (IBIDEM, 2012, p.15). Mas essas considerações não fizeram de Heidegger um aristotélico, isto é, o Aristóteles heideggeriano ainda não é plenamente aceito por Heidegger. Segundo Rubenich, “*a partir da análise desenvolvida por Aristóteles dos cinco modos em que o Dasein diz a verdade com vistas ao ser [a τέχνη, a φρόνησις, a ἐπιστήμη, a σοφία e a νοῦς], o que se tem é que para Heidegger [...], diferente de Aristóteles, é a φρόνησις o principal destes modos*” (RUBENICH, 2009, p.41).

Para além da questão sobre a mudança final da crítica heideggeriana à concepção platônica sobre a verdade ou não, o fato é que, a despeito das descontinuidades entre o jovem Heidegger e o Heidegger tardio, o nosso autor não se reconciliou com a história da filosofia e foi acrescentando um discurso não acadêmico, favorável à poesia e ao mito aos seus escritos. Fazendo isso, ele cometeu algumas arbitrariedades. A sua linguagem idiossincrática, supostamente liberta das amarras do academicismo, se prendeu a certos pressupostos paradigmáticos. Além do conceito de ser-para-a-morte, Heidegger fala do “‘outro mundo’ e de sua possibilidade”<sup>63</sup>

61 “*Essa dupla possibilidade é o que há de distintivo no ser-verdadeiro do λόγος, ele é o comportamento que também pode encobrir. E porque Aristóteles nunca afirmou a referida tese [sobre o juízo], ele também nunca esteve na condição de ‘estender’ o conceito-de-verdade do λόγος ao puro νοεῖν*” (IBIDEM, 2012b, p. 625).

62 “*A causa efficiens, uma das quatro causas, determina de maneira decisiva toda causalidade. E isso a tal ponto que já não se conta mais a causa finalis entre as causas. A finalidade não pertence à causalidade*” (IBIDEM, 2012, pp. 14-15).

63 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo- Parte II*. Trad. br. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Editora Vozes, Universidade São Francisco, Petrópolis, 2005, p. 29.

e “[d]este mundo”<sup>64</sup>. Mas a ideia de que o homem é ser-para-a-morte é um pressuposto arbitrário, conforme Emil Cioran. Aprofundando-se no niilismo mais do que Nietzsche e Heidegger, Cioran sustenta a impossibilidade da morte<sup>65</sup>. O homem não é um ser-para-a-morte. Como, segundo Cioran, a existência não pode ser aniquilada, apenas o seu o nível alterado, e o “outro mundo” e o “este mundo” são a mesma coisa<sup>66</sup>, postular dois mundos diferentes (através das noções de “outro mundo” e “este mundo”) seria um erro dualista<sup>67</sup>.

Além disso, apesar da aproximação que alguns intérpretes de Heidegger fizeram entre o seu pensamento, o misticismo<sup>68</sup> e a filosofia oriental<sup>69</sup>, o nosso autor tratou questões importantes, no estudo dos filósofos antigos, como se fossem questões dignas de menor atenção. A interpretação de Platão, segundo a qual ele não apenas possuiu doutrinas esotéricas como também esteve conectado ao esoterismo pitagórico - e, como tal, ao mundo pré-grego -, não merecia maiores considerações de alguém não preso a preconceitos ocidentais academicistas? Ora, um Platão esotérico pode não ser um Platão pós-mitológico, isto é, que rompe com os “deuses”<sup>70</sup>. E quanto a Parmênides? Heidegger reconhece que “a *‘Αλήθεια* é [para Parmênides] uma deusa. É escutando o seu dizer que Parmênides diz o seu pensamento” (IBIDEM, 2012, p. 219). Esse reconhecimento não é um pormenor. Entender o sentido dessa informação pode mudar toda a sua teoria sobre o nascimento da filosofia, uma vez que há aí uma continuidade entre filosofia e mito. Acontece que Heidegger se contenta em deixar a questão da deusa “impensada”<sup>71</sup> e nega-se a ir além da conclusão de que Parmênides “*não diz em que consiste a essência da ἀλήθεια*” (IBIDEM, 2012, p. 219).

Peter Kingsley, autor não muito dado ao mainstream acadêmico, sugere que “*identificação do filósofo com o mago constitui uma das chaves mais importantes para uma interpretação das ideias empedocleanas em particular e do primeiro pitagorismo em geral*” (KINGSLEY, 2008, p.

64 Ibidem, p. 29.

65 E rejeita o problema do suicídio, apresentado Albert Camus em *O Mito de Sísifo*.

66 Ver BRANCO, Daniel. *Emil Cioran: a Crítica à Ideia de Progresso Histórico*. Garimpo Editorial, São Paulo, 2016.

67 Ou, pelo menos, uma tendência ao erro dualista, se for considerada apenas a possibilidade da existência do “outro mundo”.

68 Ver essa conexão em Henry Corbin, tradutor de Heidegger para o francês.

69 “[A] *experiência [de ‘transcendência’] para Heidegger dar-se-á por meio do deixar-ser (Seinlassen/Gelassenheit) do pensamento meditativo; para Nishitani, entretanto, o acesso será por meio da vivência religiosa radical, por meio da nadaidade absoluta (sunyata)*” (MICHELAZZO apud LOPARIC, 2009, p. 120). *Para mais estudo sobre semelhanças e dessemelhanças entre Heidegger e a Escola de Kyoto, ver LOPARIC, Zeljko. A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. DWW Editorial, São Paulo, 2009.

70 Mediante o advento da “ontologia”.

71 “*Impensado permanece igualmente em que sentido de divindade ‘Αλήθεια é uma deusa*” (IBIDEM, 2012, p. 219).

451). A implicação disso com a ideia de platonismo esotérico não seria suficientemente séria<sup>72</sup>? Kingsley argumenta que Parmênides também está ligado à sabedoria pré-grega<sup>73</sup>. Ele sustenta ainda que a deusa de que fala Parmênides é Perséfone<sup>74</sup>, que Parmênides era um sacerdote<sup>75</sup> e que a poesia parmenidiana era um exemplo de poesia xamânica no ocidente<sup>76</sup>. Nonsense? Seria fácil afirmar isso em um artigo sobre um autor que segue à risca os postulados da academia moderna. Porém, tendo em vista a postura de Heidegger (principalmente a final) perante a academia, a sua crítica à técnica moderna, o seu apreço pelo pré-ontológico e mitológico e a sua proximidade com a poesia, descartar teses alternativas sobre a história da filosofia (e da “ontologia”) de antemão, simplesmente porque não atendem às demandas do mainstream, seria uma contradição em estudos heideggerianos. O que existe é um vácuo, um silêncio heideggeriano diante de leituras que homens do porte de Kingsley fazem dos filósofos antigos. Levadas a sério, e estando corretas, elas poderiam ser a porta de entrada para um novo começo da filosofia. Um “recomeço” através dos mesmos autores.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise do conceito de substância, de Kant a Husserl, ajudou a fenomenologia a redimensionar o conceito de espaço e de tempo. A física da primeira metade do século XX auxiliou a fundamentar este intento. Heidegger buscou contribuir com as suas considerações sobre o tempo e o ser. Para ele, o ser-aí se manifesta no ente (que existe temporalmente) e não está espacialmente separado deste. O “agora” da esfera pública do ser-comos-outros-no-mundo é uma experiência divisiva e, como o tempo do homem acaba, ele é ser-para-a-morte. A consciência da morte angustia o homem, e a questão da angústia “nadifica”. A finitude da história não encontra um “ser eterno” mais além. Esta ideia metafísica precisa ser superada. Tal superação precisa passar pela constatação das fontes dos erros da história da filosofia. O futuro precisa do passado. Por isso a crítica heideggeriana a Platão, o seu estudo do conceito de ἀλήθεια e sua tese de que a tradição filosófica confundiu ser e ente.

72 A conexão feita entre o platonismo e o pitagorismo não é nova.

73 “Não só a descida da grande Deusa do inferno [...] senão também imagens em Parmênides de portas vigiadas, portões, traves, barras, chaves e parafusos que impedem o acesso ao inferno [...] constituem um rasgo central da mitologia cósmica babilônica” (KINGSLEY, 2008, p. 512).

74 Ver KINGSLEY, Peter. *Filosofia antigua, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica*. Traducción Alejandro Coroleu. Atalanta, España 2008; Ver KINGSLEY, Peter. *In the dark places of wisdom*. The Golden Sufi Center, USA, 1998.

75 Ibidem.

76 Ver KINGSLEY, Peter. *In the dark places of wisdom*. The Golden Sufi Center, USA, 1998.

O problema é que a exegese heideggeriana dos filósofos antigos e medievais é precedida por pressupostos do seu próprio tempo. Concomitante a sua crítica ao academicismo esteve sua aceitação das leituras “tradicionais” da filosofia pré-socrática, platônica e medieval. É verdade que Heidegger ora parece reconhecer que a filosofia medieval não quer solucionar o problema do ser ora não. A sua linguagem ambígua também não facilita a interpretação sobre a sua posição final sobre Platão, uns apoiando a ideia de que na sua fase final ele abandonou a tese de que verdade é ἀλήθεια no sentido de sentido de iluminação, outros não. Entretanto, a sua rejeição da metafísica e da ontologia “tradicionais”, afirmando a existência da confusão entre ser e ente na história da filosofia, impõe consequências negativas sobre o legado e a relevância do platonismo e da filosofia medieval no mundo contemporâneo.

Aliado ao descarte de um diálogo substancial com autores de fora do mainstream acadêmico e que fazem leituras alternativas da filosofia pré-socrática, do platonismo e da filosofia medieval, está o questionamento das teses mesmas de Heidegger. O nosso autor estudou o niilismo nietzschiano, mas não percebeu que o niilismo pode ir mais além. A ideia da morte, aceita por Heidegger, não é óbvia para um niilista como Cioran. Aqui, somado ao problema da exegese do passado está o problema da construção de uma filosofia futura. O homem é mesmo ser-para-a-morte? Ou isso é uma arbitrariedade pós-metafísica?

Com essas críticas, esse artigo quer fomentar o diálogo entre Heidegger e os pensadores contemporâneos que, embora concordem que não deve-se confundir ser e ente, não enxergam tal confusão nos pré-socráticos, em Platão e nos medievais. Filósofo não tradicional, se assim podemos chamá-lo, Heidegger pode abrir hoje um novo caminho. Esperamos que a abertura heideggeriana a uma linguagem “poética” e não tecnicista auxilie a dar voz a autores outrora legados ao ostracismo pelas universidades contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

- BATISTA, João. *Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger*. “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – janeiro a dezembro, 2007.
- DEBATIN, Gabriel. *Αλήθεια como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e consequente crítica*. Synesis, v. 10, n. 1, p. 59-74, ago., Petrópolis, 2018.
- HARTMANN, Nicolai. *Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conhecimento - Tomo II*. Traducción J. de Rovira Armengol. Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción Helena Cortés y Arturo Ieyt. Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938): Reflexiones II-VI*. Traducción Alberto Ciria. Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. br. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Vozes- Editora Universitária São Francisco, Petrópolis, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad. br. Enio Paulo Giachini. Vozes, Petrópolis, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant e o problema da metafísica*. Trad. br. Alexandre Franco de Sá e

- Marco Antônio Casanova. Via Verita, Rio de Janeiro, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles: 1 -3: sobre a essência e a realidade da força*. Trad. br. Enio Paulo Giachini. Vozes, Petrópolis, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad. br. Marco Antonio Casa Nova. Relume Dumar, Rio de Janeiro, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche - Tomo 1*. Traducción Juan Luis Verma. Ediciones Destino, Barcelona, 2000a.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche - Tomo 2*. Traducción Juan Luis Verma. Ediciones Destino, Barcelona, 2000b.
- HEIDEGGER, Martin. *O Conceito de tempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Fim do Século, Lisboa, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. br. Renato Kirchner. Vozes, Petrópolis, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Platão: o Sofista*. Trad. br. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. br. Fausto Castilho. Vozes, Petrópolis, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Reflexiones VII-XI: Cuadernos negros (1938-1939)*. Traducción Alberto Ciria. Editorial Trotta, Madrid, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da linguagem: A metafísica da linguagem e a vigência da palavra A respeito do tratado de Herder "Sobre a origem da linguagem"*. Trad. br. Enio Paulo Ciachini. Vozes, Petrópolis, 2015
- KINGSLEY, Peter. *Filosofia antiga, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica*. Traducción Alejandro Coroleu. Atalanta, España 2008.
- KINGSLEY, Peter. *In the dark places of wisdom*. The Golden Sufi Center, USA, 1998.
- LOPARIC, Zeljko. *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. DWW Editorial, São Paulo, 2009.
- MACANN, Christopher. *Martin Heidegger: critical assessments*. Translated by Christopher Macann. Routledge, USA, 1992.
- MARQUES, Jordino. *O método fenomenológico em Husserl e Heidegger: diferenças e aproximações*. Filósofos – V.2(1)41-53, jan/jun, 1997.
- NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Trad. br. Soraya Guimarães Hoepfner. 7Letras, Rio de Janeiro, 2016.
- PATOCKA, Jan. *Plato and Europe*. Translated by Petr Lom. Stanford University Press, USA, 2002.
- PUNTEL, Lorenz. *Estructura y Ser: Un marco teórico para una filosofía sistemática*. Traducción Eduardo Sinott. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.
- RUBENICH, Alexandre. *O sentido originário da Verdade: Heidegger com Aristóteles*. Controvérsia - Vol. 5 (1): 32-41, jan-abr, Rio Grande do Sul, 2009.
- SOUZA, João. *O conceito de Geviert (Quadratura) como centro da Kehre heideggeriana: a verdade do Ser e a Quadratura em Heidegger*. Dissertação de mestrado - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia, Belo Horizonte, 2020.
- TADDEI, Paulo. *A questão fundamental da crítica de Tugendhat a Heidegger: falsidade, descerramento e a transição semântica de 'verdade'*. Veritas, v. 65, n. 1, p. 1-18, jan.-mar., Porto Alegre, 2020.
- ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Trad. br. Maria Beatriz de Medina. Boitempo, São Paulo, 2008.