



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RHAISSA SANTOS DE SOUZA**

**A VERDADE NA OBRA DE ARTE COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

**RECIFE  
2023**

**RHAISSA SANTOS DE SOUZA**

**A VERDADE NA OBRA DE ARTE COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Orientador (a): Sandro Márcio Moura de Sena

RECIFE

2023

Catálogo na Fonte  
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

S729v Souza, Rhaissa Santos de.  
A verdade na obra de arte como superação da metafísica / Rhaissa Santos de Souza. – 2023.  
89 f. : 30 cm.

Orientador : Sandro Márcio Moura de Sena.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Obra de arte. 4. Verdade. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Sena, Sandro Márcio Moura de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2024-064)

RHAISSA SANTOS DE SOUZA

**A VERDADE NA OBRA DE ARTE COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Aprovado em: 28/06/2023.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira, (Examinadora Externa)  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Sandro Sena, pela inestimável orientação desta pesquisa, demonstrando a magnitude do seu saber e de sua reflexão acerca do legado heideggeriano.

Ao professor Dr. Roberto Markenson, por haver me iniciado no amor pela filosofia.

À professora Dra. Martha Perrusi, por haver me introduzido no mundo da pesquisa por meio da iniciação científica, instigando-me a relacionar arte e filosofia.

Ao professor Dr. Gilfranco Lucena, pelas importantes críticas feitas durante a qualificação.

Aos professores que realizaram o processo de qualificação e integrarão a banca de defesa, por haverem disponibilizado tempo e energia para analisar e criticar este trabalho.

À equipe da Coordenação da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade, pela valorosa presteza no suporte durante o curso.

À minha família e aos meus amigos, que compreenderam minha ausência.

Aos meus cachorros Hades e Perséfone, cuja alegria me deu ainda mais forças para superar os desafios.

Ao meu parceiro Gustavo Motta, pelo apoio amoroso e incondicional durante cada minuto dessa jornada.

## RESUMO

Desde *Ser e Tempo*, de 1927, Martin Heidegger mostrou que a motivação de suas investigações é a busca pelo sentido do ser, questão essa que, segundo ele, foi posta de lado pelo pensamento tradicional que se dirigiu apenas ao ser dos entes, indagando o que eles são, mas sem perguntar o que é ser. Em 1936, já após a “viragem”, o pensador realizou uma série de conferências que foram reunidas no texto *A origem da obra de arte*, escrito em 1936, no qual ele apresenta indicações para um possível conceito de obra de arte e como a verdade nela pode ser desvelada. Por meio da revisão bibliográfica das obras heideggerianas e com o apoio de textos de comentadores nas línguas portuguesa, espanhola e inglesa, analisa-se, neste trabalho, o caminho percorrido por Heidegger para poder afirmar a possibilidade do acontecimento do ser em uma obra de arte a partir da noção de verdade ontológica, visando à superação da metafísica que esqueceu o ser. Serão analisadas críticas feitas a essa afirmação, especialmente a de Meyer Schapiro, e apontada a sua pouca distância da metafísica tal como compreendida por Heidegger, como apontou Derrida. Para isso, serão apresentadas as noções de verdade, de arte e de ser desenvolvidas por Heidegger desde *Ser e Tempo* até *Contribuições à Filosofia*, escrito em 1938, a fim de demonstrar que a verdade do ser como a dinâmica entre ocultamento e desvelamento corresponde à relação mundo-terra apresentada em *A origem da obra de arte* - o que poderá ser vislumbrado através de passos fenomenológicos indicados pelo pensador.

**PALAVRAS-CHAVE:** metafísica; obra de arte; verdade; Heidegger.

## ABSTRACT

Since *Being and Time*, 1927, Martin Heidegger showed that the motivation of his investigations is the search for the sense of being, a question that, according to him, was put aside by the traditional thought that addressed only the being of the entities, asking what they are but without asking what being means. In 1936, after the "turn", the thinker held a series of conferences that were gathered in the text *The origin of the work of art*, 1936, in which he presents indications for a possible concept of work of art and how the truth in it can be unveiled. Through the bibliographical review of the Heideggerian works and with the support of texts of commentators in the Portuguese, Spanish and English, in this work will be analyzed the path taken by Heidegger to be able to affirm the possibility of the enowning of being in a work of art from the notion of ontological truth, aiming at overcoming the metaphysics that forgot the being. Criticism of this statement will be either analyzed, especially that of Meyer Schapiro, and pointed out its short distance from metaphysics as understood by Heidegger, as commented Derrida. For this, will be presented the notions of truth, art and being developed by Heidegger from *Being and Time*, 1927, to *Contributions to Philosophy*, 1938, to demonstrate that the truth of the being as the dynamics between concealment and unveiling corresponds to the relationship world-earth developed in *The origin of the work of art*, 1936, which can be glimpsed through phenomenological steps indicated by the thinker.

**Keywords:** metaphysics; work of art; truth; Heidegger.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>A QUESTÃO DO SER, A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E A VERDADE NO PRIMEIRO HEIDEGGER</b> .....	<b>10</b>
2.1	O ESQUECIMENTO DO SER PELA METAFÍSICA.....	10
2.2	FENOMENOLOGIA: INVESTIGANDO AS COISAS A PARTIR DELAS MESMAS.....	19
2.3	CONCEITO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE VERDADE.....	28
<b>3</b>	<b>VIRAGEM, FENOMENOLOGIA E VERDADE NO SEGUNDO HEIDEGGER</b>	<b>36</b>
3.1	INTERPRETAÇÕES DA VIRAGEM NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO	36
3.2	O LUGAR DA FENOMENOLOGIA NA VIRAGEM.....	43
3.3	CONCEITO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DE VERDADE.....	48
<b>4</b>	<b>VERDADE, ARTE E SER</b> .....	<b>59</b>
4.1	<i>A ORIGEM DA OBRA DE ARTE E O CONCEITO ONTOLÓGICO DE OBRA DE ARTE</i> .....	59
4.2	CRÍTICA DE SCHAPIRO À ANÁLISE HEIDEGGERIANA DO QUADRO DE VAN GOGH EM <i>A ORIGEM DA OBRA DE ARTE</i> .....	71
4.3	VERDADE NA OBRA DE ARTE COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA.....	79
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>84</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>86</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Arte é sempre um assunto que desperta interesse, mesmo que não se saiba especificamente por qual motivo: pela sensação que ela causa a quem se posta diante de uma obra, pela admiração a quem a cria, pela reflexão que ela provoca ou pela ausência de resposta à pergunta sobre a sua serventia.

Embora todas as respostas não estejam definitivamente elaboradas, a arte mostra-se indispensável – e isso se revelou à atual geração muito fortemente no contexto recente da pandemia, em que todos, de alguma forma, nela se refugiaram ao ter de lidar com os mais variados sentimentos e reflexões outrora soterrados no cotidiano.

Mas, como em cada época a humanidade é submetida a desafios e a deslumbramentos, a reflexão sobre a arte é antiga e, no transcurso do tempo, tentou responder das mais variadas formas aos questionamentos supracitados.

Nesta pesquisa, o objetivo principal é demonstrar se é possível ver a verdade em uma obra de arte como defendeu Martin Heidegger em *A origem da obra de arte* (2005), texto publicado na metade do século passado, mas resultante de conferência proferidas por ele em 1936.

Esse questionamento foi provocado pela leitura de *Heidegger's Philosophy of Art* (2001, p. 121-122) de Julian Young, ao haver apontado a relação próxima ou a grande admiração que o pensador tinha com as obras que foram por ele analisadas, gerando a pergunta sobre se ele conseguiu ver o acontecer da verdade na arte apenas devido às suas preferências ou se ele indicou caminhos para que todos também pudessem vislumbrá-la.

Para responder a essa inquietação, é necessário saber o que significa verdade, arte e ser, além da relação entre eles no contexto da conferência referida – acrescentando-se o ser por haver ele sido tema de investigação por Heidegger durante toda a longa trajetória do seu pensamento, estando intimamente relacionado com a verdade desde a Antiguidade, como ele afirmou em *Ser e Tempo* (2015a).

Mas o pensamento desenvolvido desde Aristóteles e Platão até o momento tratou de investigar o ser do ente como tal, que Heidegger denomina de metafísica, sem antes colocar a pergunta sobre o que significa o ser, sobre o sentido do ser. É

preciso, segundo ele, superar a metafísica para que se possa efetivamente realizar uma ontologia, e ele a propõe em *Ser e Tempo* (2015a).

Por isso que o trabalho precisa iniciar destrinchando o que significa o esquecimento do ser pela metafísica, além de situar a elaboração de *Ser e Tempo* (2015a) no contexto da busca por uma ontologia fundamental que, propõe Heidegger, seja iniciada a partir da investigação do ser do ente que pergunta pelo ser, o ser que nós mesmos somos, o ser-aí.

Nesse contexto, será analisado como se dá a verdade e como ela se relaciona com o ser do ser-aí, apontando a contribuição da fenomenologia hermenêutica para tal fim, indicando o pensador se tratar de uma verdade como desocultamento e não como concordância entre um enunciado e um ente desenvolvida pela metafísica.

Em seguida, devido à viragem do seu pensamento, e por ser nessa conjuntura que o texto *A origem da obra de arte* (2005) foi escrito, a investigação sobre o sentido do ser e da sua verdade dar-se-á não mais a partir do ser de um ente, mas a partir do próprio ser, que se desvelará ao ser-aí no modo do acontecimento, desenvolvendo a noção de verdade agora considerando uma relação intrínseca e necessária entre o ocultar-se e o desvelar-se, entre o nada e o ente, continuando a fenomenologia, ainda que não mais explicitamente mencionada, sendo importante para se vislumbrar essa dinâmica do ser.

Finalmente, será demonstrado como essa dinâmica pode acontecer em uma obra de arte a partir de *A origem da obra de arte* (2005) e quais os passos fenomenológicos que Heidegger indica para que todos possam ver o acontecer do ser na arte, para que faça sentido a sua afirmação sobre ser a essência ontológica da arte o por-se-em-obra da verdade, considerando-se as principais críticas e como Heidegger visou, com essa abordagem, superar a metafísica.

## 2 A QUESTÃO DO SER, A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E A VERDADE NO PRIMEIRO HEIDEGGER

### 2.1 O ESQUECIMENTO DO SER PELA METAFÍSICA

A pergunta que Heidegger entendeu como essencial para se pensar sobre ciência, psicologia, história, antropologia e sobre o próprio pensar sempre foi sobre o sentido de ser, ainda que sob diferentes aspectos no decorrer da sua extensa jornada. Segundo ele, é preciso colocar novamente essa questão por não ser possível ignorá-la ao tentar definir e explicar o que são as coisas, os entes, tudo o que há. Se dizemos que o que estamos utilizando para escrever um texto por meio de percussão de teclas com letras do alfabeto nelas escritas é um teclado, é indispensável para a precisão do seu conceito, do dizer o que ele é, saber o que significa ser.

De acordo com o pensador, toda a filosofia que o antecedeu tratou do ser dos entes, da entidade dos entes, mas pôs de lado a questão sobre o ser em si mesmo, como se já se soubesse o que significava ser. Contudo, ao nos perguntarmos sobre o que significa ser, não conseguimos facilmente descrevê-lo, havendo bastado para toda a história da filosofia ocidental, de acordo com Heidegger, o dizer o ser das coisas sem se conseguir precisar o que ser significa.

Com isso, ele abre sua obra seminal, *Ser e Tempo* (2015a), publicada pela primeira vez em 1927, pondo essa questão. Mencionando sempre a ciência em suas análises, por ser ela considerada como o único lugar da verdade, o único dizer sobre o ser dos entes, apenas com a sua reflexão é possível vislumbrar as condições de possibilidade de saber o ser dos entes que funda as ciências e os demais saberes.

O esquecimento do ser é uma acusação que Heidegger faz à tradição filosófica que ele, então, denomina de metafísica. Na preleção de 1935, *Introdução à metafísica* (1987), ele explica que a origem grega desse nome vem de *meta ta physica*.

*Physica* vem de *physis*, que remete ao que sai ou brota de si mesmo, vem de crescer, fazer crescer, um desabrochar que se abre e se conserva, é o surgir, não devendo ser confundida com natureza, mas considerada ente como tal em sua totalidade, opondo-se à *techné*, que, por sua vez, não significa técnica nem arte, mas um saber; *meta*, o que está além desse ente. Assim ele escreve:

Quando se investiga a *physis*, i. é, quando se investiga o que seja o ente como tal, então tá physei onta, dão antes de mais nada o ponto de apoio. Mas de tal sorte que a investigação não se deve ater nesse ou naquele domínio da natureza, sejam corpos sem vida, plantas ou animais. Deve ultrapassar por sobre eles todos além de ta *physica*. Em grego “por sobre alguma coisa”, “para além de” se exprime pela preposição *meta*. A investigação filosófica do ente como tal é assim *meta ta physica*. Investiga algo que está além do ente. É meta-física (Heidegger, 1987, p. 47).

Conforme o autor, a investigação que ultrapassa essas determinações é a metafísica, que busca o que está além do ente para analisá-lo como tal em relação a tudo o que há. Como esse assunto foi o centro de toda a filosofia, Heidegger o denomina de metafísica. Nessa interpretação tradicional, a questão do ser se identificou com a investigação do ser do ente; mas, a partir de *Ser e Tempo (2015a)*, pretendeu o pensador investigar o sentido do ser em si mesmo: “pois a ‘questão do Ser’, na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, *não* INVESTIGA tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido” (Heidegger, 1987, p. 48).

A metafísica teve duas tarefas: uma foi conhecer o ente enquanto ente, o modo de ser do ente, a entidade dos entes; a outra foi conhecer a totalidade dos entes a partir de uma causa comum, o princípio primeiro do ser, a *arché* ou *theos*, perguntando, assim, pelo seu fundamento incondicionado e imutável, como explica Pires:

Mas em que, mais especificamente, as duas definições se aproximam? Ao observá-las atentamente, percebe-se que a metafísica se presta a duas tarefas. A primeira, é conhecer os entes enquanto entes, o que equivale a dizer que a metafísica quer conhecer a essência de cada um deles. A segunda tarefa se relaciona com a totalidade dos entes. Esta totalidade de entes pode ser conhecida a partir de uma causa comum, ou seja, há a tentativa de se apreender o princípio primeiro do ser. Na filosofia grega este termo aparece como *arché* ou *theos* (Pires, 2009, p. 193).

Fragozo (2006, p. 63-64) relembra que os gregos teriam sido os primeiros a travarem um combate para arrancar o ser dos entes, para pensar o ente como ente, recolhido no ser – discernindo, assim, o ser do não-ser e da aparência, buscando pensar aquilo em que acontece a presença das coisas, sendo esse “aquilo” não uma coisa, mas o ser dessa coisa. Portanto, ser e ente não se confundem.

Contudo, essa diferença ontológica foi esquecida pela filosofia desde Platão e Aristóteles, que passou a pensar o ser das coisas como um ente fundamental, tornando a questão do ser uma questão do ente enquanto ente, buscando o modo

de ser dos entes no próprio plano dos entes; falando da presença, da permanência, da substância do que se dá, pensando a essência do ente como permanente e se esquecendo do ser.

Com isso, a metafísica elevou o ser à indiferença do maximamente universal, consistindo no não questionamento da verdade do ser como fundamento; essa ocultação, Heidegger entende por fundamental, porque assim se torna impulso desconhecido para colocar a questão:

Não obstante, se pensarmos “a questão do Ser” no sentido da questão sobre o Ser, como tal, será então claro para todo aquele que a pensar também, que à metafísica o Ser, *COMO TAL*, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido mas constante da investigação metafísica (Heidegger, 1987, p. 49).

Isso fica mais claro em *Introdução à Filosofia* (2008a), curso ministrado um ano após a publicação de *Ser e Tempo*. Nele, Heidegger explica que a apreensão temática do ser e a concepção do próprio ser é a ontologia, que não deve ser confundida com o conhecimento do ente, que é o conhecimento ôntico, tal como as ciências. Posto isso, ele relaciona a pergunta pelo ser com as ciências, afirmando que “a verdade ôntica e positiva da ciência só é possível no e por meio do projeto de constituição ontológica” (Heidegger, 2008a, p. 218).

Em outras palavras, a investigação do ser dos entes, ôntica, só existe porque se baseou em uma compreensão prévia do que significa ser – compreensão essa, entretanto, que nada tem a ver com sua apreensão ou sua definição precisa, mas sim com uma noção indicativa de ser para se poder iniciar a pesquisa sobre ele.

Mas se a verdade dos entes só é possível com base na verdade ontológica, pode-se constatar, com o autor, que as ciências sempre estiveram lastreadas em nebulosidade, não havendo, portanto, um falar em ciência como única fonte da verdade, mas tão somente como ser dos entes sobre os quais se debruça sem definição sobre o que seja o ser – definição essa de incumbência do pensamento.

No texto *A Superação da metafísica* (Heidegger, 2012a), de 1950, o pensador aponta como a teoria se desenvolveu no Ocidente, destacando os filósofos que contribuíram com seus modos de pensar o ser dos entes, centralizando o papel do ser humano nesse processo.

Relacionando a metafísica com a natureza humana, Heidegger já inicia mencionando a ideia aristotélica, na qual a metafísica representa o homem como o ente dotado de capacidades cuja essência é ser animal racional.

Com Descartes, o *ego cogito* é o vigente, o inquestionável, que coloca tudo em referência a si em contraponto ao outro, sendo o próprio sujeito o primeiro objeto da representação ontológica. Aos poucos, essa configuração moderna da ontologia vai se tornando teoria do conhecimento, quando se passa a pensar o ser dos entes enquanto representação realizada pelo sujeito. Nas palavras de Heidegger:

Em que medida isso surge da metafísica moderna? À medida que se pensa a entidade dos entes enquanto vigência para a representação asseguradora. Entidade é agora objetividade. A questão da objetividade, da possibilidade de oposição (a saber, do re-presentar que assegura e calcula) é a questão da possibilidade de conhecer (Heidegger, 2012, p. 64).

Explicita Mees (2016) que, em Kant, é através da sensibilidade que os objetos nos são dados na forma de intuições puras, que são o espaço e o tempo. Quem pensa os objetos da intuição e fornece seus conceitos é o entendimento e quem concede as regras para apreender conceitualmente os objetos é a razão. Logo, o conhecimento humano é sempre sensível, finito e se refere apenas aos fenômenos, nunca às coisas em si.

Isto porque é através da intuição (*Anschauung, intuitus*) que nos relacionamos imediatamente com os objetos, na medida em que eles são dados à nossa capacidade de sermos afeiçoados por eles, ou seja, à nossa sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Assim, é por meio da sensibilidade que os objetos nos são dados na forma de intuições, mas quem pensa os objetos da intuição e forma os conceitos deles é o entendimento, e quem fornece as regras à apreensão conceitual dos objetos é a razão. O conhecimento perfaz um caminho: “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão” (KANT, 2001, B 355). No início deste caminho está a intuição dos objetos, mas para Kant o homem somente possui uma intuição derivada (*intuitus derivativus*) dos objetos, e não uma intuição originária (*intuitus originarius*) que só compete ao Ser supremo (Mees, 2016, p. 14).

Segundo Heidegger, a partir de Kant, então, o ser dos entes se torna objeto da percepção e da consciência, empurrando o saber e o conhecer para o primeiro plano, tornando-se a teoria do conhecimento metafísica e ontológica fundadas sobre a verdade garantida como certeza pela representação – o que, segundo o pensador,

não passa de uma “metafísica do objeto, ou seja, dos entes enquanto objetos, objetos para um sujeito” (Heidegger, 2012a, p. 65).

O acabamento da metafísica, isso é, seus últimos contornos, se inicia para o pensador com a reflexão de Hegel sobre o saber absoluto enquanto vontade do espírito, uma vez que foi a única a determinar a realidade como domínio do ser dos entes no sentido da certeza; e, desde a morte de Hegel, para o nosso autor, tudo se reduziu a apenas realizar o movimento contrário, sendo esse o motivo de se falar apenas no início do acabamento. Nas suas palavras:

O acabamento da metafísica tem início com a metafísica hegeliana do saber absoluto enquanto vontade do espírito. Por que essa metafísica é somente o início do acabamento e não o próprio acabamento? A certeza incondicional não chegou a essa metafísica de forma absoluta? Será que aqui ainda existe uma possibilidade de ultrapassagem? Certamente que não. A possibilidade, porém, de passar incondicionalmente para dentro de si mesmo enquanto vontade de viver ainda não acabou. [...] Por isso a metafísica ainda não se acabou com a metafísica absoluta do espírito. [...] Os movimentos contrários a essa metafísica a ela pertencem. Desde a morte de Hegel (1831), tudo se reduz apenas a movimento contrário, não somente na Alemanha mas também em toda a Europa (Heidegger, 2012a, p. 65-66).

Pires (2009) explica bem essa afirmação de Heidegger ao dizer que Hegel é o acabamento, porque nele a metafísica realiza completamente o seu intento, que é o domínio sobre a totalidade dos entes a partir do desenvolvimento da consciência que conduz ao absoluto. Isso porque Descartes trouxe, com o *cogito*, a fundamentação da certeza. Hegel, a seu turno, liberta o ser humano ainda mais da dependência dos objetos através da noção de Espírito absoluto, que consiste naquele que está presente em e para si mesmo e que possui a certeza do saber incondicionado de si. Se esse absoluto já está em nós, apenas resta à consciência explicitá-lo e não mais apreendê-lo. Assim, ele escreve:

Neste processo de libertação do ser humano, Hegel desempenha papel fundamental. Com ele, a consciência se absolve da dependência dos objetos. A Fenomenologia do espírito nada mais é do que o desenvolvimento deste absolver-se, isto é, do desligar-se dos objetos. Este é um dos motivos pelos quais Hegel é considerado um dos pontos altos da metafísica. Ele realiza plenamente, pelo que vimos até aqui, o ideal moderno de liberação do homem para si mesmo e o projeto metafísico de domínio sobre os entes. Para Heidegger, é como se houvesse certo desenvolvimento desta certeza da subjetividade. Ela culminará com Hegel, quando o Espírito é o absoluto. Espírito é entendido como aquilo-que-está-presente. Mas somente isso não é suficiente. O-que-está-presente em e

para si mesmo possui a certeza do saber incondicionado de si. “O conhecer efectivo do ente enquanto ente é agora o conhecer absoluto do absoluto na sua absolutidade” (2002:156). Para Hegel, o absoluto já está em nós (Pires, 2009, p. 187).

Com isso, Heidegger entende que Espírito Absoluto é um outro nome para Deus, o fundamento dos entes, como mencionado nas primeiras linhas, e que, por isso, Hegel é a culminância da metafísica, por maximizar a investigação no ser dos entes e não no ser, não havendo considerado a diferença ontológica.

Segundo o pensador,

a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se sem que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes como a dobra de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade (Heidegger, 2012a, p. 67).

E quanto a Nietzsche? Mees (2016, p. 15) esclarece que esse filósofo entende que os limites do conhecer, da sensibilidade e da inteligibilidade pensados por Kant não estão em um juízo racional, mas na crença de que algo seja de uma tal maneira. Isso porque, desde Sócrates e Platão, a filosofia esqueceu que é o próprio humano que crê nos juízos da razão, sendo a vontade de poder, na realidade, aquilo que estabelece as crenças fundamentais.

Esse desprezo pelo pensamento em nome da vida é feito, segundo Heidegger, por Nietzsche quando ele pensa a vontade de ser dos entes como vontade de poder, sem haver notado como é essencial para a vida garantir a consistência da representação, da intensificação e da elevação. Ademais, ele atribui a Nietzsche também um modo de pensar moderno, a partir da ideia de gênio, e um modo de pensar técnico, a partir da noção de desempenho e eficácia, sendo a arte e a verdade nietzschianas tão somente circunscrições da técnica visando a um desempenho capaz de oferecer a ação de criar um estímulo, servindo à vontade de poder. Nos seus termos:

Por que a metafísica de Nietzsche desprezou o pensamento em nome da “vida”? Por não ter percebido, segundo a doutrina de Nietzsche, como é essencial para a “vida” tanto assegurar a consciência da re-representação e planificação (apoderadoras) quanto a “intensificação” e a elevação. [...] Pertence assim à vontade de poder o predomínio incondicional da razão calculadora e não a poeira e o caos de uma turva convulsão vital. [...] Por fim, também a paixão que Nietzsche nutria pelos criadores trai sua

proveniência. Trai que ele pensa modernamente a partir de uma ideia de gênio, do genial, também, tecnicamente a partir da noção de desempenho e eficácia. No conceito de vontade de poder, ambos os “valores” constitutivos (a verdade e a arte) não passam de circunscrições da “técnica”, no sentido de disponibilização planejadora e calculadora para um desempenho capaz de trazer para a ação de criar da “criatividade” [...] Tudo isso serve à vontade de poder (Heidegger, 2012a, p. 70-71).

Com Nietzsche, portanto, a metafísica acaba por haver percorrido todas as possibilidades que lhe foram designadas, de modo que, com o seu fim, o pensamento ultrapassará para um novo começo. Isso porque

a essência da vontade de poder apenas se deixa conceber a partir a partir da vontade de querer. Esta, no entanto, apenas se deixa experienciar se a metafísica já tiver passado para a ultrapassagem (Heidegger, 2012a, p. 71).

A partir dessa breve análise dos principais expoentes da filosofia ocidental feita por Heidegger, é possível ver o seu intento de justificar a afirmação primeira de que a filosofia, desde Platão e Aristóteles, pensou a respeito do ser dos entes, da sua essência, da entidade, mas sem haver elaborado previamente o que significava ser. Cada filósofo, em toda a sua magnitude que deve ser reconhecida, contribuiu para a reflexão acerca do ente enquanto tal, dizendo o que ele é, o seu *quid*, e passando ao largo sobre o ser, como se já soubesse o seu sentido.

Por isso que Heidegger reconhece a necessidade de pensar o ser: por entender que essa é a base para se poder afirmar o que um ente é, declarar a sua *quididade*, como tem feito a ciência, por exemplo. Mas, para isso, é preciso olhar para toda a tradição que antecedeu a sua reflexão, constatar o esquecimento do ser por ela e construir uma forma de pensar diferente das que foram adotadas para pensar o ser dos entes – uma abordagem própria para refletir sobre o ser em si mesmo. Em *Ser e Tempo* (2015a), vemos esse raciocínio:

É portanto a partir do sentido do ser mais próprio que caracteriza o próprio questionar como questionamento histórico que a elaboração da questão do ser deve encontrar a orientação para indagar acerca de sua própria história, isto é, de determinar-se por fatos históricos. Pois somente apropriando-se positivamente do passado é que ela pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento (Heidegger, 2015a, p. 59).

Stein (2004) explica bem essa meditação heideggeriana quando afirma que ela visa à destruição da metafísica, primeiramente compreendendo-a como

esquecimento do ser e, em seguida, tentando construir todo um inédito arcabouço conceitual apto a responder o que o ser é, em si mesmo, para, então, poder dizer o ser dos entes.

Assim, destruição da metafísica recebe duas diferentes cargas conceituais. Uma aponta para a tarefa da construção de um aparato conceitual novo, implicando, portanto, um tipo de rejeição de muitos conceitos da tradição. A outra nos remete a um horizonte em que a metafísica é colocada no contexto de uma história que tem, de um lado, um caráter ontológico e, de outro, é produto de uma espécie de destino do esquecimento do ser (Stein, 2004, p. 84).

Essa destruição, vale ressaltar, não seria uma mera interpretação empírica da história da filosofia – como foi possível vislumbrar nas linhas anteriores, ela consistirá em um exame das condições de possibilidade de pensá-la como um todo, desconstruindo os discursos teóricos para construir um arsenal conceitual próprio para tratar o ser. Em *Ser e Tempo* (2015a), Heidegger descreve esse movimento da seguinte forma:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abalem a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas (Heidegger, 2015a, p. 60-61).

Então, ele inicia a jornada esclarecendo o que ele entende como ente, o que entende como ser e como ele analisará o seu sentido.

Primeiro, afirma que ente é tudo que falamos dessa ou daquela maneira, além de ser também o que e como nós somos; enquanto ser é o que determina o ente como ente, tendo em vista que o ente já está sempre compreendido. Porém, como o ser não é, em si mesmo, um outro ente, sua demonstração exigirá um caminho diferente do utilizado até hoje para a descoberta dos entes.

Segundo, como ser é sempre ser de um ente, o perguntado na questão do ser será o próprio ente – essa é a proposta do pensador na obra referida. Isso porque, de acordo com ele, para se questionar o sentido do ser é preciso explicitar a maneira de visualizá-lo, de compreendê-lo e de apreender o seu conceito. Como tais atitudes são constitutivas do ente que nós mesmos somos, o ser-aí – termo que será

usado neste trabalho no lugar de presença – a colocação da questão sobre o ser requer uma explicação prévia do ser-aí quanto ao seu ser. Veja-se:

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido [...] Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. [...] A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (do ser-aí) no tocante a seu ser (Heidegger, 2015a, p. 42-43).

Dessa forma, percebe-se que o impulso – ou o lastro – para a construção da ontologia fundamental proposta nessa grande obra é a análise do modo de ser do ente que pergunta pelo ser e se relaciona com o próprio ser; do ente que se compreende a partir de uma possibilidade própria de ser ou não ele mesmo, o ser-aí, cujo modo de ser é denominado por Heidegger de existência e cuja investigação ele chama de analítica existencial, denominada também de ontologia fundamental, por entender o pensador, em *Ser e Tempo* (2015a), que ela é a raiz de todas as demais ontologias.

Esclarece Marçal (2011, p. 146) que, ao afirmar que o sentido da constituição do ser-aí está no fato de que ele se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que essa constituição se compreende em seu ser, o pensador possibilita explicar o ser-aí através de sua estrutura, denominando existenciais os seus caracteres ontológicos. Com isso, ele pensa o ser não mais a partir das coisas, dos seres simplesmente dados, mas a partir do próprio ser-aí, desse ente privilegiado. Essas estruturas são trabalhadas em *Ser e Tempo* (2015a) como ser-no-mundo, ser-com, cuidado, decadência, temporalidade, ser-para-a-morte, dentre outros modos de ser do ser-aí.

Entretanto, Heidegger alerta para o fato de que a compreensão pré-ontológica que o ser-aí tem do seu ser não pode ser adequada, porque essa compreensão feita, por exemplo, na psicologia, na antropologia, na política ou na historiografia não são originariamente existenciais, porquanto são recortes, determinações específicas do ente que nós mesmos somos, sem a perquirição sobre o sentido do ser.

O acesso e a interpretação do modo de ser do ser-aí devem ser escolhidos de modo que o ser-aí possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo, em sua cotidianidade mediana, a partir da qual serão extraídas as suas estruturas essenciais determinantes.

Esse mostrar-se em si mesmo e por si mesmo, analisando e desconstruindo as concepções tradicionais que nublam a investigação do ser, remete à fenomenologia, que, apesar de inspirada na concepção de Husserl, recebe de Heidegger uma formulação diferente para acessar essa ontologia fundamental, como se vê a seguir.

## 2.2 FENOMENOLOGIA: INVESTIGANDO AS COISAS A PARTIR DELAS MESMAS

Segundo Reiners (2012, p. 1), a fenomenologia nasceu como contraponto ao paradigma positivista de que a realidade era ordenada, racional e lógica, de que o conhecimento independia da interação humana e de que a pesquisa quantitativa negava a subjetividade por meio do controle estrito de métodos de coleta e análise de dados. Edmund Husserl fundou, então, a fenomenologia, acreditando que seria possível, por meio desse método, suspender todas as pressuposições para analisar as coisas a partir delas mesmas.

Husserl salientou a necessidade de se voltar as coisas mesmas, à experiência e ao mundo da vida sem sacrificar os seus elementos em busca da certeza, da previsibilidade e do controle que estão ocultados na maneira com que temos nos relacionado com eles, conosco mesmos e com o que nos cerca – isto é, na maneira metafísica, reduzindo a existência a um esquema de cálculo e previsão que pode ser controlado, como explica Seibt (2018).

Todavia, Heidegger entendeu que Husserl negligenciou o sentido do ser, porquanto uma análise dos atos de consciência sobre os quais ele se debruçou pressupõe um esclarecimento prévio do seu modo de ser para que não se perca o fundamento da investigação e se torne impossível o acesso ao próprio ser e à abertura dos entes.

Na introdução de *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2012b), texto que resultado de preleções proferidas em 1927, mas após *Ser e Tempo* (2015a), Heidegger explica essa diferença nos seguintes termos:

Para Husserl, a redução fenomenológica, que foi trabalhada pela primeira vez expressamente no *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), é o método de recondução do olhar fenomenológico da atitude natural do homem que vive imerso no mundo das coisas e das pessoas para a vida transcendental da consciência e suas vivências noético-noemáticas, vivências nas quais os objetos se constituem como correlatos da consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa a recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente, como quer que uma tal apreensão se determine, para a compreensão do ser desse ente (projetada com vistas ao modo de seu desvelamento) (Heidegger, 2012b, p. 36-37).

Além disso, segundo Heidegger, não é possível tal coisa como consciência pura destacada do mundo, pois essa separação é uma mera abstração, por sermos sempre ser-no-mundo. De acordo com seu pensamento, é necessário avançar ou recuar dos fenômenos enquanto objeto da consciência para um solo da finitude e do pré-teórico, no qual se enraíza a existência e seus comportamentos, desconstruindo a metafísica e buscando compreender a vida a partir de si mesma e não de uma determinação externa a ela. Assim, explica Seibt:

Ficando indeterminado o ser da consciência, fica indeterminado o acesso ao próprio ser e à abertura dos entes. Esse 'pressuposto', a consciência (acesso ao ser em geral), não entra no questionamento de Husserl. Ou seja, para Heidegger, Husserl toma como ponto de partida e pressuposto evidente certas noções que precisariam passar, elas também, por uma consideração fenomenológica. Husserl, assim, assumiu algumas evidências sem fazer com elas a redução. Para ele as 'coisas mesmas' são as vivências da própria consciência pura (consciência que pode ser separada do mundo como 'eu puro'). Para Heidegger não pode haver algo como consciência pura, separada do mundo, pois essa separação é, para ele, uma abstração. Somos já sempre ser-no-mundo (cf. 1998). Na medida em que o ser da intencionalidade não é questionado pela fenomenologia reflexiva (como von Herrmann caracteriza a fenomenologia de Husserl), esta assume irrefletidamente a concepção tradicional como se ela fosse algo natural e óbvio (Seibt, 2018, p. 129).

Heidegger desenvolveu, então, a fenomenologia hermenêutica, que se põe além da mera descrição ou de conceitos-chave obtidos através da experiência, procurando significados que estão presentes na cotidianidade, sendo a essência da compreensão humana a hermenêutica, porquanto nossa interpretação do mundo cotidiano deriva da compreensão que temos dele.

O pensador, no parágrafo sétimo de *Ser e Tempo* (2015a), abaixo sintetizado, sustenta que a fenomenologia é um método que não caracteriza o quê dos entes, o *quid*, mas o seu modo, o como dos objetos. E, para dizer o seu significado, ele procede à análise etimológica retornando à sua raiz grega, à sua origem, para que se possa compreendê-la sem as lentes da metafísica.

Explica Heidegger que fenomenologia é uma palavra formada por *phainomenon* e *logos*, cujo sentido somente poderá ser fixado após se entender o que significa cada um dos termos.

Fenômeno vem do verbo *phainon* e corresponde a mostrar-se, ao que se revela, ressaltando que a raiz *pha* pertence a luz, à claridade em que alguma coisa pode se revelar – o que será importante para entender o uso do termo clareira por ele, mais à frente analisado. Com base nisso, ele defende ser necessário manter o significado de fenômeno como o que se revela, o que se mostra em si mesmo, constituindo tudo aquilo que se pode pôr à luz, *ta onta*, os entes, a totalidade de tudo o que é.

Ressalta Heidegger (2015a), que o ente pode se mostrar tanto como aparência no sentido daquilo que aparece, quanto como aparência no sentido de mostrar-se em si mesmo como ele não é, parecer. Mas fenômeno será aquilo que não é aparência, tomando essa nesse sentido último, privativo, e nada tendo a ver com manifestação – e isso é importante salientar –, que é o anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra, como os sintomas e a doença, respectivamente.

Logo, manifestar-se, fixa Heidegger, não se confunde com mostrar-se. Mostrar-se em si mesmo é o fenômeno da fenomenologia. Assim ele escreve:

Fenômeno, mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo. Manifestação e aparência se fundam, de maneira diferente, no fenômeno. Essa multiplicidade confusa dos “fenômenos” que se apresenta nas palavras fenômeno, aparência, aparecer, parecer, manifestação, mera manifestação, só pode deixar de nos confundir quando se tiver compreendido, desde o princípio, o conceito de fenômeno: o que se mostra em si mesmo (Heidegger, 2015a, p. 70).

Explica Seibt (2018), que o retorno às coisas mesmas, portanto, não ocorre acessando algo que supostamente está por trás daquilo que as coisas são para nós

na cotidianidade, mas por meio do resgate da mundanidade do mundo – entendido este último não como uma soma dos objetos ou de conhecimento sobre os objetos, mas como um horizonte de sentido no qual as coisas podem ser isto ou aquilo, sem expectativa de encontrar os entes como coisa diferente do que são, libertando-se das determinações da realidade e ocupando-se do fenômeno no sentido fenomenológico. Nas suas palavras:

O esforço de Heidegger não consiste em encontrar isso ou aquilo de outra forma, numa suposta verdade mais verdadeira sobre a coisa, mas experimentar o mundo como horizonte de sentido onde as coisas podem ser isto ou aquilo; fazer a experiência da experiência, não com a expectativa de encontrar os objetos como outra coisa do que são, alguma outra faceta ou ângulo da realidade, mas a realidade como realidade, para tornar-se livre em relação às determinações e institucionalizações da realidade. Por isso Heidegger vai se ocupar do fenômeno em sentido fenomenológico, como escreve em *Ser e Tempo* (Cf.1998) (Seibt, 2018, p. 137).

Quanto ao *logos*, prossegue Heidegger (2015a), no sentido de fala, ele revela aquilo de que trata a fala, deixa ver aquilo sobre o que se fala, para quem fala e para todos que falam, tornando-se uma articulação verbal na qual se pode visualizar algo. Por isso, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso.

Entretanto, no sentido originário de verdade como *aletheia*, o ser verdadeiro corresponderá a retirar do velamento, deixando o ente como algo desvelado, enquanto ser falso corresponderá ao que está encoberto, “colocar uma coisa na frente de outra (à maneira de deixar e fazer ver) e assim propô-la *como* algo que ela *não é*” (Heidegger, 2015a, p. 73).

Isso difere de conceber verdadeiro algo por sua adequação a uma ideia ou a um juízo que dele se faça, a verdade como adequação ou correspondência advinda da metafísica.

Por isso, diz Heidegger, que o *logos* considerado a partir do conceito de verdade como concordância não pode, de acordo com Heidegger (2015a), ser chamado de lugar primário da verdade, porque, na acepção primeva, originária, o verdadeiro corresponde à percepção das determinações mais simples do ser do ente como tal, sem nunca poder encobri-las, de modo que se constata o falso, mas sim o não haver percepção. Eis suas palavras:

“Verdadeiro”, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca poder encobrir, é o puro *noein*, a percepção que

percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais. Esse noein nunca poderá encobrir, nunca poderá ser falso, o máximo que pode acontecer é *não haver percepção*, é permanecer um agnoein, não ser suficiente para um acesso adequado, puro e simples (Heidegger, 2015a, p. 73).

Tudo isso difere de se afirmar algo como falso, porque não corresponde a uma ideia ou ao enunciado que dele se faça, como fez a metafísica a partir do conceito de verdade como concordância ou adequação.

Ressalta, ainda, que aquilo que se mantém velado, que volta a encobrir-se ou que se mostra distorcido não é um ente, mas o ser do ente, porquanto o ser pode encobrir-se tão profundamente a ponto de ser esquecido, como assim foi a questão do ser e o seu sentido.

Adiciona o pensador (2015a) que o *logos* da fenomenologia será o da *hermeneuein*, através da qual se anunciam as estruturas fundamentais do ser e o seu sentido – eis a razão de a fenomenologia heideggeriana ser denominada de fenomenologia hermenêutica.

Sendo a fenomenologia a via de acesso ao ser, sustenta o pensador que a ontologia só é possível com a fenomenologia e que a filosofia, então, é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, da analítica da existência, da analítica do modo de ser desse ser que nós mesmos somos, unindo o pensamento filosófico do lugar de onde ele brota, isto é, no ser-aí, ao lugar para onde ele retorna, também o ser-aí. Eis o teor:

Fenomenologia do ser-aí é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Desvendando-se o sentido de ser e as estruturas fundamentais do ser-aí em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter de ser-aí. A hermenêutica do ser-aí torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que o ser-aí, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do ser-aí como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico – embora *primário* do ponto de vista filosófico –, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência (Heidegger, 2015a, p. 77-78).

Assim, explicita Seibt (2018, p. 134), a fenomenologia heideggeriana não vai se ocupar com objetos específicos e suas manifestações, mas sim em se aproximar das condições que possibilitam os entes serem o que são e sobre os quais se possa afirmar serem verdadeiros ou não. Ao dizer que já sempre compreendemos o ser,

Heidegger quer indicar que, com isso, estamos na abertura da verdade para que os entes se mostrem; contudo, tendemos a ocultar isso e nos fixar na verdade do ente, não na verdade do ser como abertura originária.

Daí Heidegger vai colocar o primado da lida e mostrar que, antes das determinações teóricas, já sempre estamos envolvidos na lida prática com o mundo. Dessa forma, não visa contrapor a teoria à prática, mas alertar para o fato de que, ao justificarmos nossas relações, criamos um horizonte teórico com aquilo que já lidamos, perdendo a habilidade de experimentar originariamente aquilo de que falamos a partir do seu dar-se ou do seu mostrar-se (Seibt, 2018, p. 134-135).

A essa altura, impõe-se a retomada da introdução de *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2012b) para que se possa apresentar as três etapas do método fenomenológico de Heidegger já pinceladas em algumas passagens acima: redução, construção e destruição.

Nesse texto, Heidegger reafirma que o ser é anterior ao ente e essa anterioridade exige um conhecimento *a priori* cujos componentes constituem a fenomenologia, o método da ontologia (Heidegger, 2012b, p. 35).

Essa aprioridade demanda que a investigação sobre o ser do ente seja reconduzida a ponto de se vislumbrar a compreensão do seu ser, como transcrito linhas acima (Heidegger, 2012b, p. 37).

Esclarece Albornoz (2021, p. 249-250) que a redução de Heidegger se perfaz na compreensão do ser do ente investigado, explicitando a diferença ontológica – entre ser e ente – intrínseca à compreensão humana, marcando a distinção entre o dar-se fenomênico dos entes e as estruturas do ser que atestam essa dação como sua condição de possibilidade.

Salienta Heidegger, entretanto, que o ser não é tão acessível quanto o ente, e por isso deve ser visualizado em uma projeção, afirmando que “essa projeção do ente previamente dado com vistas a seu ser e às suas estruturas” denomina-se de construção (Heidegger, 2012b, p. 37).

De acordo com Albornoz (2021, p. 247), a fenomenologia mostra que a vida se desenvolve não apenas como intuição de objetos reais, objetos imaginários ou ideais, mas também ao modo de uma intuição do sentido do refletido na vivência, em uma intuição hermenêutica, pertencendo ao viver uma compreensão de se estar

vivendo, sendo esse viver fático e histórico, que resulta num compreender de caráter interpretativo.

Isso porque, para Heidegger, em todo compreender está incluída a compreensão da vida em si mesma, que possui uma estrutura prévia, uma maneira de ver prévia e uma maneira de apreender prévia, sendo o esclarecimento dessa estrutura prévia o asseguramento da situação hermenêutica (Albornoz, 2021, p. 248).

Segundo Heidegger, em *Ser e Tempo* (2015a), essa estrutura prévia se apresenta da seguinte forma, em síntese: o compreender é o poder-ser do ser-aí, que se abre e mostra como anda seu próprio ser, doando possibilidades já presentes na conjuntura de significados em que se encontra (legados pela tradição), o que o coloca em uma posição prévia e com uma visão prévia do ser; estando nessa posição, o ser-aí adotará algumas das possibilidades abertas pela compreensão, realizando, assim, a interpretação.

Por essa razão, atesta o pensador que não se pode afirmar que um investigador parte de uma posição neutra e, desse modo, analise qualquer ente ou mesmo o ser. Confira-se:

Tudo o que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser aprendida explicitamente numa interpretação temática. Mesmo quando percorrida por uma interpretação, ela se recolhe novamente numa compreensão implícita. E é justamente nesse modo que ela se torna fundamento essencial da interpretação cotidiana da circunvisão. Essa sempre se funda numa *posição prévia* (N54). Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sem compreensivamente para uma totalidade conjuntural já compreendida. A apropriação do compreendido, embora ainda velado, sempre cumpre o desvelamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro na perspectiva do qual o compreendido há de ser interpretado. A interpretação funda-se sempre numa *visão prévia* (N54). [...] A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele mesmo, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, pois está fundada numa *concepção prévia* (N54) (Heidegger, 2015a, p. 211).

É por isso que Heidegger (2012b, p. 38) afirma que a investigação do ser do ente, por começar pela sua experiência fática considerando-se as variadas possibilidades de ser do ser-aí, é histórica e cada conjuntura varia os modos de interpretação, não sendo acessíveis, ao mesmo tempo, todos os entes e todos os seus domínios. E, estando num contexto de esquecimento do ser, como já visto

antes, é preciso desconstruir os conceitos tradicionais para se investigar de maneira fenomenológica o ser, nisso consistindo a etapa da destruição. Eis os seus termos:

O elenco de conceitos filosóficos fundamentais oriundos da tradição filosófica ainda é hoje tão influente que é difícil superestimar esse efeito da tradição. É por isso que toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada por conceitos tradicionais e, com isso, por horizontes e perspectivas tradicionais, dos quais não está simplesmente decidido se eles emergiram originária e autenticamente do âmbito ontológico e da constituição ontológica que eles pretendem conceber. Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, a construção redutiva do ser, uma *destruição*, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes dos quais eles são hauridos (Heidegger, 2012b, p. 38-39).

Feito isso, buscando o conhecimento, a fenomenologia hermenêutica transformará em conceitos essas estruturas, realizando a construção ou a conceitualização que se dará por meio das indicações formais, outro aspecto do método fenomenológico-hermenêutico, que, explicita Albornoz (2021), busca cumprir cinco funções:

Los indicadores formales son conceptos o ideas propuestos de manera provisoria que, en pocas palabras, buscan cumplir cinco funciones principales: 1. Guiar la investigación proponiendo al fenómeno y al sentido intuido como única referencia; 2. Expandir el horizonte previo de comprensión del fenómeno [*Vorgriff*] en favor de una problemática particular<sup>29</sup>; 3. Ligar de partida la formulación de conceptos e ideas con una problemática que no sea ajena al fenómeno, sino que sea motivada por éste; 4. Mantener abierta no sólo la determinación del sentido quiditativo del fenómeno [*Gehaltssinn*], sino también el modo de aprehensión del sentido de ejecución de lo mostrado [*Vollzugssinn*]<sup>30</sup>; 5. Aprehender el sentido práctico-referencial de mostración (el llamado *Bezugssinn*) y mantenerlo en constante revisión usando el fenómeno como único punto de referencia (por ello se conjuga con el aseguramiento de la situación hermenéutica) (Albornoz, 2021, p. 250-251).

Daí se percebe, de acordo com Burch (2011, p. 5-6), que a indicação formal para Heidegger não é uma atitude teórica direcionada a um objeto, pois a fenomenologia não tem por objetivo coisificar o ser do ser-aí, tornando-o um outro ente. Ao contrário, ela pretende acentuar a consciência de si reflexiva que o ser-aí já possui, na sua lida cotidiana com o mundo, sendo um elemento antidecadente, não objetificador, um método de reflexão que acentuará o modo próprio de pensar de maneira a articular as estruturas de sentido que tornam possível a experiência cotidiana.

E, tentando evitar a linguagem teórica, com vistas a concretizar o movimento de destruição do pensamento metafísico, Heidegger vai pensar o ser extraído da linguagem cotidiana a maioria dos seus termos, como morte, culpa, angústia, consciência e cuidado, levando o seu leitor ao estágio em que ele não tenha mais uma interpretação de si decadente para se apegar, mas deixando-o frente à face crua da vida fática com nada a não ser a tendência a um esclarecimento de si mesmo, compelindo-o a pensar a questão na primeira pessoa, realçando o seu senso de autorresponsabilidade. Isso lhe oferece duas vantagens: mantém o leitor focado na vida fática e apela à sua dimensão afetiva de uma maneira que o mantém conectado à obra que fala do que lhe interessa, do que lhe é caro (Burch, 2011, p. 13-14).

E sobre o solipsismo que esse movimento possa indicar, ressalta Burch (2011), é preciso notar que, se é necessário comunicar como clarificar o seu próprio ser, há algo mais que um interesse em si mesmo que motive a comunicação fenomenológica – e isso será sempre um apelo e uma resposta a um outro, seja ele uma outra pessoa, a comunidade fenomenológica ou a tradição. Nas palavras do comentador:

This account of communication, considered in light of Heidegger's discussion of reflection, further clarifies the existential sources of phenomenology. The first insight it yields in this regard is negative: though Dasein's tendency towards self-illumination is an essential motive for phenomenological discourse, it is not a sufficient one. For a tendency towards self-illumination might motivate me to come to terms with myself, but it would never motivate phenomenological communication, i.e., the endeavor to get others to see what I see. Breaking philosophy out of its solipsistic bubble requires a motive other than a desire to clarify my own being. Thus, the negative claim leads to a positive one: in addition to self-concern, an ethical motive lies at the basis of phenomenological communication—it is a response to a claim that the other makes on me (Burch, 2011, p. 15).<sup>1</sup>

A seguir, será analisado como Heidegger, em *Ser e Tempo* (2015a), desenlaçou a verdade da metafísica, relacionou-a com o ser-aí e a reconstruiu a partir da retomada do conceito de *aletheia*, confrontando-a com a noção de verdade

---

<sup>1</sup> O excerto discute as fontes existenciais da fenomenologia em relação à comunicação e à reflexão. O autor salienta que a tendência do Dasein para a auto-iluminação não é suficiente para motivar a comunicação fenomenológica, uma vez que esta se centra apenas na clareza de ser de um indivíduo, em vez de se esforçar para que os outros vejam o que ele vê. Por conseguinte, para além da preocupação consigo próprio, a comunicação fenomenológica tem por base um motivo ético. É uma resposta à reivindicação que a outra pessoa faz de mim.

como adequação do ente à ideia ou ao juízo que permeou toda a tradição filosófica, a partir do método fenomenológico-hermenêutico referido acima.

### 2.3 CONCEITO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE VERDADE

O conceito tradicional de verdade consiste numa relação de concordância ou de adequação da proposição ou do enunciado com o objeto referido, dependendo a verdade ou a falsidade dela da concordância ou não com o real ou com o ideal.

Heidegger vai questionar essa ideia por entender que ela parece impor a noção de que a verdade é algo dado, que já conhecemos e sabemos que corresponde a uma realidade, afirmando que a proposição aponta para algo que já foi descoberto, de modo que, ao enunciar a verdade do ente, não é a sentença que consiste no lugar da verdade, segundo Santos (2019, p. 39).

Em *Meu caminho para a fenomenologia* (2009), Heidegger confessa que, ao estudar as Investigações lógicas de Husserl, pressentiu que aquilo que para a fenomenologia se realiza como automostrar-se dos fenômenos, na verdade foi pensado por Aristóteles como *aletheia*.

Nas palavras do próprio pensador:

Assim, pois, Husserl, compreensivo, mas no fundo reticente, observava como eu, paralelamente às minhas aulas e exercícios de seminário, aprofundava, todas as semanas, com alunos mais adiantados, as *Investigações lógicas*, em grupos privados de trabalho. Principalmente a preparação deste trabalho foi-me muito fecunda. Nela descobri – antes conduzido por um pressentimento do que orientado por uma compreensão fundada – o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo pensamento e existência dos gregos como *aletheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e se mostrar-se (Heidegger, 2009, p. 90-91).

Como sua origem é de *a* privativo com *léthe*, que significa ocultação, velamento, esquecimento, a sua tradução mais próxima seria desvelamento, desocultação, desencobrimento, explica Fragozo (2006, p. 62).

Esse conceito de verdade adotado por Heidegger dirigirá sua releitura e interpretação da metafísica. Nesse sentido de desvelamento, ele pensa a verdade como a abertura essencial que dá ao ser e, em *Ser e Tempo* (2015a), ela é abordada a partir da perspectiva do ser-aí, o único ente que tem acesso ao ser como

ser, ou seja, que se dá conta da abertura na qual os entes se dão como entes. Nessa perspectiva, a verdade é a abertura na qual os entes se dão; nesse dar-se, se vê os entes, vê-se o que eles são.

Mas como Heidegger chega a essa conclusão? Isso se verifica no sexto capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo* (2015a), no parágrafo 44, abaixo sintetizado.

Na metafísica, desenvolveu-se a ideia de que a essência da verdade é a concordância entre o juízo e o objeto, sendo a verdade uma relação de algo com algo, como visto no início deste trabalho. Mas como o juízo e o objeto concordam?

Para responder tais questionamentos, é preciso analisar o modo de ser do conhecer, visto que, segundo a tradição, só o conhecimento é verdadeiro, visualizando o fenômeno da verdade que o caracteriza. E, com esse intento, não se deve, de acordo com o pensador, verificar a concordância entre conhecimento e ente, mas entre o ser e o estar descoberto do ente, que vai ocorrer no mostrar-se dos entes, como requer, por óbvio, o seu método fenomenológico-hermenêutico, sendo o conhecimento, em sentido ontológico, “um ser que, descobrindo, realiza seu ser para o próprio ente real” (Heidegger, 2015a, p. 289).

Descobrir é um modo de ser-no-mundo, porque é na ocupação, quando o ser-aí se abre para os entes intramundanos, que lhe vêm ao encontro e ele se concentra em observá-los, que tais entes são descobertos. Assim, é pela abertura do ser-aí que se pode alcançar o fenômeno mais originário da verdade.

Sendo sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, o ser-aí é verdadeiro, é e está na verdade. Segue-se que o ser-aí pode compreender-se a partir do mundo, de outros entes e de seu poder-ser mais próprio. Quando esse último modo acontece, mostra-se o fenômeno da verdade no modo da propriedade, consistindo essa verdade da existência, do modo de ser do ser-aí - a abertura mais originária e mais própria que o seu poder-ser pode alcançar. Nas palavras dele:

Descobrir é um modo de ser-no-mundo. A ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos [...] Entretanto, a análise anterior da mundanidade do mundo e dos entes intramundanos mostrou que a descoberta dos entes intramundanos *funda-se* na abertura de mundo. Abertura, porém, é o modo fundamental do ser-aí segundo o qual ele é o seu aí. A abertura constitui-se de disposição, de compreender e de fala, referindo-se, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao ser-si-mesmo. A estrutura da cura enquanto anteceder-a-si-mesmo-no-já-estar-num-mundo-como ser-

junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura do ser-aí. *Com e por* ela é que se dá a descoberta. Por isso, somente com a *abertura* do ser-aí é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade. Sendo essencialmente sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, o ser-aí é essencialmente “verdadeiro”. *O ser-aí é e está na verdade* (Heidegger, 2015a, p. 291).

Santos (2019) explica que, até Heidegger, os conceitos de verdade estiveram presentes em Descartes, no qual a verdade advinha do seu método; em Kant, no qual ela tinha lugar no sujeito em contato com os entes; e no espírito absoluto de Hegel, alocando a verdade na relação sujeito-objeto.

Entretanto, como o ser-aí é o único ente capaz de perguntar pelo sentido do ser, Heidegger propôs, portanto, que ele terá na estrutura do seu ser a própria verdade.

Partindo desse princípio, é que se pode afirmar o conceito ontológico-existencial de verdade que, no seu sentido mais originário, é a abertura do ser-aí na qual se dá a descoberta dos entes, podendo estar o ser-aí na verdade e na não verdade. Isso é possível porque, no momento em que o ente, na decadência, se mostra ao ser-aí, ele o faz no modo da aparência, revelando-se distorcido pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade, parcialmente encoberto - estando, assim, na não verdade. Por essa razão é que, do ponto de vista ontológico-existencial, o sentido de “o ser-aí é e está na verdade” também inclui “o ser-aí é e está na não verdade” (Heidegger, 2015a, p. 293), precisando sempre o ser-aí prevenir o que descobriu contra a aparência e a distorção para assegurar a descoberta do ente.

Assim, Heidegger conclui o conceito ontológico-existencial de verdade desenvolvido em *Ser e Tempo* (2015a), afirmando que ela possui o modo e o sentido de ser do ser-aí por ser apenas possível na abertura, constituída de afetividade e de compreensão articuladas no enunciado, na qual os entes vêm ao encontro do ser-aí que pergunta pelo seu ser e pelo seu fundamento.

O ser da verdade, portanto, encontra-se num nexos originário com o ser-aí, visto que somente porque o ser-aí é, enquanto o que se constitui pela abertura, pelo compreender, é que se compreende ser e, assim, uma compreensão se torna possível, de modo que a verdade só é à medida que o ser-aí é, sendo ambos, para o pensador, igualmente originários.

Mas a verdade é subjetiva? Heidegger (2015a, p. 298-299) explica que não, porque o descobrimento leva o ser-aí descobridor ao próprio ente, afastando, assim, um possível arbítrio subjetivo. Por isso que se pode falar em validade universal da verdade, porque ela se baseia no que o ser-aí pode descobrir, libertando o ente em si mesmo.

Essa liberdade é bem desenvolvida no texto *Sobre a essência da verdade* (1999), resultado de conferências realizadas em 1930, à qual atribui Heidegger um sentido diverso da metafísica, explicando que não se trata de uma propriedade do ser-aí referente ao arbítrio, à escolha, mas sim da própria essência da verdade, porquanto a abertura que permite o mostrar-se dos entes se funda na liberdade – essa no sentido de deixar-ser o ente, entregar-se ao ente, abandonar-se ao seu desvelamento como tal. Eis os termos:

A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente. [...] Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. [...] 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 o nosso comportamento. O deixar-se, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado (Heidegger, 1999, p. 161).

E no parágrafo 25, *b*, de *Introdução à filosofia* (2008a), o pensador explica que esse deixar-ser-o-ente consiste na ação primordial de fixar o olhar nos entes tal como eles são neles mesmos, transpondo-se para o luar em que as coisas se oferecem nelas mesmas, numa contemplação detida que não se assemelha ao mero fazer nada, mas sim ao não se meter no processo de aparição dos entes, devendo o ser-aí retrair-se para que o ente possa se manifestar a partir dele mesmo.

Sendo o ser-aí o ente que deixa-ser os entes, que se abandona ao seu desvelamento, Heidegger conclui, em *Ser e Tempo* (2015a, p. 298), que antes e depois do ser-aí não há verdade, porque nesses dois momentos ela não pode ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento, sendo descobrir o modo de ser da verdade, concluindo que só se pode falar de verdade absoluta caso se comprove que o ser-aí em toda a eternidade foi e será.

Antecipando críticas, ressalta Heidegger que não há como falar em lesão à verdade por ela só ser possível no ser-aí, coincidindo com o seu ser, porque só com a verdade é que podemos pressupor algo no sentido de compreender alguma coisa como o fundamento do ser de um outro ente, o que só é possível na abertura. “Pressupor verdade é compreendê-la como algo em virtude do qual o ser-aí é” (Heidegger, 2015a, p. 299), sendo o anteceder-se-a-si-mesmo o pressupor mais originário.

É por isso que o enunciado, para ele, não será o lugar primário da verdade, mas um modo de apropriação da descoberta que se funda na abertura do ser-aí – um modo essencial do ser-aí. Portanto, só se dá a verdade quando o ser-aí é, quando o ente é descoberto e se abre enquanto o ser-aí é. Por isso, aduz Heidegger, que a verdade, no sentido mais originário, pertence à constituição fundamental do ser-aí, ou seja, é também um existencial.

No enunciado e na sua estrutura, fundados na interpretação, no como hermenêutico e na abertura do compreender, o ser-aí se pronuncia como tal sobre o ente descoberto. Em larga escala, a descoberta não ocorre a cada descobrimento, mas apropriando-se do que foi dito através de um ouvir dizer, de uma inserção do ser-aí na tradição, no modo de ser do impessoal. Por essa razão, o enunciado deve ser sempre verificado, remetendo-o ao ente enunciado.

Essa remissão finda transformando o enunciado em um manual ou em ser simplesmente dado, tal como o ente a que ele se refere, respondendo, assim, Heidegger, à pergunta sobre a relação de concordância entre o conhecimento e o ente conhecido, afirmando-a como uma relação entre seres simplesmente dados dentro do mundo. Com isso, ele demonstra o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade como adequação entre intelecto e *res*, o qual finda encobrendo o fenômeno originário da verdade como *aesthesis* e visão das ideias.

Eis suas palavras:

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 [...]. Se, porém, esse ente deve ser apropriado no tocante à sua descoberta, isso significa: o enunciado deve ser verificado enquanto enunciado descobridor. O enunciado pronunciado é, no entanto, um manual de tal modo que traz em si mesmo uma remissão ao ente descoberto, na medida em que preserva a descoberta. A verificação de seu ser descobridor diz agora: verificar a remissão para o *ente* do enunciado que preserva a descoberta. O próprio enunciado se oferece como manual. O ente para o

qual ela traz uma remissão descobridora é um manual intramundano ou um ser simplesmente dado. A própria remissão se dá como algo simplesmente dado. [...] Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, o enunciado pronunciado transforma-se em um ser simplesmente dado, o ente discutido (Heidegger, 2015a, p. 295-296).

Detalhando os tipos de desvelamento, Heidegger (2008a) explica que o desvelamento do ente ou a sua manifestação é a verdade ôntica; o desvelamento do ser do ente ou o seu desencobrimento é a verdade ontológica; o desvelamento do ser-aí chama-se descerramento; e o desvelamento do ente subsistente ou à mão, a descoberta.

Com tudo isso, verifica-se, segundo Reis (2000), que a doutrina heideggeriana muda a forma de conceber a verdade e as suas condições de possibilidade em um enunciado, propondo uma nova análise acerca dos pressupostos filosóficos que lastreiam a afirmação de que há conteúdos proposicionais independentes, aos quais faria sentido perguntar sobre sua verdade ou falsidade independentemente de sua asserção pelo ser-aí. Segundo o comentador, Heidegger não propõe a relatividade da verdade efetiva dos enunciados, mas ressalta a necessidade de se reconhecer a pressuposição ontológica que está na base da pretensão de se afirmar que o mundo é independentemente dos propósitos do humano. Nas palavras do comentador,

A proposição enunciativa não é primariamente descobridora, caso seja interpretada como uma possibilidade existencial. A possibilidade de um enunciado tomar-se portador da verdade ou da falsidade é condicionada, portanto, pelo acesso prévio ao ente que funciona como sua denotação.[...] Uma relação descritiva com os entes, gerando unidades significativas capazes de dizer como são os seus referentes, independentemente da presença do proferidor e mesmo de seus propósitos, de seus interesses, e da relevância para suas orientações práticas, isto é possível a partir de uma categorialização dos entes em termos de puros objetos, ou então, como portadores potenciais de propriedades e candidatos à membros de relações, com total independência das atribuições humanas. Essa é a ontologia da presentidade: pensar os entes como substratos possíveis de propriedades, que serão ou não o caso com total independência dos propósitos humanos. Uma concepção enunciativa da verdade requer, assim diz a tese de Heidegger, uma compreensão de ser em termos da presentidade (Reis, 2000, p. 240-241).

Em síntese, pode-se vislumbrar que dizer o que um ente é tem sido objeto da tradição filosófica, da metafísica, esquecendo-se, todavia, de deixar claro o que significa ser. Colocando novamente essa questão, Heidegger justificou-a com a

necessidade de uma base mais sólida para que se possa dizer o que os entes são sob diversos vieses, como o das ciências, o da história, o da psicologia, enfim, das denominadas por ele como ontologias regionais. Uma ontologia fundamental precisava ser pensada e como, para ele, só se pode pensar o ser a partir de um ente, decidiu, na sua obra seminal, *Ser e Tempo* (2015a), partir da análise do ser do ente que pergunta pelo ser e que possui uma compreensão prévia de ser, o ser-aí, o ente que nós mesmos somos.

Ao entender que pensar o ser de um ente sempre foi relacionado com a verdade desse ente e percebendo que Husserl analisou os fenômenos com base na noção de verdade aristotélica como *aletheia*, traduzida como desvelamento, decidiu utilizar como método para a sua investigação ontológica a fenomenologia hermenêutica, com a qual seria possível acessar o ser através do seu mostrar-se, do seu desocultar-se no ser do ser-aí – mas não a partir de um ponto neutro e sim considerando-se o fato de estar sempre o investigador em uma situação hermenêutica que por ele precisa ser vislumbrada e superada, para que se possa deixar-ser o ente por ele mesmo, sem o viés da tradição filosófica ou do senso comum que permeia o cotidiano.

Notando as concepções prévias e o fato de o ser-aí existir como um ser-no-mundo junto aos entes sem poder desprezar a facticidade e a linguagem vigentes, sugeriu precisar dar início à investigação a partir de uma indicação formal, obtida por meio da análise sabedora do legado metafísico em que está situada e atenta ao olhar sobre o ser, que não se confunde com um conceito, que diz o que algo é tal como a tradição o fez, mas que possa dar pistas sobre o ser do ente analisado, o seu como, através da interpretação.

Diante disso, chegou ao conceito ontológico-existencial de verdade ao afirmar que ela consiste na abertura do ser-aí que, junto aos entes, liberta-os, deixa-os vir ao seu encontro fixando o olhar sobre o seu ser a partir deles mesmos, atribuindo, assim, a essência da verdade na liberdade, no abandono ao desvelamento do ser pelo ser-aí, sem o qual não se pode dizer o que algo é.

Ocorre que a relação entre arte e verdade vai ocorrer mais tarde, após a viragem do pensamento heideggeriano, impondo-se, a essa altura, saber em que ela consiste, a sua causa, o conceito de verdade reelaborado no seu âmbito e a contribuição da fenomenologia para tanto, a fim de que, ao cabo, seja possível

entender como se vislumbra o ser de um ente em uma obra de arte, com vistas à superação da metafísica e ao entendimento sobre qual o papel da fenomenologia nisso, objetivos do presente trabalho.

### 3 VIRAGEM, FENOMENOLOGIA E VERDADE NO SEGUNDO HEIDEGGER

#### 3.1 INTERPRETAÇÕES DA VIRAGEM NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

A esta altura do trabalho, o estudo da viragem é necessário porque foi nesse contexto que as conferências de 1935-1936, reunidas em *A Origem da Obra de Arte* (2005), foram proferidas por Heidegger, trazendo uma análise da obra de arte que, vale repetir, servirá de base para o objetivo maior desta dissertação, que é entender a relação entre arte e verdade, reconduzindo ao contexto fenomenológico-hermenêutico da primeira fase do pensamento heideggeriano, cujas tarefas se inserem no contexto da superação da metafísica.

A viragem, ou *Kehre*, no pensamento heideggeriano é abordada sob os mais diferentes vieses, como os oriundos de interpretação de estudiosos da obra do pensador, das menções feitas pelo próprio Heidegger em seus textos ou do seu ensaio que a tem como título.

Sintetiza Mac Dowell (2014) que, na viragem, a diferença ontológica sai de foco e é substituída pelo pensar sobre a relação entre ser-aí e ser ou ser/pensar; passa-se da análise da historicidade do ser-aí para a da história do ser; e a decadência é substituída pela identificação do crescente obscurecimento e disfarce da verdade do ser que desemboca no mundo da técnica. Entretanto, ele vislumbra nisso uma continuidade. Confira-se:

A Ontologia fundamental como Analítica existencial do aí-ser e determinação de sua essência na perspectiva transcendental-existencial, constitui uma etapa preparatória para a elucidação da questão da verdade do ser. [...] A nova perspectiva que caracteriza a viravolta não é senão uma transformação imanente do pensar heideggeriano, exigida, de certo modo pelas próprias conclusões da etapa anterior. [...] Por um lado, a diferença ontológica entre o ser e o ente como um todo, própria do pensar transcendental, sai de foco, substituída pelo pensar da relação ser-aí ou ser/pensar. [...] A consideração do decaimento (*Verfallen*) do aí-ser de seu ser próprio é substituída pela identificação de um crescente obscurecimento (*Verhüllung*) e disfarce (*Verstellung*) da verdade do ser, da filosofia antiga à filosofia moderna, desembocando no mundo da técnica, no qual só se percebe o ente e mais nada (Mac Dowell, 2014, p. 111-112).

Uma das acepções de viragem no pensamento heideggeriano consiste no pensar o ser não mais a partir do ser-aí, tal como interpretado na analítica existencial enquanto constituído fundamentalmente pela compreensão de ser, mas em pensar o ser a partir dele mesmo.

Em *Carta ao Humanismo* (2008b), Heidegger refuta o argumento de que isso se deu por suposto fracasso de *Ser e Tempo* (2015a), afirmando que a existência, o modo de ser o ser-aí, não se confunde com o *ego cogito* cartesiano, nem com a noção de sujeito que, atuando uns com os outros e para os outros, chegam a si mesmos, mas se trata de uma morada na proximidade do ser, o cuidado com o ser, permitindo que se dê um passo atrás, anterior à atitude teórica; permitindo um questionamento experimentador, pondo a lado a opinião comum da filosofia.

Isso, segundo ele, é muito difícil para o representar legado pela metafísica – e dizê-lo ainda mais, porque precisou fazê-lo nos termos usuais da tradição filosófica, sendo que tal linguagem não mantém o modo de ver fenomenológico. Assim, ele escreve:

Todavia, enquanto não se pensa a verdade do ser, toda ontologia continua sem fundamento. É por isto que o pensar, que em *Ser e Tempo* se procurou pensar previamente na verdade do ser, é designado como ontologia fundamental. [...] Na penúria da primeira investida, o pensar que procura pensar previamente a verdade do ser traz à fala uma parte muito pequena dessa dimensão totalmente diversa. Essa linguagem falsifica ainda a si mesma, na medida em que ainda não consegue manter o auxílio do modo de ver fenomenológico, renunciando ao mesmo tempo à pretensão incabida de ser “ciência” e “investigação”. Todavia, para tornar conhecida e ao mesmo tempo compreensível essa tentativa do pensar dentro da filosofia vigente, só foi possível falar de início a partir do horizonte daquilo que está em vigência e do uso dos termos que lhes são usuais. Neste meio tempo, aprendi a perceber que justo estes títulos deveriam levar direta e inevitavelmente ao erro. Pois os termos e a linguagem conceitual que lhes está subordinada não foram re-pensados pelo leitor a partir da coisa em questão a ser primeiramente pensada, mas essa coisa em questão foi representada a partir dos termos fixados em sua significação usual (Heidegger, 2008b, p. 369-370).

Assim, para Heidegger, ler *Ser e Tempo* (2015a) à luz da metafísica é que enseja conclusões como a do fracasso do projeto com vistas a uma ontologia fundamental, quando o que realmente se interpôs no caminho da investigação foi a linguagem transcendental, com suas exigências como condição de possibilidade, a *priori*, fundamento etc.

Quanto à dificuldade de correspondência entre a temporalidade como sentido do ser-aí e temporariedade do ser ele mesmo, as palavras de Casanova (2015) bem a sintetizam como um outro motivo de fracasso de *Ser e Tempo* e, conseqüentemente, da viragem.

O comentador observa que, no tratado referido, o ser-aí é o ente que traz consigo a possibilidade de compreensão de ser estando, simultaneamente, imerso em uma compreensão fática de ser como compreensão de mundo. Esse processo, articulado com a destruição da história da ontologia, visa a superar a homogeneização ontológica trazida pela tradição, na qual todos os entes são tratados como presenças constantes com propriedades estáveis, sendo a relação entre ser-aí e a compreensão de ser um modo de explicitar a pluralidade dos modos de ser.

Isso é feito com base na noção de mundo como uma unidade constitutiva de sentido dos campos de manifestação dos entes, articulando o particular com o todo, inserindo um elemento hermenêutico na determinação originária da verdade, a partir da qual a verdade como adequação é apenas um derivado, como foi visto no capítulo anterior deste trabalho.

O processo de singularização do ser-aí a partir da angústia produz uma temporalidade distinta da concepção cotidiana de tempo, sedimentando as suas três dimensões em um passado já dado em que o ser-aí está jogado, um presente no qual lida com os entes e um futuro como uma antecipação do porvir.

O problema, para Casanova, dessa concepção é compatibilizar a temporalidade do ser-aí, as suas *ekstases*, com o acontecimento temporal do ser, visto que, na medida em que o ser-aí se liga às possibilidades legadas pelo passado e pelo presente, outras continuam surgindo, o que dificulta conceber a unidade total do ser que daí emerge.

Disso decorre, ainda, que dizer que o ser-aí, ao projetar as possibilidades de ser, ao poder-ser, torna possível o advento de novos sentidos do ser, sendo o mesmo que afirmar que ele está em condições de transformar sozinho o mundo e instaurar uma nova medida para a abertura do ente na totalidade – o que nunca acontece, porquanto individualmente pode apenas o ser-aí transformar diminutos aspectos da realidade alterando comportamentos dos seres-aí em geral.

Essa impossibilidade de pensar uma unidade entre a temporalidade do ser-aí e a temporariedade do ser é que leva Heidegger a rever o projeto de *Ser e Tempo*, reformulando as condições segundo as quais ele possa pensar as mesmas questões - ou melhor, a questão do ser.

Para isso, ele não vai mais se basear na dinâmica do ser-aí para pensar o acontecimento do mundo, para pensar o aí; ele vai focar no dar-se do aí, no dar-se do mundo, no acontecimento do aí para determinar a origem histórica dos projetos de mundo. Nas palavras do comentador,

A determinação fundamental daquilo que o próprio Heidegger chama de viragem implica um esforço por colocar em questão o acontecimento mesmo do aí enquanto abertura do ente na totalidade a partir dos elementos constitutivos desse acontecimento. Falar aqui em historicidade não significa mais focalizar as ekstases temporais do ser-aí e buscar através delas uma via de acesso à temporalidade do ser, mas antes muito mais se articular diretamente com uma tal temporalidade. É o próprio ser em sua verdade histórica, que se mostra aqui como o cerne do questionamento (Casanova, 2015, p. 163).

Ocorre que, ao se examinar a estrutura do projeto da ontologia fundamental em *Ser e Tempo* (2015a), como bem ressalta Figal (2016), torna-se difícil entender a alegação de fracassos ou até mesmo de uma viragem, visto que o capítulo quinto do tratado é *Temporalidade e historicidade*.

Contudo, percebe-se a viragem no sentido de voltar-se ao ser a partir do próprio ser e a sua temporariedade porque, no texto de 1927, a historicidade é abordada ainda sob o viés ontológico-existencial e a partir de suas estruturas, segundo o próprio Heidegger:

Se a própria historicidade deve esclarecer-se a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade própria, então na essência desta tarefa está só poder ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica. A constituição ontológico-existencial da historicidade deve ser conquistada por oposição à interpretação vulgar que encobre a história da presença. A construção existencial da historicidade possui determinados suportes na compreensão vulgar da presença e deve ser guiada pelas estruturas existenciais até aqui obtidas (Heidegger, 2015b, p. 467).

É por isso que Figal (2016) observa que a historicidade em *Ser e Tempo* pertence ao ser-aí pré-filosófico e, portanto, não seria essencial para a filosofia que, no tratado, era uma libertação dos modos de pensar tradicionais. A consequência disso é que essa libertação não conduziria mais ao início da história, mas à estrutura própria do ser-aí, de modo que a filosofia não seria mais a sua essência histórica, ou seja, não teria mais sua determinação temporal, o que certamente não era o objetivo de Heidegger (Figal, 2016, p. 89).

O pensador, então, passa a entender que, para investigar o ser a partir dele mesmo, é preciso voltar à sua origem e questionar as suas bases metafísicas, de modo que a viragem vai tornar o problema central a verdade do ser a partir da meditação histórica, visando refletir além dos limites impostos pela tradição.

Bem explica Guimarães (2019):

Uma investigação sobre o sentido que não coloque em pauta a historicização dos próprios campos de sentido a partir dos quais a investigação já sempre se movimenta recairia em um questionamento com pouco teor crítico, uma vez que não seria capaz de transitar entre os campos ôntico e ontológico estabelecendo conexões entre as indicações formais e os fenômenos de base aos quais elas se remetem (Guimarães, 2019, p. 151).

É nesse contexto que são produzidas as conferências de 1936, reunidas em *A origem da obra de arte* (2005), e, por isso, esse aspecto será aprofundado mais adiante, porque a verdade do ser no seu sentido histórico, isso é, seu conceito histórico-ontológico, é que vai lastrear a ideia de ser e de verdade considerada no texto mencionado, no qual a retração do ser, o seu velamento, receberá o enfoque e será abordado como embate entre terra e mundo presente, de acordo com o pensador, na arte e que será mencionado posteriormente em *Contribuições à filosofia* (2015b), escrito em 1938, mas apenas publicado em 1989.

Nessa obra de 1938, considerada por muitos como a segunda obra seminal de Heidegger, a viragem tem o sentido de relação de vaivém entre o ser-aí e o ser, a partir do acontecimento apropriador. Nas palavras dele:

O que é essa viragem originária no acontecimento apropriador? Apenas o acometimento do ser como acontecimento da apropriação do aí traz o ser-aí para ele mesmo, e, assim, para a execução (abrigo) da verdade jurisdicionalmente fundada no ente, que encontra no encobrimento clareado do aí seu sítio. [...] E na viragem: o acontecimento apropriador precisa se valer do ser-aí; por meio da necessidade, ele precisa colocá-lo no clamor e, assim, trazê-lo para diante do passar ao largo do último deus. A viragem se essencializa entre o clamor (ao pertinente) e a escuta (do conclamado). Viragem é contra-viragem (Heidegger, 2015b, p. 405).

Mas o que isso significa? Mac Dowell (2014) explica que a viragem, nesse sentido, significa a precedência do ser sobre o pensar na relação entre ambos, sendo a iniciativa não mais do ser-aí, mas toda do ser, o qual vai abrir o espaço da verdade no qual o pensar pode ser exercido como acolhida da manifestação do ser.

Assim, foi substituída a questão sobre o sentido do ser, que remetia à compreensão do ser pelo ser-aí, pela concepção de verdade do ser priorizado face ao compreender o ser.

Dessa forma, o ser não pode ser considerado como uma entidade misteriosa que dá origem ao ser-aí, mas ele é constitutivo do ser-aí, sendo a facticidade não mais interpretada a partir dele, mas sim como resultado de sua apropriação pelo ser.

Finalmente, em 1949, Heidegger escreve *A viragem* (1971) – aqui utilizada em sua versão na língua inglesa –, que foi publicado em 1962, e no qual a viragem é abordada já sob o viés da técnica, tema mais marcante dos seus textos tardios.

Nele, a viragem está no interior do ser e, nela, o esquecimento do ser vem à presença, acontecendo como esquecimento, de forma que a viragem se daria desse modo de ser para a libertação do ser, na qual a sua verdade aparece.

Isso se dá, segundo Heidegger, quando perigo é visto como perigo, que é a época do ser que existe como armação ou construto (*Gestell*), no qual o ser se retrai e funda o seu próprio esquecimento. Eis os seus termos:

If the danger is as danger, then its way to be really comes to pass. But the danger is the waylaying, by way of which Being itself confuses the upholding of Being with for gottenness in the manner of Gestell. This is what there is in the waylaying: Being displaces its truth into forgotten ness so that Being withholds its way to be. Consequently, when the danger is as danger, then the waylaying really comes to be, by way of which Being itself waylays its truth in forgottenness. When this waylaying in forgottenness really comes to be, then the forgottenness as such enters in. Thus, torn away from the falling away by means of the entering, it is no longer forgottenness. With such a coming in, the forgottenness of the upholding of Being is no longer the forgottenness of Being; rather turning in, it turns into the upholding of Being. When the danger is as danger, there comes to pass, with the turning of forgottenness, the upholding of Being, there comes to pass world. (Cf. Vor trage und Aufsätze, p. 163ff.: "*Das Ding*") That world comes to be as world, that thing is as thing, this is the arrival from afar of the way to be of Being (Heidegger, 1971, p. 10).<sup>2</sup>

Sheehan (2020) explicita que essa viragem é contra a fúria do mundo da técnica, cuja armação, na qual o homem está preso, cega-o a qualquer modo de

<sup>2</sup> Se o perigo é como perigo, então o seu modo de ser realmente acontece. Mas o perigo é o desvio, através do qual o próprio Ser confunde a manutenção do Ser com a obtenção à maneira da Gestell. É isto que existe no desvio: O Ser desloca a sua verdade para o esquecimento, de modo que o Ser retém o seu modo de ser. Consequentemente, quando o perigo é como perigo, então o embaraço realmente vem a ser, por meio do qual o próprio Ser embaraça sua verdade no esquecimento. Quando este desvio no esquecimento se torna realmente realidade, então entra o esquecimento como tal. Assim, arrancado da queda por meio da entrada, deixa de ser esquecimento. Com essa entrada, o esquecimento da sustentação do Ser não é mais o esquecimento do Ser; ao contrário, transformando-se em sustentação do Ser. Quando o perigo é como perigo, acontece, com a viragem do esquecimento, a sustentação do Ser, acontece mundo.

apropriação e obstrui o mistério do ser humano. Na epifania, contudo, de reconhecer o perigo como perigo, é que o homem desperta para a sua própria natureza. Eis suas palavras:

Paradoxalmente, ele encontra a possibilidade de libertação *dentro do próprio perigo* representado pelo Constructo. Sim, o Constructo é o Perigo, porquanto impõe um apagão praticamente completo da apropriação sob qualquer forma. E sim, o resultado é um sentimento penetrante de profundo tédio, de profunda alienação do domínio que o próprio sentido tem sobre o ser humano. A esperança de Heidegger, no entanto, é que essa atmosfera sufocante de alienação da própria natureza acabe por levar a uma epifania pessoal na qual finalmente se reconheça o perigo *como* perigo e, assim, desperte-se para a sua verdadeira natureza (Sheehan, 2020, p. 143).

Apresentadas, assim, as principais concepções de viragem, para esse trabalho o foco se dará no seu sentido de pensar o ser a partir dele por meio da meditação sobre sua história e não mais a partir do ser-aí e dos existenciários, como foi feito em *Ser e Tempo*, embora esteja claro que um não existe sem o outro.

Esse enfoque se deve ao fato de ser nessa perspectiva que o conceito de verdade nesse contexto se diferencia do desenvolvido em *Ser e Tempo* (2015a) e lastreia a análise de sua relação com a obra de arte, assunto do próximo capítulo, com base no texto de 1936, já muitas vezes referido – e anterior, cronologicamente, a *Contribuições à Filosofia* (2015b) e *A viragem* (1971).

Contudo, isso será feito aqui se considerando a viragem não como uma ruptura com a ontologia desenvolvida na analítica existencial, mas como uma continuidade, abraçando a explicação de Heidegger em textos recentemente publicados e analisados por Borges-Duarte (2021).

Ela ressalta não haver sido possível pensar o ser sem *Ser e Tempo*, porque, nessa obra, a relação entre o humano e o ser foi pensada não a partir do humano, mas partindo da pergunta pelo ser, de modo que a análise das estruturas existenciárias não jogaram luz apenas à essência do humano, mas permitiram ver o ser que aí é, como ele se dá na compreensão. Assim, ela escreve:

As estruturas do “ser em” não clarificam propriamente a essência do ser humano (o ser-no-mundo-à-beira-de), mas sim o ser que aí é: o que se dá a ver e des-encobre na compreensão afectiva articulada em palavra, isto é, no sentido. Isso que assim se des-en-cobre, é o que imediatamente se volta a encobrir, retirando-se da ex-posição ex-sistente. O ser é in-sistente, não é existente: não é à maneira humana, nem à maneira das coisas. Simplesmente, dá-se. É um haver sem rosto, mera dinâmica, oculta na presença do que tem rosto. A relação do humano ao ser e vice-versa torna-

se pensável em Ser e Tempo porque não se pretendeu ali estudar o objecto “ser” nem o “sujeito” homem, mas o como se dá o ser no seu chegar à compreensão – o facto nu de se dar e o modo (finito) como é acolhido (o ser de tudo o que é ente) e exercido (o ser à maneira humana do *Dasein*) (Borges-Duarte, 2021, p. 27).

Mas qual o método para essa meditação histórica? Será a fenomenologia hermenêutica? Os intérpretes se questionam sobre isso porque quase não há menção sobre a fenomenologia nos textos da viragem, fazendo com que uns afirmem que ela não mais é utilizada, enquanto outros afirmam que ela permanece, mas inaparente.

Esse tema será desenvolvido no item a seguir.

### 3.2 O LUGAR DA FENOMENOLOGIA NA VIRAGEM

À guisa de retomada, vê-se que, na obra de 1927, a fenomenologia hermenêutica foi apresentada por Heidegger como um método capaz de permitir o acesso ao ser, à verdade no seu sentido de desvelamento, de *aletheia*, a qual precede a verdade no sentido de adequação do ente à ideia ou ao juízo no qual pensou-se o ser do ente, mas não o ser. Todavia, após a viragem, a fenomenologia deixa de ser mencionada explicitamente por Heidegger, o que fez com que se pensasse que ela deixou de ser utilizada por ele. Entretanto, a partir de suas declarações nos textos, é possível notar que não se trata bem disso.

Se, na primeira fase, na analítica existencial, Heidegger entendia que o ser-aí constituía-se como abertura ou como clareira, uma luminosidade do próprio ser-aí que possibilita que as coisas sejam vistas como entes e tenham um significado, faz sentido que a fenomenologia seja um método e um “ver” as coisas elas mesmas, a partir de como elas se mostram, de uma forma pré-teorética.

Contudo, na viragem, o pensar o ser se volta para a fonte oculta que permite que os entes se manifestem, o vaivém entre o ser e o ser-aí, como resume Mac Dowell (2014), de modo que Heidegger não está mais analisando o ser a partir do olhar fenomenológico, mas a partir da tensão entre ser e ser-aí, do nada, do não-ente.

E como a fenomenologia poderá ser aplicada? Ela continua um método? Continua sendo o meio para arrancar o ser dos entes do encobrimento? Não. Nem

mais se trata de método e tampouco vai focar no trazer à luz o ser. Engelland (2009) bem explica como isso se deu.

O comentador afirma que, em *Um diálogo sobre a linguagem*, texto que está em *A caminho da linguagem*, Heidegger afirma que deixou de mencionar a fenomenologia para deixar o seu pensamento inominável; todavia, ele volta a utilizar o termo nos anos 1950 e 1960.

Arremata o comentador afirmando que, se a linguagem, então, deve ser mais capaz de evocar o dinamismo do ser, Heidegger vai deixar de lado a indicação formal, porque ele não quer mais que conceitos sejam cunhados através de uma mudança causada por uma tonalidade afetiva fundamental no ser-aí, tal como foi elaborado em *Ser e Tempo*. Para ele, as palavras são dadas na dação do fenômeno, sendo, por isso, mais adequados os termos da poesia e da experiência religiosa.

Daí surgiram as críticas ao seu dizer pós-*viragem*, diante da inabilidade que o próprio Heidegger reconheceu quanto a ele mesmo poetizar, sugerindo Engelland (2009) que a melhor maneira para compreender tais textos é tentar traduzi-los para a terminologia inicial e fazer os ajustes apropriados.

Essa sugestão seria, portanto, no sentido de interpretar os textos de Heidegger pós-*viragem* sem perder de vista as três atitudes fenomenológico-hermenêuticas – destruição, redução e construção, como analisadas no capítulo anterior – para que o dar-se a partir de si mesmo, afastando os preconceitos legados pela tradição metafísica, seja possível e permita construir um pensar sobre o ser diferente, um outro início.

Assim, Engelland (2009) finaliza destacando que o próprio Heidegger revelou a dificuldade com a linguagem do seu pensamento tardio:

In fact, to make sense of his later manner of speaking it is often helpful to translate it back into the terminology of his earlier thinking and then make the appropriate adjustments. Heidegger himself does this in the Discourse on Thinking where *Gelassenheit* is saved from the charge that it “floats in the realm of unreality and so in nothingness” by appeal to the meaning of “resoluteness” in *Being and Time*. Not surprisingly, Heidegger himself ever seemed wholly satisfied with his later language. Pöggeler reports that even after 1959 Heidegger complained that “while he had gathered all the basic thoughts, he still lacked the language—one cannot just poetize (Engelland, 2009, p. 185-186).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> De fato, para dar sentido ao seu modo de falar posterior, é muitas vezes útil traduzi-lo para a terminologia do seu pensamento anterior e depois fazer os ajustes apropriados. O próprio Heidegger faz isso no Discurso sobre

Tonda (2016), por sua vez, observa que os textos pós-*viragem* têm sido mal compreendidos devido a obra heideggeriana ter sido publicada de maneira fragmentada, sugerindo que *A essência da verdade* (1999) e *A origem da obra de arte* (2005) possuem as ideias centrais desse período. E elas continuariam, segundo o comentador, com a fenomenologia, porque a coisa não se impõe ao pensar como o que se tem que pensar, mas é uma questão aberta que pode ser respondida de diversas maneiras, segundo a disposição de cada época com o simples fato do dar-se das coisas.

E, sendo os preconceitos guias da interpretação, persiste a necessidade da fenomenologia hermenêutica para mostrá-los, bem como para remeter a investigação sobre o ser à sua origem. Confira-se:

Si bien el pensador de Meßkirch toma lo dado solo dentro de los límites en que se da, señala que lo intuido no se da ingenua o «inmediata y regularmente» más que con prejuicios y sobreentendidos, estratificaciones de sentido que se han conformado históricamente, cargadas de tradición. Y solo en y a través de este marco de interpretaciones se da la donación de las cosas. Como es bien sabido, en ello Heidegger ve la necesidad de volver hermenéutica a la fenomenología y mostrar los prejuicios imperantes en el fenómeno, remitiéndose a su origen. Lo que se hace con los prejuicios es mostrar su actuación y sobre todo, el origen de su poder dentro de la época u horizonte histórico del que se parte. En este sentido, la historia se vuelve un problema capital en este planteamiento y la fenomenología se transforma en una meditación histórica que atiende no meramente a los hechos que ocurrieron en el pasado, sino al marco de toda su donación, al acaecer epocal de la verdad de un horizonte histórico. La verdad es el acontecer histórico mismo que se pone en cuestión y llega a mostrarse como tal. Ahora bien, el mostrarse de la historia como tal solo es posible a partir de que se asuman los límites de una tradición a partir de su origen; la remisión a los fenómenos originarios puede a su vez permitir una historia más inicial o verdadera y una crítica de los prejuicios históricos de cualquier teoría (Tonda, 2016, p. 99).

Como Heidegger, nessa nova fase, enfatizará o caráter de subtração ou recusa como essência do desvelamento e não a abertura, como fez na obra de 1927, Saldaña (2019) explicita que a verdade fenomenológica deverá captar o essencial ocultamento, período no qual se adjetiva a fenomenologia como oculta ou inaparente.

---

o Pensamento, onde a *Gelassenheit* é salva da acusação de que "flutua no reino da irrealidade e, portanto, no nada", apelando ao significado de "resolutividade" em *Ser e Tempo*. Não é surpreendente que o próprio Heidegger nunca tenha parecido totalmente satisfeito com a sua linguagem posterior. Pöggeler relata que, mesmo depois de 1959, Heidegger se queixou de que "embora tivesse reunido todos os pensamentos básicos, ainda lhe faltava a linguagem - não se pode simplesmente poetizar.

Isso porque, prossegue o comentador, na medida em que não se pode perguntar pelo início do acontecer do ser, esse se mostra como um processo anônimo, ensejando, assim, um acesso fenomenológico também anônimo. A essência recusante do ser, que será abordada a seguir, é uma denegação vacilante e esse vacilar se abre como um sinal.

Por isso que a linguagem fenomenológica pós-viragem deve ter também o mesmo caráter de sinal, deve brilhar também para logo vacilar, buscando maior proximidade com o assunto do pensar, porquanto a própria fenomenologia seja a fundação do tema do pensar. Nas palavras dele:

La esencia rehusante de la verdad del ser no es ni mera mostración ni simple ocultamiento absoluto, es como el tintineo de la estrella más lejana, a penas visible. Por ello agrega que "(...) tampoco este ocultarse es un mero estar ausente, sino denegación vacilante"<sup>40</sup>. En tal vacilar se abre una seña. A partir de esto, el lenguaje de la fenomenología inaparente debe tener el mismo el carácter de una seña, debe brillar también para luego vacilar y finalmente sustraerse (Saldaña, 2019, p. 172).

Após a viragem, Heidegger não quer só perguntar como está dada a mostraçã do ser no ser-aí, mas quer descrever essa doaçã como subtraçã, como retraçã, como recusa do ser, que se retira em favor do ente, sendo o fio condutor a clareira.

E, a partir dessa sua nova fase, o pensador deixa mais de usar a palavra método para se referir à fenomenologia, ao entender que o método é utilizado pela ciência e já está decidido quando vai considerar as coisas, estando o tema sempre subordinado ao método, pois parte da premissa de que todo ente aparece em um horizonte homogêneo, calculável e controlável pelo método – o que não se vislumbra na compreensão do ser, que é um modo de ser do ser-aí. Por isso que o Heidegger maduro vai usar o termo caminho. Assim, escreve o Tonda:

El primero va agudizando su divergencia con los presupuestos cartesianos y científico-modernos del ideal husserliano de cientificidad, pues le parecen propios de una concepción reflexiva-objetivante de la actividad filosófica y una consiguiente captación instrumental del método. A ello va a oponerse, en su etapa de juventud, desde una ciencia hermenéutica de la vida fáctica y a partir de los años treinta, desde una meditación del acontecimiento del ser inserta en el movimiento de este mismo. Todo esto llevará a precisar la concepción del método fenomenológico, deponiendo la idea de «método» en favor de la de camino, y las de «tema» y «objeto» en favor de las de «región» y «encuentro» (Tonda, 2016, p. 100).

Finaliza ele (2016) comentando que é no Seminário de Zähring, de 1973, que Heidegger dirá que seu pensar corresponde a uma fenomenologia do inaparente, na qual o ser é concebido como uma interpelação e o pensar inicial é escutá-lo como aquilo que inicia esse pensamento, que é perguntar, responder, agradecer, esperar e rememorar, sendo o silêncio o lugar de partida do dizer.

Logo, pode-se dizer que há uma correspondência entre a fenomenologia do inaparente e a viragem, mas sem deixar de ser fenomenologia hermenêutica por continuar com suas três atitudes, que são: a destruição da tradição, voltando ao início; a redução, atendendo ao ser a partir do seu velamento; e a construção, a qual vai projetar o ser dos fenômenos, que vai se deixar captar e ser iniciado pelo início.

De outra banda, inaparência também há na clareira, observa Inverso (2018), porque ela pressupõe o inaparente do ser diante do qual se abre uma zona diferenciada da obscuridade. A partir disso, Heidegger vai guiar as perguntas pela inaparência apontando a diferença entre o aparecer e o aparecer do aparecer.

Ao se falar do ser, não se consegue representar nada, não se trata de um ente, é como tentar agarrar um vazio, pontua Fernandes (2021), sendo, portanto, a fenomenologia o acesso ao ser como o fenômeno mais originário e decisivo para ela, a liberação do campo em que emerge o ser.

Sem conteúdo pré-estabelecido, a fenomenologia continua sendo, para Heidegger (2009), a possibilidade do pensar que permanece como tal para corresponder à exigência daquilo que se há de pensar, sendo por isso que ela pode desaparecer enquanto título em favor da coisa do pensar. Nas suas palavras,

E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto, a fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério (Heidegger, 2009, p. 93).

Portanto, embora não diretamente mencionada nos textos dos anos 1930, ela continua sendo um caminho para pensar o ser, não se confundindo mais com método que se antecipa ao tema e direciona a sua investigação.

A fenomenologia, com lastro na *aletheia*, para Heidegger, não possui padrões para análise daquilo a que ela se propõe a pensar. Ela deixa o que é investigado mostrar-se a partir de si mesmo ou revelar o seu abismo e sua nadaidade, como se dá com o ser, para, a partir disso, pensá-lo, meditar sobre ele, continuando com as atitudes apresentadas nos seus trabalhos iniciais, que é a clareza quanto aos preconceitos deixados pela tradição, a redução da análise ao modo como o ser se vela e se desvela e o intento de construir um outro pensar, diferente da metafísica no seu método matemático-calculador que se preocupou em investigar o ser dos entes esquecendo-se de pensar o ser.

Na viragem, a fenomenologia vai se debruçar sobre o fenômeno do ser na sua inaparência, no seu sentido de não-ente, decidindo Heidegger que, para se construir um outro pensar, é preciso retornar à origem, ao início do pensamento grego sobre o ser que antecedeu o de Platão e o de Aristóteles, por haverem eles entificado o ser, desenvolvendo, assim, a noção de verdade histórico-ontológica que será analisada a seguir, uma vez que auxiliará no entendimento do desvelamento do ser na obra de arte, assunto do capítulo seguinte.

### 3.3 CONCEITO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DE VERDADE

Antes da viragem, a verdade consistia na abertura do ser-aí – composta pela afetividade e pela compreensão – e era articulada na linguagem, sendo na abertura que os entes vinham ao encontro do existente, do ente capaz de compreender o ser.

Após a viragem, Heidegger vai focar a verdade do ser a partir do próprio ser, como apontado nos itens anteriores, sendo o ser-aí o ente capaz de ser apropriado pelo acontecimento do ser, afinal, “o ser não pode mais ser pensado a partir do ente: ele precisa ser descoberto pelo pensamento a partir dele mesmo” (Heidegger, 2015b, p. 22).

Com os textos *Questões fundamentais da filosofia* (2017) e *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador* (2015b), será possível entender como Heidegger chegou à essência originária do ser, à verdade histórico-ontológica no sentido de clareira do encobrir-se que funda o “aí” do ser-aí, denominada “acontecimento apropriador” ou *Ereignis*.

Em nota a *Contribuições à Filosofia* (2015b, p. 17), Casanova, como tradutor, explica que *Ereignis* possui dois radicais que correspondem a ver e próprio, o que leva o leitor a entender que esse acontecimento consiste em uma experiência da visão de uma determinada apropriação – do homem enquanto ser-aí, ao deixar-se apropriar pela história do ser, uma apropriação de uma pertença reflexiva ao ser e à palavra do ser.

Mac Dowell (2014), por sua vez, ressalta que a reciprocidade entre o ser e o ser-aí não significa que ambos são equivalentes, mas sim que, de forma diversa do que ocorre em *Ser e Tempo*, o ser precede o ser-aí, visto que a facticidade da projeção do ser, constitutiva do ser-aí, deixa de ser interpretada a partir do próprio ser-aí e se torna “experimentada como o resultado de sua apropriação ao e pelo ser, ou seja, a partir da essencialização apropriadora do ser e de sua verdade” (Mac Dowell, 2014, p. 118).

E por que a meditação sobre a verdade do ser precisa ser histórica? Heidegger explica em *Questões fundamentais da filosofia* (2017):

Se não discutirmos a seguir a verdade como um “problema da lógica”, mas levantamos a questão sobre a verdade a partir da questão fundamental da filosofia, então teremos de levar em conta de antemão essas dificuldades de compreensão e entendimento, isto é, teremos de reconhecer que a questão acerca da verdade, hoje, encerra em si a confrontação com o conjunto da filosofia ocidental e que essa questão nunca pode ser colocada em curso sem tal confrontação histórica (Heidegger, 2017, p. 17).

Esse retorno, vale dizer, não é estranho à filosofia, visto que pertence à sua própria essência pensar contra sua própria época, ser ela extemporânea, sem se deixar determinar pelas necessidades prementes, criando-se e submetendo o tempo à sua medida, com bem explica Sena (2014), consubstanciando esse entendimento na metáfora a seguir:

O pássaro do pensamento filosófico não é, aqui, a coruja hegeliana, que, em seu voo temporâneo, recolhe com o olhar soberanamente aberto e atento (na atualidade do conceito) o que está dado, mas a gráua, que anuncia em seu canto a tempestade que se aproxima do sertão. Assim despresentalizado, o pertencimento do filosofar à história, à sua historicidade, não residirá na realidade [*Wirklichkeit*] histórica; seu como histórico é possibilidade em sentido que deve ser ainda esclarecido (Sena, 2014, p. 236-237).

Portanto, para compreender isso melhor, é preciso, antes, assentar as explicações do pensador sobre história e historiologia, diferenciando-os das noções correntes que se tem sobre eles.

Historiologia e historiológico significam, para Heidegger, em *As questões fundamentais da filosofia* (2017), uma análise do passado a partir do campo de visão do presente e, como o presente sempre pode ser diverso, a cada análise que relaciona o passado com o respectivo presente pode se chegar a resultados sempre diversos. Assim, historiologia tem a ver com um conhecimento.

Já a palavra histórico visa ao acontecer, sendo a historiologia uma meditação sobre o sentido daquilo que acontece, sobre o sentido da história. Ressalta ele que o acontecimento e a história não são o passado nem o historiológico, mas sim o porvir, o ir-à-frente que veladamente vem ao nosso encontro, que se lança e compele previamente para si. Nas palavras dele:

O historiológico significa, como a palavra deve indicar, o que passou, na medida em que é sondado e apresentado – seja expressa, seja inexpressamente – a partir do respectivo campo de visão do presente em questão. Toda consideração historiológica transforma o que passou enquanto tal em objeto. Mesmo lá onde se apresenta a “historiologia” do presente, o presente já precisa ter passado. Toda historiologia olha para trás, mesmo lá onde ela torna tempestivo o que passou. O histórico não visa ao modo da apreensão e da sondagem, mas ao próprio acontecimento. O histórico não é o que passou, nem tampouco o atual, mas o porvir, aquilo que estabelecido na vontade, na expectativa, no cuidado. [...] O porvir é a origem da história. O que há de mais próprio ao porvir, porém, é o grande início, aquilo que – subtraindo-se constantemente – se agarra o mais amplamente possível ao que se acha atrás dele e a sua frente (Heidegger, 2017, p. 55-56).

Por isso, prossegue ele afirmando que retornar a Aristóteles para alcançar a essência originária da verdade, confrontando-a com o conceito tradicional de verdade, não é uma consideração historiológica, porque essa se debruçaria sobre o pensamento filosófico grego já superado.

O retorno se impõe porque o pensamento dele sobre a verdade ainda hoje determina nossa produção de conhecimento e questioná-lo se torna um acontecimento cujo início é anterior a Aristóteles e o seu futuro se projeta para além de nossa época. Por isso, a meditação sobre a essência da verdade precisa ser histórica.

Importante ressaltar que não se trata de repetição pura e simples, mas de uma repetição para enxergar o que não foi dito, para pensar o oculto esquecimento do ser, assumindo-se que, em outros momentos da historiografia, ele ficou velado, de modo que, recuperando o pensar inicial grego, sejam elucidados os limites da metafísica e possibilitado um outro início do pensamento que parta da verdade do ser. Assim, explica Castelo Branco:

Quando se repete, resgata-se uma unidade conceitual singular que se deu durante um momento histórico. [...] É o que a fenomenologia heideggeriana busca: enxergar o não dito nos ditos da tradição ontológica, pensar o oculto esquecimento do ser nas várias teorizações sobre o fundamento. Assim, Heidegger instaura o diálogo (*Gespräch*) com os filósofos do primeiro princípio a fim de preparar a transição e o salto ao outro princípio (Castelo Branco, 2019, p. 171, grifo nosso).

Igualando questionar a essência da verdade com a questão da verdade da essência, Heidegger (2017) vai, então, analisar como Aristóteles e Platão conceberam o termo essência, conectando-a com ideia e modo de ser do ente, esquecendo, assim, a pergunta fundamental pelo ser.

O pensador vai enumerar, em *As questões fundamentais da filosofia* (2017), os aspectos do modo de ser da essência em Aristóteles: essência como o que é universal, válido para todos os entes particulares; essência como aquilo a partir do qual um ente deriva; essência como aquilo que já era antes de se tornar um ente particular, *a priori*; e essência como o fundamento do particular.

Para Heidegger, entretanto, a universalidade é uma determinação derivada, porque o “mesmo” que consiste no elemento comum a um conjunto de entes particulares é algo que temos em vista a cada vez que nos relacionamos com eles. Portanto, aquilo que se encontra previamente em vista, a ideia, decide sobre aquilo que a cada vez é visto no particular. Logo,

Não aquilo que constatamos de maneira supostamente exata e, até mesmo, com instrumentos e aparelhos é o essencial, mas a visão prévia que abre pela primeira vez o campo a toda constatação. É assim que acontece de, na maioria das vezes, imersos no observado e constatado, acharmos que estamos vendo muitas coisas, sem vermos, de qualquer modo, o que é. Pensado em termos platônicos: a visão prévia do aspecto que algo oferece, de seu eidos, é dada pela ideia, por aquilo que o ente é, por sua essência (Heidegger, 2017, p. 87).

Então, continua o pensador, sendo ideia “o aspecto que algo oferece em seu *quid*” (Heidegger, 2017, p. 89), ela não pode ser o ser, pois aquilo que é visto é determinado apenas de acordo com o modo como ele vem ao nosso encontro, mas não como ele é em si mesmo, ressaltando o pensador que essa objeção desconhece o ser como “o apresentar que emergindo se mostra” (Heidegger, 2017, p. 89). Com esse pensamento é que, para os gregos, as coisas particulares que nos rodeiam não são o ente; ente é o que é visto de antemão, é a ideia.

Para Platão, acentua Heidegger, as ideias subsistem por si mesmas em um lugar supra celeste, de modo que, para os gregos, a apreensão da essência consiste em seu vir à tona, em arrancá-la do velamento. E, como aquilo que pode ser encontrado precisa antes ser, ser para os gregos será a presença constante, o ente propriamente dito. Portanto, para os gregos,

a essência e o posicionamento da essência se encontram em um espaço peculiar de lusco-fusco: a essência não é fabricada, mas também não é encontrada como uma coisa presente à vista. Ao contrário, ela é vista intencionalmente, trazida à tona. De onde – para onde? Do não visto para o visível, do não pensado para o que precisa ser a partir de então pensado. O ver intencional da ideia, da essência, é, por conseguinte, um modo originariamente próprio da apreensão, e é preciso que corresponda a ele também um modo próprio de fundamentação (Heidegger, 2017, p. 113-114).

O ver intencional da essência requisita algo a partir do qual ela se torna evidente como aquilo que ela é. Heidegger, então, conclui que, se o conhecimento do particular se funda no conhecimento da essência, então a verdade do conhecimento dos fatos, ou seja, a correção dos enunciados, também precisa estar fundada no conhecimento da essência, na verdade como desvelamento, como o vir à tona, sendo, por isso, *aletheia* o nome originário para a verdade.

A partir daí, Heidegger, ainda em *As questões fundamentais da filosofia* (2017), afirma que emergiu o fato de que os gregos já tinham conhecimento da *aletheia*, do desvelamento do ente como a sua essência propriamente dita e, portanto, não estabeleceram de início a essência da verdade como correção, mas sim, primeiro, experimentaram o desvelamento do ente e, a partir dessa experiência, determinaram a verdade como correção do enunciado.

Isso faz o pensador colocar a seguinte questão: por que os gregos não perguntaram precisamente sobre *aletheia*? Ele responde da seguinte forma: “Perguntar em direção à *aletheia*, colocar em questão a própria, na esfera e na

direção da questão iniciada, significaria abalar a resposta e, desse modo, o questionar” (Heidegger, 2017, p. 177).

Entretanto, Heidegger considera esse não questionamento como o que há de mais grandioso, porque, a partir dele, surgiu a necessidade, a indigência de perguntar acerca da essência da verdade, tornando-se a crítica do conceito tradicional de verdade uma meditação histórica sobre o início do pensamento ocidental.

Ressalta ele que essa indigência, no sentido de não-se-saber-fora-nem-dentro, esse “entre” que se abre, é um modo de ser que não é do homem, mas da própria verdade do ser, que determina o homem e o afina para experimentar o “em meio ao ente”, para o pensar. Assim, ele explica:

Essa indigência implode o ente, que ainda se encontra velado como tal, para tornar ocupável e fundamentável o espaço do em meio a si mesmo como o posto possível do homem em geral. [...] A indigência a que se visa aí também não se mostra, portanto, como nenhuma indigência indeterminada. Ao contrário, ela se revela como uma indigência bastante determinada em sua imposição, na medida em que já cria para o pensamento o seu espaço essencial, sim, na medida em que é outra coisa senão isso (Heidegger, 2017, p. 195).

Essa indigência seria, portanto, o fundamento do questionamento inicial, a tonalidade afetiva que “transpõe o homem para o início de uma fundação de sua essência” (Heidegger, 2017, p. 205).

Para o pensar inicial grego, ele afirma ser o espanto a tonalidade afetiva fundamental, no sentido de admirar-se ao encontrar-se diante do inexplicável, deixando-se afetar pelo inabitual, de modo que ele acaba se transformando em algo habitual que encanta, transpondo o homem do caráter de indecيدido e confuso do habitual para o interior da primeira decisão de sua essência. Afinado com o espanto, diz Heidegger, o homem apreende o ente enquanto ente, vendo em seu desencobrimento, “experimentando e suportando a *aletheia*, o desvelamento, como a essência inicial do ente” (Heidegger, 2017, p. 215).

Porém, demonstrando que na própria tonalidade afetiva fundamental se encontra o risco de sua destruição, a *techné*, como realização do espanto, consiste no deixar-viger procedimental e instaurador do desvelamento do ente, ou seja, provocado pelo homem – e não mais por si subsistente, como ocorre na *physis*. Nesse procedimento, o homem impõe metas e, com isso, se desconecta com a

indigência inicial, com o modo de ser do próprio ser que se abre para ele como necessidade que cria o espaço para o pensar.

A partir disso, o espanto é substituído pela avidez do aprendizado e do pensamento calculador submetida a uma finalidade que, na *paideia* de Platão, por exemplo, era a educação.

Assim, conclui Heidegger, é que o ente se torna a medida, o elemento normativo que exige ajuste em direção às ideias, tornando a verdade como correção e fazendo desaparecer a essência da *aletheia*. Nas suas palavras:

Na medida em que o captar do ente, o reconhecimento do ente em seu desvelamento, se desdobra e se transforma em *techné*, os aspectos do ente que são visualizados em tal captação, as ‘ideias’, se tornam inevitavelmente se cada vez mais o único elemento normativo. A captação transforma-se em um saber mover-se em meio às ideias, e isso exige o constante ajuste em relação a essas ideias. No fundo, porém, há um processo mais profundo e mais velado – a perda da tonalidade afetiva fundamental, a permanência de fora da indigência e da necessidade originárias –, um processo que é acompanhado pela perda da essência originária da *aletheia* (Heidegger, 2017, p. 229).

É assim que ele justifica a meditação histórica como um caminho para perquirir a essência da verdade, afirmando que, ao retornar ao início do pensar ocidental, vê-se que o acesso à essência originária da verdade precisa surgir da indigência, a partir do abandono do ser do ente, e, por essa razão, é preciso considerar o fato de o ser se subtrair ao ente.

É com isso que ele vai desenvolver o conceito histórico-ontológico de verdade que não mais se atém ao emergir, ao vir à luz, mas ocupa-se com o ser como encobrimento, como clareira do encobrir-se, o que se poderá entender a partir da leitura de *Contribuições à Filosofia* (2015b).

Ele constrói a ponte para essa reflexão ainda em *Questões fundamentais da filosofia* (2017), quando faz as seguintes perguntas:

Esse acesso [acesso originário à essência da verdade] precisa surgir da indigência, de nossa indigência – a partir do abandono do ser do ente –, na medida em que levarmos a sério o fato de o ser se subtrair ao ente, algo por meio do que o ente se degrada e se transforma em mero objeto da maquinação e da vivência. Mas como ficariam as coisas se essa subtração mesma pertencesse à essência do *seer*? Como ficariam as coisas se essa essência fosse a verdade ainda não conhecida de toda a metafísica ocidental, uma verdade que tampouco pode ser um dia experimentada e exprimida pela metafísica: o fato de que o *seer* em sua essência é o encobrir-se? Como ficariam, se a abertura fosse em primeiro lugar essa

essência: a clareira em meio ao ente, uma clareira na qual o encobrir-se do ser deve se tornar manifesto? (Heidegger, 2017, p. 240).

Em *Contribuições à Filosofia* (2015b), Heidegger vai focar na necessidade de abordar a essência da verdade a partir do velamento, do privativo de *aletheia*, justificando da seguinte forma:

Não se chega à pergunta sobre o velamento e sobre o encobrimento, sobre sua proveniência e fundamento. Como apenas o por assim dizer “positivo” do desvelamento, livremente acessível e o que confere acesso a ele é por princípio estabelecido, a *aletheia* também perde nesse aspecto a sua profundidade e a sua abissalidade originárias (Heidegger, 2015b, p. 332).

Essa abissalidade que remete ao profundo, ao não visto, ao encoberto, ao velado é desconsiderada em favor do que se manifesta e é apreendido, entendendo Heidegger que isso ocorre desde Platão e se deve ao enfoque sobre o ente, já que é o seu aspecto, a sua ideia que se torna manifesta, e não o ser. Se é o ente que reluz em direção à apreensão, ao encontro do ente, isso só é possível por meio da claridade, que, de acordo com o já exposto acima, é a forma que antecede a verdade como correção.

Logo, o ser não é um ente e tampouco está enraizado em um ente, supondo-se que fosse possível que o ser pudesse ser dele extraído. O ser é um sem-fundo, abissal, um fundamento que não possui fundamento porquanto ele é o fundamento. Nas palavras de Cunha (2018),

A abissalidade é o caráter retrativo da *aletheia*. O ser, o “é” de um ente, não está enraizado no ente, como se pudéssemos extrair o ser do ente. O ser não mergulha as suas raízes em nenhum solo, é o sem-fundo. Dos princípios não há demonstração: o fundamento não pode estar no fundamentado. ser é, na essência, fundamento. Mas o ser fundador não pode ter, ele próprio, um fundamento, na medida em que ele é o fundamento. Enquanto fundamento, ele é sem fundo, abissal. O ser não tem porquê. É porque é. Em Heidegger, o ser deixa de ser visto como um fundamento sólido e estável da verdade. O ser é visto como abismo e a verdade como velamento desvelante que permeia todos os entes (Cunha, 2018, p. 137).

Assim, de acordo com o pensador, “o desvelamento precisa ser sondado e fundado como abertura do ente na totalidade e como abertura enquanto tal do encobrir-se (do ser) e esse encobrir-se como ser-aí” (Heidegger, 2015b, p. 336).

Para melhor explicar, ele exemplifica com um cântaro, que podemos entender como um vaso. O aberto em que o ente se encontra é a parte oca do vaso, sendo as paredes internas desse vaso uma irradiação do aberto originário, de modo que nelas também está refletida a essência do aberto. O aberto no vaso é o aí e as paredes são o próprio ser, “o estremecimento do acontecimento apropriador no aceno do encobrir-se” (Heidegger, 2015b, p. 339).

É por isso que ele afirma que a tentativa de essenciação do velamento, antes tomado apenas como ausente, é o desdobramento do ser-aí, apenas podendo acontecer a partir do homem, e o ser-aí, como visto até agora, só é alcançado a partir da meditação sobre o ser e sua verdade, como ele fez em *Ser e Tempo* e agora retoma a questão a partir de outra perspectiva – a do ser em si mesmo e sua essência agora como encobrir-se na clareira.

Ele explica que o encobrimento, quando impera sobre o que é gerado, isto é, sobre o ente, ele determina a clareira, o aberto em que o ente vem ao encontro do ser-aí e, com isso, surge o horizonte de significado em que consiste o mundo, no mesmo momento do encoberto, da terra, sendo esse instante o acontecimento, a história.

Por isso que o conceito histórico-ontológico de verdade após a viragem não mais cinge-se ao desvelamento, porquanto Heidegger conclui que a verdade, o ser, se essencia na clareira e no encobrimento, no uno que os dois constituem, na contenda entre mundo e terra. Assim, ele escreve:

A verdade, portanto, nunca é apenas clareira, mas ela se essencia como encobrimento de maneira tão originária e íntima quanto a clareira. Os dois, clareira e encobrimento, não são dois, mas a essenciação do uno, da própria verdade. Na medida em que a verdade se essencia, a verdade vem a ser, vem a ser o acontecimento apropriador da verdade. Dizer que o acontecimento apropriador acontece apropriadoramente não significa outra coisa senão: que ele e apenas ele se torna verdade; isso que pertence ao acontecimento apropriador vem a ser, de tal modo que justamente a verdade se mostra essencialmente como verdade do seer (Heidegger, 2015b, p. 348).

E sendo a essência da verdade a clareira para o encobrir-se do ser, o saber, para Heidegger, é manter-se nessa clareira, manter-se na essência da verdade e não uma representação do ente que vem ao encontro nessa clareira, não um tomar algo por verdadeiro, mas manter-se na verdade, colocar-se “em direção à verdade e

na essência” (Heidegger, 2015b, p. 368) através do questionamento, crendo na própria verdade e não apenas no verdadeiro.

A partir desse encadeamento de ideias, se torna mais claro o que o pensador quer dizer quando afirma, no início de *Contribuições* (2015b), que “o ser abandona o ente; ou seja, o seer se encobre na manifestabilidade do ente. E o seer é ele mesmo essencialmente determinado enquanto esse encobrimento que se retrai” (Heidegger, 2015b, p. 123). Esse abandono constitui uma era na história da verdade do ser, na qual a verdade “hesita entregar sua essência à clareza” (Heidegger, 2015b, p. 131).

Guimarães (2019) contribui para o esclarecimento dessa passagem com o seguinte dizer:

Nesse sentido, o abandono aqui seria uma radicalização da noção de esquecimento, uma vez que o seer se subtrairia, abandonando o ente às determinações de ser que o reduzem ao plano ôntico, anulando o seu campo existencial (Guimarães, 2019, p. 159).

O questionamento sobre a essência da verdade, portanto, enseja para ele não mais a determinação da metafísica, a manutenção da representação, mas a sua superação, o impulso para a transição a um outro início do pensar a partir da verdade do ser.

Mas o que isso tem a ver com a obra de arte?

Heidegger, no final de *Contribuições à Filosofia* (2015b), afirma que, para se perquirir acerca da origem da obra de arte, é preciso superar a estética e, antes disso, superar a metafísica – esse acontecimento na história da verdade do ser como recusa, como encobrimento na clareza, no qual a estética está inserida. Essa superação, através da meditação histórica sobre a verdade do ser retornando ao pensar inicial grego para alcançar seu significado originário, como visto até aqui, consiste em um salto para o outro início do pensar a partir da verdade do ser. Escreve o pensador:

Essa metafísica contém a posição ocidental fundamental em relação ao ente e, com isso, também o fundamento em relação à essência até aqui da arte ocidental e de suas obras. A superação da metafísica significa a liberação do primado da questão acerca da verdade do ser diante de toda e qualquer explicação “ideal”, “causal”, “transcendental” e “dialética” do ente. A superação da metafísica, contudo, não é nenhuma rejeição da filosofia até aqui, mas o salto para o interior do seu primeiro início [...] O que vale para a

“metafísica” em geral também cabe para a meditação sobre “a origem da obra de arte”, que prepara uma decisão historicamente transitória. [...] No entanto, é preciso saber ao mesmo tempo que o elemento essenciante da arte grega nunca pode e quer ser tocado por algo que nós temos de desdobrar como o saber essencial sobre a “arte” (Heidegger, 2015b, p. 498).

No capítulo seguinte, será analisada como ele indicou a essência originária da arte a partir da verdade do ser e como a fenomenologia contribuiu para esse intento.

## 4 VERDADE, ARTE E SER

### 4.1 A ORIGEM DA OBRA DE ARTE E O CONCEITO ONTOLÓGICO DE OBRA DE ARTE

*A origem da obra de arte* (2005) reúne três conferências proferidas por Heidegger em 1936 e tem sido objeto de análise pelos mais variados pensadores desde a sua publicação, em 1950. Contudo, aqui se entende que aquilo que mais favorece a compreensão da relação entre arte e verdade nele contida não é a sua investigação isolada ou cotejada apenas com os escritos anteriores, mas sim a sua análise como um caminho para o sentido do ser, da verdade, desenvolvido no trabalho que representa a consolidação da viragem do pensamento heideggeriano, *Contribuições à Filosofia* (2015b), finalizado em 1938 e acima explicitado.

Para se alcançar tal intento, será necessário apresentar as ideias principais do texto de 1936, as críticas que a ele foram feitas e, por fim, tentar explicitar porque a verdade do ser pode acontecer em uma obra de arte e porque isso representa um movimento de superação do pensamento tradicional, da metafísica, com vistas a um outro pensar que se inicie pelo ser a partir dele mesmo – e não pelo ser do ente.

Heidegger inicia o texto apresentando o sentido do seu título, afirmando significar origem, a proveniência da essência de algo. Se, para ele, o artista apenas é o que é por causa da obra de arte que cria e a obra de arte é que faz com que o artista apareça, um é a origem do outro. Contudo, ambos só existem por causa da arte, que os origina. Diante disso, resta a pergunta pela essência da arte, pela sua origem.

Partindo não do que já foi dito pela tradição, mas daquilo que se mostra, Heidegger começa sua investigação a partir da própria obra de arte, da sua essência, já que nela é que se encontra a arte. E a obra de arte, diz ele, tem o caráter de coisa: “Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical” (Heidegger, 2005, p. 13). Contudo, na obra de arte, revela-se algo além desses elementos, uma vez que ela “dá a conhecer outra coisa” (Heidegger, 2005, p. 13), sendo, portanto, um símbolo.

Mas para se poder afirmar que a obra de arte é uma coisa a que se adere um outro algo além do seu suporte material, ele entende ser necessário, antes, saber o que significa o ser da “coisa”, a coisidade. O pensador vai, então, discutir três

interpretações de coisa consolidadas na tradição: “coisa como suporte de características, como a unidade de uma multiplicidade de sensações, como matéria enformada” (Heidegger, 2005, p. 23).

No fim da análise, demonstrará que nenhuma delas é suficiente para se entender o caráter *coisa* da coisa, a instrumentalidade do utensílio e o caráter de obra da obra de arte, pois se tratam de antecipações que não deixam a coisa “repousar no seu ser-coisa” (Heidegger, 2005, p. 23), na sua essência, isto é, consistem em ideias acerca da coisa que não partem a partir do ver a coisa tal como ela se mostra – o que não nos deixa esquecer da fenomenologia.

A primeira noção de coisa, chamada pelos gregos de *hipokeimenon*, consiste em algo em que estão reunidas as propriedades, que é nuclear e se mantém sempre. Mas esse termo foi recepcionado pelo pensamento romano, de acordo com Heidegger, como *subjectum*, deixando de se vincular ao pensamento original grego, porque a estrutura de um enunciado acerca da coisa, na qual há um sujeito e um predicado sobre ela, não indica de forma alguma como é possível transpor essa estrutura acerca da coisa sem que ela mesma tenha se mostrado previamente, ou seja, o enunciado acerca da coisa se reflete exatamente nela. Por isso, essa noção está “longe de atingir a coisidade das coisas, o que nelas há de espontâneo, que repousa em si” (Heidegger, 2005, p. 17-18).

A segunda diz respeito à coisa como aquilo que é perceptível pelos nossos sentidos, por meio das sensações. Contudo, explica Heidegger,

Jamais, na ocorrência das coisas, percebemos primeiro e propriamente, como ele pretende, uma afluência de sensações, por exemplo, sons e ruídos, mas, pelo contrário, ouvimos a tempestade a assobiar na lareira, ouvimos o avião trimotor, ouvimos o Mercedes e o distinguimos imediatamente de um Adler. Muito mais próximo do que todas as sensações estão, para nós, as próprias coisas (Heidegger, 2005, p. 18-19).

Em ambos os conceitos (de coisa como suporte de propriedades e como unidade do que nos é dado pelos sentidos), ressalta o pensador, a coisa desaparece, quando ela deveria ser considerada a partir dela mesma, de como ela espontaneamente se mostra.

Por isso, ele traz a terceira concepção, a de que o que dá à coisa sua consistência é a sua materialidade e “nesta determinação da coisa como matéria está já implicada a forma” (Heidegger, 2005, p. 19).

Sendo a matéria da obra de arte o suporte enformado pela mesma, essa noção de coisa, então, poderia ser considerada como a mais adequada para se analisar uma obra de arte. Mas por que, então, Heidegger também dela desconfia?

Ele afirma que essa diferença entre matéria e forma é o esquema que lastreia toda a estética e a teoria sobre a arte. Contudo, matéria e forma são apenas conceitos que podem ser aplicáveis a tudo o que há, sem que seja possível diferenciar as meras coisas dos demais entes. Nas palavras do pensador:

Forma e conteúdo são conceitos de toda gente, nos quais pode caber tudo e mais alguma coisa. Se se ligar a forma ao racional e a matéria ao irracional, se se tomar o racional como lógico e o irracional como alógico, se se conjugar ainda o par conceptual forma-matéria a relação sujeito-objeto, então a representação dispõe de uma mecânica conceptual, à qual nada pode resistir. Se as coisas se passam assim com a distinção matéria e forma, como é que haveremos de compreender por seu intermédio o domínio particular das meras coisas, por oposição aos demais entes? (Heidegger, 2005, p. 20).

E, ainda que se entenda que a forma ordena a matéria e que, por isso, essa relação seja regulada pela serventia, na qual o ente é um produto fabricado para alguma finalidade – um utensílio –, esse último se distingue de uma obra de arte porque, embora ela também seja criada, ela não é destinada especificamente a nada, relacionando-se intimamente, segundo Heidegger, mais com a mera coisa do que com o utensílio, findando este último como, de acordo com ele, um intermédio entre a coisa e a obra.

Além disso – e aí se vê mais uma crítica à metafísica –, sustenta o pensador que essa relação matéria-forma tem a ver com a ideia de ente criado, posteriormente ligado, na Idade Média, à atividade criadora de Deus e passando, à Idade Moderna, com a mesma natureza, ainda que com os nomes de *eidōs* e *hylé*, o que faz com que ela seja vista como óbvia, mas que nada tem a ver com o ser-coisa da coisa que ele pretende investigar para poder afirmar o que é o ser da obra de arte. Confira-se:

A tendência para considerar o complexo matéria-forma como a constituição de todo o ente encontra, no entanto, uma motivação particular no facto de, com base numa fé, concretamente a bíblica, se conceber de antemão a totalidade dos entes como algo de criado, e isso quer dizer aqui fabricado. [...] Só que a interpretação teológica de todo o ente, uma vez estabelecida, importada de uma filosofia heterogênea – concepção do mundo como matéria e forma – pode, não obstante, continuar. É o que acontece na

passagem da Idade Média para a Idade Moderna. A metafísica da Idade Moderna repousa no complexo matéria-forma cunhado na Idade Média, que só nas palavras recorda a essência esquecida de eidos e hylé. Foi assim que a interpretação da coisa pela matéria e forma, quer permaneça medieval, quer se torne transcendental kantiana, se tornou corrente e óbvia. Mas nem por isso é menos um ataque ao ser-coisa da coisa do que as outras interpretações da coisidade da coisa (Heidegger, 2005, p. 22).

Por causa disso, Heidegger vai analisar o ser do utensílio – termo que aqui será empregado no lugar de apetrecho, constante na versão em português do texto em análise – descrevendo-o tal como é desvelado em seu ser na obra de arte, para que, assim, ele possa demonstrar como é possível desvelar seu ser deixando ser o ente como ele é, pensando-o em seu ser repousando na sua essência, como já citado linhas acima.

Como se pode ver, essa abordagem ontológica é bastante diversa das desenvolvidas pela metafísica anteriormente por ele apresentadas (coisa como unidade com propriedades, como unidade percebida pelos nossos sentidos e como unidade matéria-forma). Esse é o caminho de Heidegger: investigar as coisas a partir de como elas se mostram em seu ser e não a partir de conceitos previamente estabelecidos que não apontam como se refletem em seu anterior desvelamento. Por isso, ele diz:

o que importa é uma primeira abertura do olhar para o facto de o carácter de obra, carácter instrumental do utensílio, o elemento *coisa* da coisa, só se tornar mais próximo de nós, se pensarmos o ser do ente. Para tal é necessário que caiam primeiro as barreiras do que é óbvio (*das Selbstverständlich*) e que os ilusórios conceitos habituais sejam postos de lado. Eis porque foi preciso fazer um desvio (Heidegger, 2005, p. 30).

A famosa investigação do ser do ente fabricado para ser usado como um instrumento, o utensílio, vai ser feita pelo pensador a partir do quadro *Sapatos*, de Van Gogh, pelo método fenomenológico: “apenas graças ao facto de nos pormos perante o quadro de Van Gogh” (Heidegger, 2005, p. 27).

Ele descreve o quadro afirmando que todo mundo sabe o que constitui um sapato e que se trata de um utensílio para calçar os pés. Mas e a instrumentalidade do utensílio, o ser-utensílio, é possível apreendê-lo numa obra de arte em que o par de sapatos está isolado, deixado sozinho como única figura, sem estar nos pés de uma camponesa? Ele defende que sim.

Descrevendo minuciosamente os sapatos, Heidegger interpreta seus detalhes

relacionando-os com a sua serventia, com o seu uso pela camponesa e com o modo de vida dela relacionado ao campo e ao trabalho no solo, apresentando, com isso, a tão debatida relação mundo-terra que se desvela no quadro. Eis o trecho da descrição:

Toda gente sabe o que faz parte de um sapato. Se não são socos ou chanatos, há uma sola de couro e o cabedal que cobre, ajustados um ao outro por costuras e pregos. Um utensílio deste tipo serve para calçar os pés. Consoante a serventia, se para o trabalho no campo, ou para dançar, assim diferem matéria e forma. Estas indicações adequadas apenas explicam o que já sabemos. O ser-utensílio do utensílio repousa na sua serventia. [...] E todavia...Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, nem sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No utensílio para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este utensílio passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça de morte. Este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo (Heidegger, 2005, p. 24-25).

O que significam terra e mundo nessa afirmação? Heidegger partiu da literalidade do termo terra retirado do uso dos sapatos conforme a sua *mostração* no quadro e a ela se limitou? Significa solo? E mundo? Como a abrigada no mundo pertence aos sapatos e surge em sua essência, mostrando-se em si mesmo?

Antes de entender o que esses termos essenciais significam no texto em questão, é preciso atentar para o fato de que a intenção de Heidegger é demonstrar que descobrimos o ser do utensílio – no caso, o ser dos sapatos – não por meio de uma explicação de um calçado presente, nem de uma explanação sobre como ele é fabricado, nem a partir da observação da sua utilização real, mas tão somente nos aproximando do quadro em questão, no qual o ente “emerge no desvelamento do seu ser” (Heidegger, 2005, p. 27). Na obra de arte, portanto, ocorre uma abertura na qual o ente nele se desvela, “na obra de arte, põe-se em obra a verdade do ente” (Heidegger, 2005, p. 27).

Assim, a partir de uma pintura figurativa, Heidegger sustenta que o ente nela representado mostrou-se o que é e como é, teve o seu ser desvelado sem que se recorresse a uma teoria sobre o que é o ente representado, o que ele desperta no

observador da obra ou à comparação da figura no quadro com o objeto em seu uso efetivo.

Nisso, vê-se que Heidegger prossegue pensando o ser de um ente de maneira diferente do elaborado na metafísica e na estética, buscando entender o que significa uma obra de arte a partir do seu ser, isso é, indicando o que ontologicamente é uma obra de arte. Assim, ele sintetiza:

A essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*). Até aqui, a arte tinha a ver com o Belo e a Beleza, e não com a verdade. As artes que produzem obras deste gênero, por oposição às artes de manufactura que fabricam utensílios, são chamadas belas artes. Nas belas artes não é a arte que é bela, chama-se assim porque produzem o belo. A verdade, pelo contrário, pertence à lógica. A beleza está reservada à estética (Heidegger, 2005, p. 27-28).

Mas, se apenas levar em consideração essa análise, pode parecer que nada mudou e que a arte, como por-se-em-obra da verdade, somente ocorreria apenas em uma obra que reproduz um ente, o que findaria enlaçando o pensamento de Heidegger em um realismo estético do qual ele almeja se afastar. Por isso, ele prossegue na investigação procurando indicar que o por-se-em-obra da verdade também se vislumbra em obras de arte não figurativas, a exemplo do poema *A fonte Romana*, de C. F. Meyer, e de um templo grego.

Sobre o poema, Heidegger apenas o transcreve e afirma, de maneira sucinta, que nele não está descrito uma fonte real, nem nele se trata da essência de uma fonte romana; contudo, ele sustenta, mesmo assim, que a verdade está em obra. Ele diz o mesmo quanto ao templo grego, afirmando que ele não imita nada, não almeja ser uma cópia de uma casa de um deus; entretanto, nele se esconde a forma do deus a que ele se dedica: “Graças ao templo, o deus advém no templo” (Heidegger, 2005, p. 32). Isso, de acordo com o pensador, indica o templo como um local sagrado que congrega significados entrelaçados como morte e vida, vitória e derrota, prosperidade e ruína, em uma teia de relações do povo da antiga Grécia que indica o seu mundo.

No trecho seguinte do texto, entretanto, vislumbra-se a descrição de uma maneira diferente da que foi feita no quadro de Van Gogh. Nesse último, Heidegger descreveu o ser-utensílio dos sapatos retratados na tela “pondo-se de frente ao quadro” e construindo uma narrativa a partir dos detalhes da pintura, relacionando-

os com o seu uso pela camponesa no seu cotidiano.

Na descrição do templo, contudo, ele vai além: nela, o pensador vai utilizar o contraste entre os elementos que emergem e se velam durante a visada do templo e que permitem o mostrar-se do seu ser, aprofundando a referência direta ao embate terra e mundo, com breve menção à *physis*, como um modo de dizer o ser do templo. Abaixo, transcreve-se os trechos mais relevantes:

Ali de pé repousa o edifício sobre o chão da rocha. Este repousar (*Aufruhen*) da obra faz sobressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada.[...] O brilho e a luz de sua pedra, que sobressaem graças apenas à mercê do Sol, são o que põe em evidência a claridade do dia, a imensidão do céu, a treva da noite. O seu seguro erguer-se torna assim visível o espaço invisível do ar. [...] A este vir à luz, a este levantar-se ele próprio e na sua totalidade chamavam os gregos, desde muito cedo, a *physis*. Ela abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual (*worauf*) e no qual (*worum*) o homem funda seu habitar. Chamamos a isso a Terra (Heidegger, 2005, p. 33).

À guisa de retomada, sobre a *physis*, como já visto no segundo capítulo deste trabalho, Heidegger a compreende como aquilo que brota a partir de si mesmo e nele se retém e permanece; é o surgir oposto à *techné*, que consiste em um saber visando a um domínio das instituições e dos planejamentos (Heidegger, 1987).

Sobre as noções de terra e mundo, o pensador aprofunda nas páginas seguintes a análise desses termos e discorre sobre o que significa o embate entre eles e sua relação com a verdade. Diz Heidegger que ser-obra implica “instalar um mundo”, sendo mundo não “uma reunião das coisas existentes” e nunca “um objeto, que está ante nós e que pode ser intuído” (Heidegger, 2005, p. 35), criticando, assim, a metafísica que tem como lastro a relação sujeito-objeto, tal como visto no segundo capítulo deste trabalho.

Para ele, o mundo “é onde se jogam as decisões essenciais de nossa história”, apenas possuindo “mundo” nós que nos mantemos em meio ao ente e nos relacionamos com ele como tal, diferentemente da planta e do animal (Heidegger, 2005, p. 35). Afirma o pensador que

Ao abrir-se um mundo, todas as coisas adquirem a sua demora e pressa, a sua distância e proximidade, a sua amplidão e estreiteza. No mundificar, é oferecida ou recusada a amplidão a a partir da qual está congregada a benevolência dos deuses, que nos guarda. Também esta fatalidade da ausência do deus constitui um modo como o mundo mundifica (Heidegger, 2005, p. 35).

A obra de arte, nesse contexto, abre o mundo e o mantém aberto, de acordo com o pensador – mas não só isso: ela também se caracteriza por ser produtora, porque produz a terra, “a obra deixa que a terra seja terra” (Heidegger, 2005, p. 36). E o que significa isso?

Para mostrar que a obra produz a terra, Heidegger compara o ser-utensílio, já analisado antes, com o ser-obra da obra de arte, perguntando qual a essência da matéria de que é feita a obra. Ele afirma que a pedra utilizada na fabricação de um utensílio desaparece no seu ser, porque não se interpõe entre o usuário e a finalidade do instrumento; já na obra de arte, como o templo, a pedra, o elemento telúrico, se mostra e resplandece, assim como os demais elementos materiais que o integram:

os metais passam a resplandecer; as cores ganham luminosidade; o som adquire a ressonância; a linguagem obtém o dizer. Tudo isto ressaí na medida em que a obra se retira na massa e no peso da pedra, na dureza e na flexibilidade da madeira na dureza e no brilho do metal, no esplendor e na obscuridade da cor, na ressonância dos sons e no poder nomeador da palavra. Para onde a obra se retira e o que ela faz ressair, neste retirar-se, eis o que chamamos de terra (Erde) (Heidegger, 2005, p. 36).

Nessa perspectiva, a obra se retira e faz resplandecer a matéria do que ela é feita. Esse retirar-se é o que ele denomina de terra. Ela é onde o ente se abriga e ela se revela quando se retrai no desvelar dele. A ideia é aprofundada com a seguinte afirmação: “a terra é, por essência, o que se fecha em si (*Sich-Verschliessende*). Produzir (*her-stellen*) a terra significa: trazê-la ao aberto como o que em si se fecha” (Heidegger, 2005, p. 37).

Relacionando a matéria de que é feita a obra de arte com a terra em seu sentido literal, no sentido de *coisidade* da obra, Heidegger nos leva ao sentido ontológico de terra que se desvela, no sentido daquilo que abriga o mundo e no emergir dele se retrai, fazendo com que percebamos o ser nesse embate que não é uma luta no sentido de conflito, mas no sentido de movimento dinâmico no qual o que não se mostra é tão importante e necessário quanto para aquilo que se desvela. Assim, ele sintetiza:

O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas de um povo histórico. A terra é o ressair forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra

são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não têm que ver um com o outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo (Heidegger, 2005, p. 38).

Em seguida, passa à pergunta que permeia todo o seu pensamento: como é que se vislumbra a verdade na obra de arte através desse embate? O trecho a seguir bem resume:

No quadro de Van Gogh, acontece a verdade. Isso não quer dizer que algo que está aí diante seja representado com justeza, mas sim que no tornar-se manifesto do ser-utensílio do utensílio sapato, o ente na totalidade, mundo e terra, no seu conflito recíproco, conseguem alcançar a desocultação (Heidegger, 2005, p. 44).

Após justificar o sentido de verdade como desocultação e não como adequação, como já visto, o pensador reitera que o ser acontece a partir do ente e afirma que nele advém um lugar aberto, a clareira. Por causa dela, o ente se desoculta de vários modos, ocultando outros, mostrando-se a cada vez de uma maneira. Daí Heidegger menciona dois tipos de ocultação: um em que é o puro negar-se e outro, chamado de dissimulação, no qual o ente aparece diferentemente do que é, podendo, esse último modo, nos levar ao equívoco.

Isso foi trabalhado para que o pensador pudesse, então, afirmar que “a essência da verdade como desocultação pertence a negar-se sob o modo da dupla ocultação” (Heidegger, 2005, p. 43), sendo, para ele, a essência da verdade a não-verdade.

Para afastar eventual confusão sobre esse trecho, ele explicita o seguinte:

A proposição: a essência da verdade é não-verdade não deve, ao contrário, querer dizer que a verdade seja no fundo falsidade. O enunciado também não quer dizer que a verdade nunca é ela mesma, mas é sim representada dialeticamente, sempre também seu contrário. A verdade manifesta-se justamente como ela mesma, na medida em que o negar-se ocultante enquanto a recusa confere originalmente a toda a clareira a sua constante proveniência, ao passo que, enquanto dissimulação, confere originalmente a toda a clareira a sempre activa acutilância da ilusão. Sob a designação de negação ocultante procura-se nomear, na essência da verdade, a reciprocidade adversa que, na essência da verdade, há entre clareira e ocultação. A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira (Heidegger, 2005, p. 43-44).

A dinâmica ocultação-desvelamento do ente revela o ser, não no sentido de luta, de lide, de recíproca vontade de supressão, mas sim de relação necessária entre ambos, pois só se desvela aquilo que está oculto e no desvelamento é que se percebe a ocorrência da ocultação.

É por isso que Heidegger afirma que um eleva o outro, um sendo faz mostrar o outro e, nessa dinâmica, se vislumbra o acontecimento do ser que, segundo visto acima, acontece também na obra de arte – além da fundação do Estado e no pensar o ser. Nas palavras dele: “a instituição da verdade na obra é a produção de um tal ente que não era antes e não voltará a ser depois [...]. Onde a produção traz expressamente a abertura do ente, a verdade, aí produzido é uma obra” (Heidegger, 2005, p. 50).

Essa produção não é a mesma da manufatura que produz o utensílio, aquilo pronto para ser utilizado e ser consumido no seu ser-utensílio. Utensílio e obra de arte são produzidos, mas, no primeiro, o fabricado se oculta na sua serventia, isto é, estando diante de um martelo, habitualmente emerge a sua serventia e não o fato que ele é; já na obra de arte, de acordo com Heidegger, “quanto mais essencialmente a obra se abre, tanto mais plenamente brilha a singularidade do facto de que ela é, em vez de não ser” (Heidegger, 2005, p. 53).

E ela tanto mais brilhará e revelará o acontecimento do ser quanto mais nos retirar do habitual, suspendendo a cotidianidade, nossas relações comuns, para nos fazer permanecer na verdade que acontece nela, permitindo, assim, que uma obra seja o que ela é, constituindo esse deixar-ser a salvaguarda. Abaixo, segue o trecho referido:

Quanto mais solitariamente a obra, fixada na forma, está em si, quanto mais parece dissolver todas as relações com os homens, tanto mais simplesmente irrompe no aberto o choque de tal obra ser, tanto mais essencialmente embate o abismo intranquilizante e se subverte o que anteriormente parecia tranquilizante. Todavia, esse múltiplo choque nada tem de violento; pois quanto mais puramente a obra é arrebatada na abertura do ente por ele mesmo patenteada, tanto mais simplesmente nos empurra e nos lança nesta abertura, e, ao mesmo tempo, nos arranca ao habitual. Seguir esta remoção significa: alterar as nossas relações habituais com o mundo e a terra e, a partir de então, suspender o comum fazer, valorar, conhecer e observar, para permanecer na verdade que acontece na obra. Essa contenção é o que primeiramente permite ao criado ser a obra que é. Deixar a obra ser uma obra, eis o que denominamos a salvaguarda (*Bewahrung*) da obra (Heidegger, 2005, p. 53).

Finca o pensador, então, que a obra de arte precisa do criador para ser criada e o criado “não pode tornar-se ser sem os que salvaguardam” (Heidegger, 2005, p. 53). Essa salvaguarda é um saber que não coincide com conhecimento; consiste em um saber que é, “enquanto saber, a sóbria persistência no abismo de intranquilidade da verdade que acontece na obra” (Heidegger, 2005, p. 54).

Aqui vale trazer uma explicação sintética de Wu (2022) sobre o que significa salvaguarda para Heidegger:

A salvaguarda do seer implica manter aberta a manifestação plural do seer sem que o ente venha a ser capturado na ubiquidade do cálculo maquínico. Não é demasiado salientar que a salvaguarda do seer não é algo da ordem da vontade, mas um estar afinado que aceita o caráter de retração da doação do seer, que se refugia em seu abrigo. Em oposição à violência maquínica que requer um ente para esgotá-lo, a salvaguarda reconhece e preserva o modo como originariamente o seer se doa (Wu, 2022, p. 489).

Assim, preservando o modo do acontecer do ser, da verdade, na obra de arte, em que há o abrigo consubstanciado no termo terra, o ser-aí precisará estar afinado para tanto e aceitando esse modo de acontecimento do ser, atento à atração por fazê-lo no modo da metafísica.

No posfácio, Heidegger ressalta isso ao afirmar que essa verdade não é a verdade da metafísica, verdade do conhecimento e da ciência; é a verdade do mostrar-se do ente como ente, é a verdade do ser, sendo a beleza uma das modalidades do aparecimento do ser:

A verdade é a desocultação do ente (die Unverborgenheit) do ente como ente. A verdade é a verdade do ser. A beleza não ocorre ao lado desta verdade. Se a verdade se põe em obra na obra, aparece. É este aparecer, enquanto ser da verdade na obra e como obra, que constitui a beleza. O belo pertence assim ao auto-acontecimento da verdade (das Sichereingnen der Wahrheit). O belo não é somente relativo ao agrado (das Gefallen) e apenas como o seu respectivo objecto. Todavia, o belo reside na forma, mas apenas porque outrora a forma clareou a partir do ser, enquanto a entidade do ente (Heidegger, 2005, p. 66-67).

Sobre o fato de haver apenas um parágrafo acerca da beleza, Doro (2015) explica:

A indagação sobre o porquê de Heidegger não ter desenvolvido mais demoradamente suas afirmações sobre a beleza, remete para a

constatação de que, em sua pretensão de revelar a essência da obra de arte, a caracterização do belo não tem importância central. Do ponto de vista ontológico, adotado pelo filósofo, o conceito de beleza não é determinante para compreensão da arte; surge como elemento secundário, reflexo do acontecer essencial da verdade na obra. A beleza não só não está na origem ontológica da obra de arte, como também apenas indiretamente participa de sua essência (Doro, 2015, p. 11).

Assim, diante do que foi desenvolvido até aqui, vê-se que o intento de Heidegger em *A origem da obra de arte* (2005) foi indicá-la como um modo de desvelamento do ser, em muito distanciando-se da fruição estética inerente à metafísica.

E não poderia ser diferente, pois, como trabalhado nas primeiras linhas deste trabalho, para investigar o ser a partir dele mesmo é preciso seguir um caminho diverso do da tradição.

Foi visto que a relação terra-mundo consubstancia o acontecimento do ser na obra de arte, sendo uma dinâmica entre velamento e desvelamento, emergindo da obra um mundo como uma teia de significados que emerge do abrigo, da terra que não é um ente, mas que, no seu ocultar-se, é. Esse acontecimento, o por-se-em-obra da verdade, é, para Heidegger, a essência da arte por ser um dos modos do acontecimento do ser.

Entretanto, essa análise sofreu diversas críticas, a exemplo da realizada por Jean Marie Schaffer, trazida por Belgrano (2017), na qual defendia que a fotografia não serviria ao pensamento heideggeriano por ela não ser um fenômeno originário, afinal, é produzida por um objeto físico, considerando que a estrutura do útil que apareceu no quadro de Van Gogh é uma mensagem que o pintor gostaria de passar e isso não aparece na fotografia.

Contudo, bem pontua Belgrano, a análise da obra de arte feita por Heidegger não considera o artista – salvo o fato de que ele foi apenas o criador –, interessando-lhe apenas o acontecimento do sentido do ser nela. Assim, ele escreve:

Consideramos que la equivocación de Schaeffer radica en que entiende que para Heidegger esta estructura del útil funciona como un mensaje que el artista quiere expresar en la obra. Si la fotografía se reduce a la función referencial, no hay codificación posible por el artista, no hay posibilidad de expresar un sentido o introducir un mensaje en la obra. Ahora bien, no hay que olvidar que Heidegger analiza la obra como fenómeno independientemente del artista. Le interesa la obra como obra, en tanto que acontecimiento de sentido, y nunca la entiende como portadora de un

mensaje que impone el artista (Belgrano, 2017, p. 199).

Mas a crítica que terá destaque neste trabalho é a feita por Meyer Schapiro, historiador da arte e que foi objeto de análise de grandes pensadores, a exemplo de Derrida, cujas discussões serão apresentadas a seguir.

#### 4.2 CRÍTICA DE SCHAPIRO À ANÁLISE HEIDEGGERIANA DO QUADRO DE VAN GOGH EM *A ORIGEM DA OBRA DE ARTE*

As obras de Van Gogh, especialmente após sua morte, ganharam bastante relevância, o que torna a análise feita por Heidegger, de um quadro sobre um par de sapatos – um entre os vários com esse tema feitos pelo artista –, objeto de curiosidade e de reflexão tanto dos que estudam filosofia, quanto dos que se debruçam sobre a arte.

A crítica mais famosa é a feita por Meyer Schapiro em 1968 (publicada em 1994), na qual ele procurou descrever os desacertos da interpretação heideggeriana encontrados após suas pesquisas acerca dos pensamentos e das obras do pintor.

Schapiro afirmou que em nenhuma das oito pinturas dos sapatos feitas por Van Gogh pode-se afirmar que eles pertencem a um camponês, sustentando que Heidegger, na verdade, fez várias associações com camponeses e com o solo que mais se conectam com sua visão social; defendeu, ainda, que seria um erro supor que o ser dos sapatos é algo indisponível para a nossa percepção de sapatos fora da pintura, de sapatos reais. Eis as suas palavras:

Alas for him, the philosopher has indeed deceived himself. He has retained from his encounter with van Gogh's canvas a moving set of associations with peasants and the soil, which are not sustained by the picture itself. They are grounded rather in his own social outlook with its heavy pathos of the primordial and earthy. He has indeed "imagined everything and projected it into the painting." He has experienced both too little and too much in his contact with the work (Schapiro, 1994, p. 138).<sup>4</sup>

Além disso, escreveu que Heidegger se esqueceu de um aspecto importante

---

<sup>4</sup> Infelizmente para ele, o filósofo enganou-se a si próprio. Do seu encontro com a tela de van Gogh, guarda um conjunto de associações comoventes com os camponeses e a terra, que não são sustentadas pelo quadro em si. Assenta antes na sua própria visão social, com o seu pesado pathos do primordial e da terra. De facto, "imaginou tudo e projectou-o no quadro". No seu contato com a obra, experimentou tanto o pouco como o muito.

do quadro, que é a presença do artista. Afirmou que os sapatos pertencem ao próprio Van Gogh, com base na leitura que ele fez de um romance escrito por Knut Hamsun, da década de 1880, chamado *Hunger*, que descreve os sapatos como objeto que representa a autoconsciência, de modo que o artista teria, na verdade, pintado seus sapatos como um pedaço de seu autorretrato.

Schapiro ainda visa reforçar seu argumento trazendo as cartas de Gauguin, que disse haver sentido uma história pessoal de Van Gogh por trás das pinturas dos sapatos, narrando que Van Gogh lhe dissera que os sapatos retratados foram usados durante sua pregação, como um pastor – mas ao seu modo –, em uma fábrica na Bélgica, havendo ele procurado retratar no quadro o cansaço daquela jornada. Confira-se:

“My father” he said “was as a pastor and at his urging I pursued theological studie in order to prepare for my future vocation As a young pastor I lcft for Belgium one fine morning ‘s ithout telling ms family, to preach the gospel in the factories, not as I had been taught hut as I understood it myself. These shoes, as you see, have bravely endured the fatigue of that trip.” Preaching to the miners in the Borinage, Vincent undertook to nurse a victim of a fire in the mine. The man was so badly burned and mutilated that the doctor had no hope for his recovery. Only a miracle, he thought, could save him. Van Gogh tended him forty days with loving care and saved the miner’s life. Before leaving Belgium I had, in the presence of this man who bore on his brow a series of scars, a vision of the crown of thorns, a vision of the resurrected Christ (Gauguin *apud* Schapiro, 1994, p. 141).<sup>5</sup>

Nas notas posteriores a essa análise, feitas em 1994, Schapiro traz mais argumentos para sustentar a tese de que os sapatos pintados eram de Van Gogh, como o depoimento de um estudante de um ateliê em Paris de que o quadro que o pintor estava finalizando era igual ao par de sapatos que ele havia comprado em um mercado e que estava sujo de lama após haver feito uma longa caminhada.

Mencionou, ainda, que o artista era admirador de Flaubert, que escreveu um texto comparando o envelhecimento dos sapatos à condição humana, e de Millet, conhecido como o pintor dos campesinos, havendo mencionado ele centenas de

<sup>5</sup> "O meu pai", diz ele, "era pastor e, a seu pedido, estudei teologia para me preparar para a minha futura vocação. Quando era um jovem pastor, parti para a Bélgica numa bela manhã, sem dizer nada à minha família, para pregar o Evangelho nas fábricas, não como me tinham ensinado, mas como eu próprio o entendia. Estes sapatos, como vês, suportaram corajosamente o cansaço dessa viagem". Pregando para os mineiros na Borinage, Vincent comprometeu-se a cuidar de uma vítima de um incêndio na mina. O homem estava tão gravemente queimado e mutilado que o médico não tinha esperança de sua recuperação. Só um milagre, pensou ele, o poderia salvar. Van Gogh tratou-o durante quarenta dias com carinho e salvou a vida do mineiro. Antes de deixar a Bélgica, tive, na presença deste homem que trazia na testa uma série de cicatrizes, uma visão da coroa de espinhos, uma visão de Cristo ressuscitado.

vezes em suas cartas.

Tudo isso Schapiro desenvolveu para dizer o quanto Heidegger ignorou o que os sapatos significavam para o próprio pintor. Abaixo, seguem os trechos acima comentados:

Francois Gauzi, a fellow student in Cormon's atelier in Paris in 1886-1887, has written of an Gogh showing him in his Paris studio a painting he was finishing of a pair of shoes. "At the flea market, he had bought a pair of old shoes, heavy and thick, the shoes of a carter (charretier) but clean and freshly polished. They were fancy shoes (croquenots riches). He put them on, one rainy afternoon, and went out for a walk along the fortifications. Spotted with mud, they became interesting. ...Vincent copied his pair of shoes faithfully." [...] The idea of a picture of his shoes was perhaps suggested by a drawing reproduced in Sensier's book on Millet, Peintre et Pa'san, published in 1864. Van Gogh was deeply impressed by this book and referred to it often in his letters. The peasant—painter Millet's name appears over two hundred times in his correspondence. Comparison of Millet's drawing of his wooden sabot with van Gogh's painting of shoes confirms what I have said about the pathos and crucial personal reference in the latter. Millet's sabots are presented in profile on the ground with indications of grass and hay (Schapiro, 1994, p. 145).<sup>6</sup>

Diante do que foi exposto, pode-se notar que o historiador da arte foi buscar na pessoa do artista a verdade contida na obra, considerando ser essencial esse caminhar para demonstrar as faltas e os excessos cometidos por Heidegger na análise do quadro.

Contudo, tomando em consideração todo o trilhar de Heidegger acerca do ser, da verdade e da obra de arte traçado até aqui, é possível perceber que a análise de Schapiro seguiu etapas e métodos que se distinguem dos indicados pelo pensador.

Quem bem sintetiza isso é Jacques Derrida, no capítulo final de *A verdade na pintura* (1987) – aqui utilizado na versão em inglês – no qual ele aponta inconsistências de ambos, mas ressalta a distância dos comentários de Schapiro do

<sup>6</sup> François Gauzi, colega de curso no atelier de Cormon, em Paris, em 1886-1887, escreveu sobre um Gogh que lhe mostrou, no seu atelier de Paris, um quadro que estava a terminar sobre um par de sapatos. "No mercado de pulgas, tinha comprado um par de sapatos velhos, pesados e grossos, os sapatos de um carroceiro (charretier), mas limpos e acabados de polir. Eram sapatos de luxo (croquenots riches). Calça-os, numa tarde de chuva, e sai para passear ao longo das fortificações. Manchados de lama, tornaram-se interessantes. ...Vicente copiou fielmente seu par de sapatos". [...] A idéia de um quadro de seus sapatos talvez tenha sido sugerida por um desenho reproduzido no livro de Sensier sobre Millet, Peintre et Pa'san, publicado em 1864. Van Gogh ficou profundamente impressionado com este livro e se referiu a ele freqüentemente em suas cartas. O nome do pintor camponês Millet aparece mais de duzentas vezes na sua correspondência. A comparação do desenho de Millet da sua bota de madeira com a pintura de sapatos de Van Gogh confirma o que eu disse sobre o pathos e a referência pessoal crucial desta última. As botas de Millet são apresentadas de perfil no chão com indicações de relva e feno.

contexto do pensamento heideggeriano em que foi desenvolvida a análise em questão.

Embora Derrida indague sobre vários aspectos do quadro de Van Gogh, como se tratar de um par de sapatos e por que seriam de uma camponesa e não de um camponês, para os fins deste trabalho serão consideradas as falas específicas do pensador francófono envolvendo as divergências de interpretação entre Heidegger e Schapiro.

Derrida explica que se, por um lado, Schapiro está certo em criticar Heidegger por pouco atentar ao contexto interno e externo da obra, bem como às sérias diferenças entre os oito quadros sobre sapatos que Van Gogh pintou, ele deveria, segundo Derrida, ter evitado destacar de todo o ensaio heideggeriano apenas vinte linhas e se ater somente a elas.

Primeiro porque Schapiro pergunta pela questão do sujeito do par de sapatos sem considerar a análise que Heidegger faz no texto, guiando o leitor para um momento anterior à constituição do sujeito na apreensão da coisa, o que, segundo Derrida, faz Schapiro concluir que Heidegger fez uma leitura equivocada do quadro, quando, na verdade, o historiador sequer atenta para a discussão que Heidegger está propondo. Confira-se:

The question of the underneath as ground, earth, then as sole, shoes, sock-stocking-foot, etc., cannot be foreign to the "great question" of the thing as *hypokeimenon*, then as *subjectum*. And then, if it is accepted that the procedure of *The Origin* intends to lead back beyond, upstream of or to the eve of the constitution of the subjectum in the apprehension of the thing (as such, as product or as work), then asking it the question of the "subject," of the subject of this pair of shoes, would perhaps involve starting with a misapprehension, by an imaginary projective or erroneous reading. Unless Heidegger ignores (excludes? forecloses? denies? Leaves implicit? unthought?) an other problematic of the subject, for example in a displacement or development of the value "fetish." Unless, therefore, this question of the subjectum is displaced otherwise, outside the problematic of truth and speech which governs *The Origin*. The least one can say is that Schapiro does not attempt to do this. He is caught in it and without even, apparently, having the least suspicion of this (Derrida, 1987, p. 285-286).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A questão do velado como chão, terra, depois como sola, sapato, pé de meia, etc., não pode ser estranha à "grande questão" da coisa como *hypokeimenon*, depois como *subjectum*. E então, se se aceita que o procedimento de "A Origem" pretende reconduzir para além, a montante ou para a véspera da constituição do *subjectum* na apreensão da coisa (como tal, como produto ou como obra), então colocar-lhe a questão do "sujeito", do sujeito deste par de sapatos, implicaria talvez partir de uma má apreensão, por uma imaginária leitura projetiva ou errônea. A menos que Heidegger ignore (exclui? exclui? nega? deixa implícito? impensado?) uma outra problemática do sujeito, por exemplo numa deslocação ou desenvolvimento do valor "fetiche". A não ser, portanto, que esta questão do *subjectum* seja deslocada de outro modo, para fora da problemática da verdade e do discurso que rege "A Origem". O mínimo que se pode dizer é que Schapiro não

Em segundo lugar, Heidegger tem por objetivo, em *A origem da obra de arte* (2005), demonstrar que a verdade é a não-verdade que se apresenta no quadro e isso nada tem a ver com a certeza de subjetividade no modelo cartesiano-hegeliano mais relacionado aos comentários de Schapiro.

Para entender os conceitos trabalhados por Heidegger, é preciso decifrá-los no texto e restituí-los ao próprio texto. Fazer diferente facilmente leva o intérprete a cair numa armadilha, sugerindo Derrida que isso foi o que ocorreu com Schapiro. Em seus termos:

On the other hand, *The Origin* also says of this truth which is, Heidegger says, "nontruth" which "comes about [geschieht] in Van Gogh's picture" (a statement on which Schapiro exercises his irony), that its essence rather opens onto the "abyss." This has nothing to do with attributive certainty on the secure ground of (Cartesian-Hegelian) subjectivity. So? Before applying these "concepts" (gift or abyss, for example) to the debate, or even to such-and-such an "object," Heidegger's text, perhaps one would have to begin by deciphering them and restituting them in Heidegger's text which perhaps gets away in advance from the application we would like to make of them to it: perhaps it problematizes in advance all its instruments. In that case a malicious and agile application could easily turn out to be ingenuous, heavy, somnambulistic, and the detective trapped (Derrida, 1987, p. 292).<sup>8</sup>

Em terceiro lugar, a característica de os sapatos pertencerem a uma camponesa ou não é secundária no texto de Heidegger, afirma Derrida, porque a verdade que pode ser vista no quadro de Van Gogh (e em qualquer quadro) ou no experimentar os sapatos é o seu ser-utensílio. E essa verdade se deve a uma origem mais distante da verdade como adequação ou predicação entre um ente enquanto produto e sua relação com o seu dono.

Por isso é que o pertencimento no texto de Heidegger nada tem a ver com um dado sujeito e sua relação com os sapatos. Veja-se:

---

tenta fazer isso. É apanhado nela e sem sequer, aparentemente, ter a menor suspeita disso.

<sup>8</sup> Por outro lado, "A Origem" diz também desta verdade que é, diz Heidegger, "não-verdade" que "surge [geschieht] no quadro de Van Gogh" (uma afirmação sobre a qual Schapiro exerce a sua ironia), que a sua essência se abre antes para o "abismo". Isso não tem nada a ver com a certeza atributiva no terreno seguro da subjetividade (cartesiana-hegeliana). E então? Antes de aplicar estes "conceitos" (dom ou abismo, por exemplo) ao debate, ou mesmo a um tal e tal "objeto", o texto de Heidegger, talvez seja necessário começar por decifrá-los e restituí-los no texto de Heidegger, que talvez se afaste antecipadamente da aplicação que gostaríamos de lhe fazer: talvez problematize antecipadamente todos os seus instrumentos. Nesse caso, uma aplicação maliciosa e ágil pode facilmente revelar-se ingênua, pesada, sonâmbula, e o investigador, encurralado.

The "same truth," that "presented" by the picture, is not for Heidegger "peasant" truth, a truth the essential content of which would depend on the attribution (however imprudent) of the shoes to peasantry. The "peasant" characteristic remains secondary here. The "same truth" could be "presented" by any shoe painting, or even by any experience of shoes and even of any "product" in general: the truth being that of a being-product coming back from "further away" than the matter-form couple, further away even than a "distinction between the two." This truth is due to a "more distant origin." It is not the truth of a relationship (of adequation or attribution) between such-and-such a product and such-and-such an owner, user, holder, bearer/wearer-borne. The belonging of the product "shoes" does not relate to a given subjectum, or even to a given world. What is said of belonging to the world and the earth is valid for the town and for the fields. Not indifferently, but equally (Derrida, 1987, p. 312).<sup>9</sup>

Aponta, assim, Derrida, que é por isso Schapiro erra quando tenta restituir os sapatos a Van Gogh, pois não se trata, na análise heideggeriana, de que a obra se confunde com uma imitação ou com uma cópia do real, mas de um por-se-em-obra da verdade, como já visto acima, enquanto a atribuição dos sapatos que Schapiro faz permanece na estética da representação (Derrida, 1987).

Explica Derrida que isso se reforça quando, após a expressão "mas tudo isto o vemos possivelmente no utensílio para calçar que está no quadro" (Heidegger, 2005, p. 26), Heidegger não mais voltará a falar do quadro, porque o que importa para ele é que o quadro falou e ele falou sobre o ser dos sapatos, o ser-utensílio. Nas suas palavras:

After the new paragraph and the concession ("But perhaps we see all that"), he will no longer speak of the picture, he will follow the peasant woman, he will analyze what, in the usefulness of the product, comes from farther away than the matterform couple. But it will be in order to jump better, in conclusion: it is the picture "that has spoken," Dieses hat gesprochen. And in the interval, "beneath" usefulness, "beneath" the (re-)attachment of its utilizatory "belonging," he will name that "thanks to which," by the "force" of which, "in virtue of which" (*Kraft*) the usefulness of the product is possible: the condition of usefulness, *Verlässlichkeit* (Derrida, 1987, p. 348).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> A "mesma verdade", aquela "apresentada" pelo quadro, não é para Heidegger a verdade "camponesa", uma verdade cujo conteúdo essencial dependeria da atribuição (por mais imprudente que fosse) dos sapatos ao campesinato. A característica "camponesa" permanece aqui secundária. A "mesma verdade" poderia ser "apresentada" por qualquer pintura de sapatos, ou mesmo por qualquer experiência de sapatos e até de qualquer "produto" em geral: a verdade é a de um ser-produto que regressa de "mais longe" do que o casal matéria-forma, mais longe até do que uma "distinção entre os dois". Esta verdade é devida a uma "origem mais distante". Não é a verdade de uma relação (de adequação ou de atribuição) entre tal e tal produto e tal e tal proprietário, utilizador, detentor, portador/usuário portado. A pertença do produto "sapatos" não diz respeito a um dado subjectum, nem sequer a um dado mundo. O que se diz da pertença ao mundo e à terra é válido para a cidade e para os campos. Não indiferentemente, mas igualmente.

<sup>10</sup> Depois do novo parágrafo e da concessão ("Mas talvez vejamos tudo isso"), já não falará do quadro, seguirá a camponesa, analisará o que, na utilidade do produto, vem de mais longe do que o casal em questão. Mas será

Essa instrumentalidade do utensílio não vem da natureza, como costuma conceber a tradição filosófica, mas do combate entre terra e mundo, não havendo chance alguma de compreender isso na análise heideggeriana sobre a pintura de Van Gogh, a menos que siga a trajetória do seu pensar por todo o texto:

I said that there was a preoriginary contract there with the reliable thing but the silent appeal which is heard through the *Verlässlichkeit* does not come from nature, such at least as it is conceived in the philosophical tradition. But from the combat of the earth and the world. And of its trait. It can be said very summarily: there is no chance of understanding anything in these pages on "the famous picture," no chance of making the slightest objection that could be pertinently measured against them, unless you follow, at least in principle, Heidegger's trajectory for thinking the earth, the world and the four-part (*Geviert*), the ring (*Ring*), and the circuit (*Gering*), otherwise (Derrida, 1987, p. 352).<sup>11</sup>

Derrida ainda comenta que a presunção de Schapiro de que os sapatos pintados no quadro são do próprio pintor se baseia em elementos externos ao quadro, e, a partir disso, o historiador dá um salto afirmando que, estando Van Gogh em Paris, não poderia pintar sapatos de uma camponesa ou qualquer outro sapato, o que é, para Derrida, injustificado.

Por fim, o pensador franco-magrebiano arremata os comentários assinalando que tanto a fala de Schapiro sobre suposta projeção de Heidegger na análise da lida na terra pela camponesa, quanto a defesa do historiador de que os sapatos na verdade são parte de um autorretrato de Van Gogh têm a ver com a subjetividade que sempre é posta em xeque por Heidegger, interrogando-a sempre como uma época da metafísica.

Com isso, resta demonstrada a distância entre os pontos de partida das análises realizadas por Heidegger e Schapiro, sendo equivocada retirar de todo o contexto do pensamento heideggeriano uma fala e analisá-la à luz de elementos

---

para saltar melhor, em conclusão: é o quadro "que falou", *Dieses hat gesprochen*. E no intervalo, "por baixo" da utilidade, "por baixo" da (re)fixação da sua "pertença" utilitária, nomeará aquilo "graças ao qual", pela "força" do qual, "em virtude do qual" (*Kraft*) a utilidade do produto é possível: a condição de utilidade, *Verlässlichkeit*.

<sup>11</sup> Eu disse que havia ali um contrato pré-originário com a coisa fiável, mas o apelo silencioso que se faz ouvir através da *Verlässlichkeit* não vem da natureza, pelo menos tal como é concebida na tradição filosófica. Mas do combate da terra e do mundo. E do seu traço. Pode dizer-se muito sumariamente: não há hipótese de compreender nada nestas páginas sobre "o famoso quadro", não há hipótese de fazer a mais pequena objeção que possa ser pertinentemente aferida contra elas, a não ser que sigas, pelo menos em princípio, a trajetória de Heidegger para pensar a terra, o mundo e as quatro partes (*Geviert*), o anel (*Ring*) e o circuito.

pertencentes à metafísica que ele visa superar. Assim Derrida escreve:

The consonance is interrupted every time Schapiro says "self," "self-conscious," "self-awareness," "own," "portrait": he puts everything down to a self-consciousness, to a subjectivity to which Heidegger never trusts himself without question, and which he always interrogates as an epoch of metaphysics : the one that, since Descartes, tries to secure for itself, in subjectivity, a ground of certainty (an unshakable rock or pedestal on which this time the adhering sole no longer slips) . Let us say in this connection that Schapiro gets it wrong when he speaks of a "concept of the metaphysical power of art" which remains a theoretical idea, attributing all that to Heidegger. That is the very thing that is put in question in *The Origin*, in a systematic way. And it's not certain that you would find more traces of it in Heidegger than in the majority-at least-of the theorists of painting. Metaphysical presuppositions seem to me to be more present and more determinant in, for example, Schapiro's Note (Derrida, 1987, p. 372).<sup>12</sup>

Nesse mesmo sentido é a fala de Beltrano (2017), ao se referir à crítica de Schaeffer sobre a impossibilidade de a fotografia ser submetida à investigação heideggeriana pelo fato de ela ser produto de uma máquina e não se ver, na fotografia, a manifestação do ser-útil, visto no item anterior. Em seus termos:

Sería ridículo pensar que Heidegger está diciendo que el arte se limita a develar la estructura de los utensilios. Es preciso que tengamos en cuenta el contexto argumentativo en el que Heidegger desarrolla lo tratado. Su objetivo es alcanzar el ser obra de la obra a partir de la cosa. Pero sólo podrá alcanzar la coseidad de ésta a partir de lo que se nos da cotidianamente, el útil. Lo que intenta hacer es comparar la obra y el útil y mostrar sus diferencias. El cuadro de Van Gogh no es lo central aquí, sino solamente un ejemplo para ilustrar aquel útil corriente que escoge: las botas. La pintura es un recurso para hablar de los zapatos y en este punto se interesa por el ser del utensilio, y no de la obra en sí, con el fin de separarse de las tradicionales interpretaciones de cosa que son insuficientes (Beltrano, 2017, p. 200-201).

Assim, o que se pode notar é que, ao criticar a investigação heideggeriana acerca da essência da obra de arte, é preciso considerar o objetivo que ele almejou alcançar, que foi prosseguir na busca do sentido do ser. Isso, primeiro, foi realizado

---

<sup>12</sup> A consonância é interrompida de cada vez que Schapiro diz "eu", "autoconsciente", "autoconsciência", "próprio", "retrato": atribui tudo a uma autoconsciência, a uma subjetividade a que Heidegger nunca se confia sem questionar, e que interroga sempre como uma época da metafísica : aquela que, desde Descartes, tenta assegurar para si, na subjetividade, um terreno de certeza (uma rocha ou pedestal inabalável sobre o qual, desta vez, a sola aderente já não escorrega) . Digamos, a este propósito, que Schapiro se engana quando fala de um "conceito do poder metafísico da arte" que permanece uma ideia teórica, atribuindo tudo isso a Heidegger. É precisamente isso que é posto em causa em *A Origem*, de uma forma sistemática. E não é certo que encontres mais vestígios disso em Heidegger do que na maioria - pelo menos - dos teóricos da pintura. Os pressupostos metafísicos parecem-me mais presentes e mais determinantes, por exemplo, na Nota de Schapiro.

a partir do modo de ser do ser-aí e, após a viragem do seu pensamento, a partir do fenômeno da arte, para desembocar, no final dos anos 1930, em *Contribuições à Filosofia* (2015b), com um conceito histórico-ontológico de verdade, de ser, cuja dinâmica, defende ele, pode ser visualizada em uma obra de arte.

Criticá-lo a partir de perspectiva com postulados metafísicos como relação sujeito-objeto e considerando apenas um trecho ou apenas *A origem da obra de arte* (2005) torna-se, portanto, apressada e com risco de equívoco ou de não conseguir pensar o fenômeno artístico no contexto da ontologia que ele visa desenvolver.

#### 4.3 VERDADE NA OBRA DE ARTE COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

Diante do que foi exposto até aqui, vê-se que analisar uma obra de arte de uma maneira diversa da metafísica, buscando o acontecimento do ser ou o por-se-em-obra da verdade, é assaz difícil, pois estamos imersos no pensamento tradicional da relação sujeito-objeto que lastreia a metafísica e, conseqüentemente, a estética.

No intento de indicar um caminho para tanto, Iain D. Thompson (2011) sintetiza o procedimento proposto em *A origem da obra de arte* (2005) em quatro passos para sustentar o que ele chama de argumento fenomenológico de Heidegger sobre a verdade na obra de arte, retomando a análise acerca do quadro de Van Gogh.

O primeiro passo consiste em visar uma pintura de sapatos em seu não-uso ao modo da estética; o segundo é notar o nada dinâmico no fundo do quadro; em seguida, vislumbrar o implícito combate entre terra e mundo na obra; por fim, aproximar-se do que é o ser do sapato como utensílio que emerge na obra. Em seus próprios termos:

As we have seen, Heidegger moves from: (1) experiencing an objective painting of unused shoes (in the standard aesthetic way); to (2) noticing the dynamic "nothing" in the background of the painting and thereby (3) encountering the earth/world struggle implicit in the work; to finally (4) intimating, from this earth/world struggle, what a farmer's inconspicuous use of the shoes as equipment is like (Thompson, 2011, p. 118).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Como vimos, Heidegger passa de: (1) experimentar uma pintura objetiva de sapatos inutilizados (à maneira estética normal); para (2) reparar no "nada" dinâmico no fundo da pintura e, assim, (3) compreender a luta terra/mundo implícita na obra; para, finalmente, (4) insinuar, a partir desta luta terra/mundo, como é a utilização discreta dos sapatos como equipamento por parte de um agricultor.

O primeiro é superar a estética e a metafísica a partir de dentro dela. E o que isso quer dizer? A partir de dentro, porque o procedimento se inicia com o espectador se pondo diante da obra de arte, como um sujeito diante de um objeto, prestando atenção detidamente no modo como os sapatos tomam forma em contraposição ao fundo, que ele interpreta como sendo o nada ou a terra.

Esse nada é o não-ente e é a partir do qual o mundo emerge – e, com isso, a experiência estética transcende a si mesma, porquanto não mais nos aproximamos do sentido da obra como se ele estivesse em um objeto diante de nós ou projetado por nossa subjetividade no quadro, mas seu sentido é alcançado pelo nosso engajamento dinâmico implícito com a obra, sendo esse o processo através do qual estamos desde sempre construindo sentido para nossos mundos. Nas suas palavras:

Our phenomenological encounter with Van Gogh's painting shows us that its meaning is neither located entirely in the object standing over against us nor simply projected by our subjectivity onto a inherently meaningless work; instead, the work's meaning must be inconspicuously accomplished in our own implicit dynamic engagement with the work. Through our engagement with Van Gogh's painting, Heidegger then suggests, we can lucidly encounter the very process by which we are always-already making sense of our worlds (Thompson, 2011, p. 98).<sup>14</sup>

Sobre a dinâmica do quadro em que do nada emerge o ser-utensílio dos sapatos, Thompson menciona a tensão essencial referida por Heidegger em *A origem da obra de arte* (2005) entre terra e mundo que ocorre nas obras de arte - tensão entre o que se oculta e o que se revela - e reafirma que, nisso, consiste a verdade ontológica como *aletheia* que acontece na arte.

Isso, segundo Thompson, pode se ver no modo como figuras malformadas ou meio formadas do fundo da pintura lutam para tomar forma, o que, para ele, parece haver tocado profundamente Heidegger e findou ligando-o à pintura de Van Gogh.

Ele defende isso por entender que os quadros atendem à expectativa de Heidegger de que o artista pode nos ajudar a compreender e lidar com a arte sem

---

<sup>14</sup> O nosso encontro fenomenológico com a pintura de Van Gogh mostra-nos que o seu significado não está inteiramente localizado no objeto que se encontra diante de nós, nem é simplesmente projetado pela nossa subjetividade numa obra inerentemente sem sentido; em vez disso, o significado da obra tem de ser realizado discretamente no nosso próprio envolvimento dinâmico de implicidade com a obra. Através do nosso envolvimento com a pintura de Van Gogh, sugere então Heidegger, podemos encontrar lucidamente o próprio processo pelo qual estamos sempre - e já - a dar sentido aos nossos mundos.

preconceber tudo com que nos relacionamos como um objeto a ser dominado ou como recursos a serem utilizados, mas visando desenvolver os sentidos inerentes às coisas e aos outros e estar aberto às indicações que elas nos oferecem, dedicando-nos a trazê-las ao mundo. Abaixo, seguem transcritos os excertos acima sintetizados:

Van Gogh allows us to encounter phenomenologically what Heidegger means when he describes ontological truth as *aletheia* namely, the essential tension between revealing and concealing that can be found at the heart of all intelligibility as it takes shape in time. [...] What drew Heidegger to Van Gogh, then, was not just their mutual affinity for rural life, their shared awareness of the way its pastoral rhythms are rooted in nature's cycles and bespeak a fundamental faith that hard work can bring forth the earth's hidden bounty. Heidegger seems to have been deeply moved by the way half-formed figures seem to struggle to take shape in the background of Van Gogh's paintings, less in clear lines than in the thick texture of the paint, brush strokes, and deep fields of color. [...] In Heidegger's interpretation, Van Gogh's *A pair of shoes* (1886) preserves whereby the "nothing noths", both calling for and partly eluding conceptualization. His painting thereby allows us to encounter the way the earth both yields to and resists our worlds and só, out "of the clamor of great riches, ripens and dispenses what is inexhaustible (Thompson, 2011, p. 105-106).<sup>15</sup>

Portanto, Heidegger indicou os caminhos para se poder investigar ontologicamente uma obra de arte e eles ficam mais claros quando se analisa *A origem da obra de arte* (2005) sabendo como nasceu a sua busca pelo sentido do ser em *Ser e Tempo* (2015a) e a noção de verdade lá desenvolvida, conhecendo a viragem do seu pensamento - contexto em que *A origem* (2005) é elaborado - e a noção de verdade desenvolvida após a viragem, buscando a verdade como acontecimento do ser constante em *Contribuições à Filosofia* (2015b).

Isso se pode afirmar porque ver-se como um sujeito que está se pondo diante de uma obra de arte e ter noção dessa *objetualidade* é saber a posição prévia em que se encontra, saber-se envolvido no legado da tradição metafísica na qual foi

<sup>15</sup> Van Gogh permite-nos encontrar fenomenologicamente o que Heidegger quer dizer quando descreve a verdade ontológica como *aletheia*, nomeadamente, a tensão essencial entre revelar e ocultar que pode ser encontrada no coração de toda a inteligibilidade à medida que esta toma forma no tempo. [...] O que atraiu Heidegger a Van Gogh, portanto, não foi apenas a afinidade mútua pela vida rural, mas a consciência partilhada da forma como os seus ritmos pastorais estão enraizados nos ciclos da natureza e indicam uma fé fundamental de que o trabalho árduo pode trazer à luz a generosidade oculta da terra. Heidegger parece ter ficado profundamente comovido com a forma como as figuras semi-formadas parecem lutar para tomar forma no fundo dos quadros de Van Gogh, menos em linhas claras do que na textura espessa da tinta, nas pinceladas e nos campos profundos de cor. [...] Na interpretação de Heidegger, *Um par de sapatos* (1886) de Van Gogh preserva o "nada não é", que tanto apela à concretização como a ela escapa. A sua pintura permite-nos assim encontrar o modo como a terra cede e resiste aos nossos mundos e só, a partir "da amêijoia de grandes riquezas, amadurece e dispensa o que é inesgotável.

desenvolvida a relação sujeito-objeto e que considerou a arte como um objeto de fruição. Para sair dessa etapa, é preciso afastar as concepções prévias que pertencem à metafísica, considerando-se apenas aquilo que se mostra e somente a partir dele.

Esse procedimento, como visto no capítulo segundo deste trabalho, foi elaborado em *Ser e Tempo* (2015a), bem como a necessidade da afinação do ser-aí com uma tonalidade afetiva fundamental que lhe abre não só para o seu ser, para a verdade como desvelamento, mas também para o ser em si mesmo que, após a viragem, Heidegger afirmou acontecer na obra de arte.

Esse ser que acontece da obra de arte, essa verdade, no contexto da viragem se consubstanciou na dinâmica entre o nada e o ente, entre terra e mundo, sendo um tão importante quanto o outro, pois a terra sendo, ocultando-se, faz emergir o mundo, a relação de significados que se mostra a partir da própria obra, vendo o ser-aí não apenas o ser em si mesmo acontecendo, como também o ser do ente nela representado, como os sapatos pintados por Van Gogh, ou do ente em si, a exemplo do templo grego.

Dias (2014) sintetiza isso da seguinte forma:

Heidegger irá reformular a analítica existencial para que haja lugar para a obra de arte na ontologia, com isso reconfigurando totalmente a concepção de Abertura e de ser-aí. E mais do que isso: as obras de arte ganharão um lugar/status ontológico privilegiado para a possibilidade de acontecimento do ser. A obra de arte passa a ter, assim, um estatuto ontológico bem próprio, se não único. E mais do que isso: ela mantém a abertura como abertura, o combate entre desvelamento e retração se fixaria nas obras de arte na “fissura” (*Riß*) de sua forma (*Gestalt*), no caso, como uma “tensão” que nunca se resolve, e que antes daria às obras de arte sua dinâmica própria. É por trazer em si este combate que Heidegger aproximou as obras de arte em sua essência da *physis*, que em sua origem se ligaria fundamentalmente à *alétheia*: a *physis* como o próprio emergir daquilo que se desvela na *alétheia*. Toda obra de arte seria em si mesma *poiesis*, por ser a produção que possibilita a própria eclosão do ser como verdade, “fixando” a verdade na forma. Deste modo, toda obra de arte é sempre histórica: é o ponto de culminância e a concreção daquilo que está em jogo em sua época, expressão do modo como cada “mundo” sedimentado irá, coletivamente, se determinar essencialmente. O combate entre velamento e desvelamento, que cada obra fixa na forma abre um mundo histórico específico, mas sem jamais esgotá-lo (Dias, 2014, p. 73-74).

A importância desse encadeamento de ideias consiste em permitir que a arte seja levada em conta como ente desprovido de finalidade, sem vínculo obrigatório com o que se pode considerar como prazeroso, significando a sua beleza, como

afirmou Heidegger, o por-em-obra a verdade, o ser, que abre um mundo de relações e significados de uma época – acontecimento possibilitado pela salvaguarda.

## 5 CONCLUSÃO

Diante do que foi desenvolvido neste trabalho, foi possível ver que a investigação sobre o sentido do ser por Heidegger se diferenciou do pensamento tradicional porque esse último perguntou pelo ser do ente, pelo que o ente é, seu *quid*, mas sem saber dizer o que significava ser.

Por isso, defendeu Heidegger, que as ciências sobre os mais diversos domínios do ente são um conhecimento derivado, porque, se falaram sobre o ser do ente, presumiram que há ser, embora não tenham se debruçado sobre esse acontecimento, e, devido a essa constatação, buscou desenvolver a noção de verdade de modo diferente do tradicional, da metafísica, e afirmar poder a verdade ser vislumbrada em uma obra de arte.

Essa verdade, como visto, não consiste na relação de concordância entre o ente e o que dele se diz; o pensador retoma sua raiz grega de *aletheia* e a entende como desvelamento, de modo que não se trata de analisar o ente a partir de suas características, mas a partir do seu ser, de como ele se mostra sendo.

Para tanto, desenvolveu sua fenomenologia hermenêutica, um caminho para que a sua ontologia fundamental fosse elaborada, situando o ser-aí, o ente que pergunta pelo ser, no legado da tradição e que, sabendo disso, destruindo os elementos da metafísica, buscará superá-la reconduzindo a investigação do ente com vistas ao seu ser, tal como fez com o ser-aí em *Ser e Tempo* (2015a), acontecendo a verdade do ser na abertura em que o ente se desvela, mediada pela compreensão e pela afetividade e articulada pela linguagem.

Na viragem do seu pensamento, que culminou em *Contribuições à Filosofia* (2015b), Heidegger procurou investigar o ser a partir dele mesmo, desenvolvendo a noção de acontecimento ou *Ereignis*, no qual o ser-aí não deixa de ser imprescindível, mas sustentando, com base na *physis*, que o ser acontece por si mesmo, e esse acontecimento, a verdade, se dá na relação entre o ocultamento e o desvelamento, entre o nada e o ente que, ao dele emergir, desvela um modo de ser indicando a sua época.

É com base nesse trilhar que melhor se compreende a afirmação de Heidegger de que a arte é um por-se-em-obra da verdade em *A origem da obra de arte* (2005), por apontar na obra de arte a relação entre o nada e o ente que nela

está representado, como os sapatos do quadro de Van Gogh, ou o ente no qual ela mesmo consiste, como o templo grego, que, ao emergir da terra, do nada que os abriga, revelam o mundo, a relação de significados que operam, desvelando, assim, o acontecimento do ser, a verdade.

Essa dinâmica, quando analisada desprezando essa jornada, pode levar a considerações que se desconectam da ontologia proposta por Heidegger que visa superar a metafísica.

Exemplo disso foi a que fez Schapiro (1994) sobre os sapatos de Van Gogh, quando afirmou não se ver a verdade na pintura por não serem eles de uma camponesa, mas sim do próprio pintor, tentando, com isso, minar a afirmação heideggeriana sobre a verdade na obra de arte desprezando a dinâmica do acontecimento do ser que subsiste a essas críticas, como bem apontou Derrida (1987), ao trazer Schapiro à sua análise elementos da metafísica, como a relação sujeito-objeto através do pertencimento declarado.

Assim, vê-se que, através dos passos sugeridos por Heidegger, levando-se em conta a sua fenomenologia – ainda que não explicitamente referida na sua segunda fase – é possível ver a verdade como desvelamento do ser em uma obra de arte, ao saber o ser-aí estar imerso na tradição metafísica, afastando elementos dela que obscureçam a investigação ontológica da arte para que possa vislumbrar o acontecimento do ser na obra, superando a metafísica e a sua verdade como adequação, como didaticamente descrito por Thompson (2011).

A partir dessas colocações, abre-se uma enorme gama de possibilidades de investigação ontológica sobre manifestações artísticas, especialmente as que não foram tão consideradas por Heidegger como música, instalações, dança, entre outras, sem esquecer da era da técnica em que estamos situados.

## REFERÊNCIAS

- ALBORNOZ, A. L. El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente. **Studia Heideggeriana**, Madrid, v. 10, p. 245-262, 2021. Disponível em <https://studiaheideggeriana.org/index.php/sth/article/view/115>. Acesso em 01 de julho de 2022.
- BELGRANO, M. Todo arte es completamente inútil. Continuidades y discontinuidades entre Ser y Tempo e “El origen de la obra de arte”. **Tópicos**, n. 53, p. 175-202, 2017. Disponível em <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/829>. Acesso em 23.01.2023.
- BORGES-DUARTE, I. O caminho e a conversa. Heidegger auto-interpretativo. **Phainomenon**, Évora, v. 31, p. 17-40, 2021. Disponível em <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/31168>. Acesso em 01 de julho de 2022.
- BURCH, M. I. The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication. **European Journal of Philosophy**, v. 21, p. 258-278, 2013. Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2010.00446.x>. Acesso em 01 de julho de 2022.
- CASANOVA, M. A. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CASTELO BRANCO, R. A. O passe: a apropriação originária da metafísica em Heidegger. **Aufklärung**, v. 6, n. 2, p. 161-174, 2019. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7037154>. Acesso em 31 de janeiro de 2022.
- DERRIDA, J. Restitutions *In*: DERRIDA, J. **The truth in painting**. Translated by Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago and London: University of Chicago, 1987.
- DIAS, L. C. Arte e História do Ser: algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger a partir do ensaio A origem da obra de arte. **Ekstasis Revista de fenomenologia e hermenêutica**, v. 3, n. 1, p. 67-77, 2014.
- DORO, M. J. A reflexão sobre a arte e a viravolta na filosofia heideggeriana. **Pragmatéia Filosófica**, v. 9, n. 1, p. 1-14, 2015. Disponível em <https://www.nuep.org.br/site/images/pdf/2015-Marcelo-Doro-A-Reflexao-sobre-a-arte.pdf>. Acesso em 25.05.2023.
- ENGELLAND, C. The phenomenological motivation of the later Heidegger. **Philosophy today**, v. 53, p. 182-189, 2009. Disponível em [https://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday\\_2009\\_0053Supplement\\_0182\\_0189](https://www.pdcnet.org/philtoday/content/philtoday_2009_0053Supplement_0182_0189). Acesso em 03 de outubro de 2022.

FERNANDES, M. A aclaração da fenomenologia a partir da questão do ser em Heidegger. **Sofia**, v.10, n.1, p. 4-33, jul. 2021. Disponível em <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/35003>. Acesso em 03 de outubro de 2022.

FIGAL, G. **Introdução a Martin Heidegger**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FRAGOZO, F. Heidegger e a metafísica como Ontoteologia. **Numen**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 59-73, 2006. Disponível em <https://periodicos.uff.br/index.php/numen/article/view/21601> Acesso em 01 de julho de 2022.

GUIMARÃES, D. **Verdade e historicidade em Heidegger**: continuidades e rupturas. Disponível em <https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/59313/DEBORAH%20MOREIRA%20GUIMARAES.pdf>. Acesso em 20 set. 2022.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2005.

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. *In*: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015b.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, M. Carta sobre humanismo. *In*: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. *In*: HEIDEGGER, M. **Sobre a questão do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. **Problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M. **Questões fundamentais da filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2015a.

HEIDEGGER, M. Sobre a essência da verdade. *In: Coleção Os pensadores: Martin Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, MARTIN. The Turning. Translated by Kenneth R. Maly. **Research in Phenomenology**, v. 1, p. 3–16, 1971. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/24654417>. Acesso em 20 de setembro de 2022.

INVERSO, H. El planteo heideggeriano sobre la inapariencia en el Seminario de Zähringen: “Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren”. **Veritas Revista de Filosofía y Teología**, n. 39, p. 75-92, 2018. Disponível em [https://www.researchgate.net/publication/324928797\\_El\\_planteo\\_heideggeriano\\_sobre\\_la\\_inapariencia\\_en\\_el\\_Seminario\\_de\\_Zähringen\\_Diese\\_Phänomenologie\\_ist\\_ein\\_e\\_Phänomenologie\\_des\\_Unscheinbaren](https://www.researchgate.net/publication/324928797_El_planteo_heideggeriano_sobre_la_inapariencia_en_el_Seminario_de_Zähringen_Diese_Phänomenologie_ist_ein_e_Phänomenologie_des_Unscheinbaren). Acesso em 03 de outubro de 2022.

MAC DOWELL, J. A. Heidegger: o pensar da viravolta e a viravolta do pensar. *In: WU, R. (org). Heidegger e sua época: 1930 - 1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014.

MARÇAL, J.C. “Existência” e “verdade” em Martin Heidegger. **Saberes**, Natal, v. 1, n. 6, p. 142-164, 2011. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/942>. Acesso em 01 de julho de 2022.

MEES, L. A superação da doença metafísica segundo Kant, Nietzsche e Heidegger. **Revista Filosófica São Boa Ventura**, v. 10, n. 2, p. 11-22, 2016. Disponível em <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/view/24/23>. Acesso em 01 de julho de 2022.

PIRES, F. P. O ser como o absoluto. Heidegger e a Fenomenologia do espírito. **Estudos de religião**, São Paulo, v. 23, n. 36, p. 179-200, 2009. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/880/935>. Acesso em 01 de julho de 2022.

REINERS, G. M. Understanding the Differences between Husserl’s (Descriptive) and HEIDEGGER’S (Interpretive) Phenomenological Research. **Journal of Nursing and Care**, v. 1, issue 5, p. 1-3, 2012. Disponível em <https://www.hilarispublisher.com/open-access/understanding-the-differences-husserls-descriptive-and-heideggers-interpretive-phenomenological-research-2167-1168.1000119.pdf>. Acesso em 01 de julho de 2022.

REIS, R. R. dos. Sentido e verdade: Heidegger e “a noite absoluta”. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-248, 2000. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35060>. Acesso em 01 de julho de 2022.

SALDAÑA, C. El sentido fenomenológico del lenguaje poético en el segundo Heidegger. **Diferenz Revista Internacional De Estudios Heideggerianos Y Sus Derivas contemporáneas**, v. 5, p. 159–180, 2019. Disponível em <https://revistascientificas.us.es/index.php/Diferenz/article/view/10492>. Acesso em 03 de outubro de 2022.

SANTOS, D. P. A problemática da verdade em Heidegger. **Aproximação**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 37-47, 2019. Disponível em

<https://revistaaproximacaoifcs.wordpress.com/2019/05/23/edicao-2018-2-da-revista-aproximacao-vol-11/>. Acesso em 01 de julho de 2022.

SCHAPIRO, M. Further Notes on Heidegger and van Gogh *In*: SCHAPIRO, M. **Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society**. New York: George Braziller, 1994.

SCHAPIRO, M. The Still Life as a Personal Object – a note on Heidegger and van Gogh *In*: SCHAPIRO, M. **Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society**. New York: George Braziller, 1994.

SEIBT, C. L. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. **Nufen**, Belém, v. 10, n. 1, p. 126-145, 2018. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912018000100008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912018000100008). Acesso em 01 de julho de 2022.

SENA, S. M. M. O passado possível: historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial. *In*: WU, R. (org). **Heidegger e sua época: 1930 - 1950**. Porto Alegre: Clarinete, 2014.

SHEEHAN, T. A virada. *In*: DAVIS, B. W. **Martin Heidegger: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2020.

STEIN, Ernildo. Destruição da metafísica ou crise da metafísica e crise da estética (simetria e reversibilidade). **Letras**, Santa Maria, n. 28/29, p. 63-72, 2004. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/12108>. Acesso em 01 de julho de 2022.

THOMPSON, I. D. **Heidegger, Art and Postmodernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

TONDA, P. El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología: método e inicio del camino. **Franciscanum**, v. 58, n. 165, p. 89-116, 2016. Disponível em <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v58n165/v58n165a04.pdf>. Acesso em 03 de outubro de 2022.

WU, R. O léxico da salvaguarda em Heidegger. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 49, n. 155, p. 471-493, 2022. Disponível em <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/5017>. Acesso em 23.01.2023.

YOUNG, J. **Heidegger's Philosophy of Art**. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2001.