

RESENHA. *Ser e verdade*, de Martin Heidegger
 (“A questão fundamental da filosofia” e “Da
 essência da verdade”). Tradução de Emmanuel
 Carneiro Leão. (Petrópolis, Bragança Paulista:
 Vozes, Ed. Univ. S. Francisco, 2007.)

Em busca da essência da verdade

ANTONIO IANNI SEGATTO

Doutorando em Filosofia na Universidade de São
 Paulo e bolsista da FAPESP

Composto a partir das preleções de Heidegger nos anos de 1933 e 1934, o volume que ora vem a público em português pode ser lido como a confirmação literal da observação de Plotino segundo a qual toda filosofia é pouco mais que um comentário, ainda que em certos casos não deliberado, de Platão e Aristóteles. Com efeito, é à filosofia grega, mais especificamente aos diálogos platônicos – a *República* e o *Teeteto* –, que Heidegger retorna a fim de recuperar o questionamento sobre o sentido do ser e sobre a essência da verdade. Ainda que apresente a maneira como Descartes e Hegel recolocam a questão fundamental da filosofia no quadro da metafísica moderna, ele o faz apenas para mostrar como tais autores se desviam da reflexão primordial acerca daquelas questões. O primeiro, aferrando-se ao método matemático, tem de determinar de antemão o fundamento do que se pode pensar e do que pode ser. O segundo, transformando a metafísica não em uma lógica, como pretendia, mas em uma teo-lógica, propõe uma lógica do absoluto, que não é senão outro nome para Deus.

Heidegger não se limita a apontar os descaminhos da metafísica na modernidade. Ele faz a etiologia dos enganos que culminam na filosofia hegeliana, entendida aqui como o desfecho da metafísica moderna. Nesse ponto, é decisivo o comentário que faz do próprio termo “metafísica”. Inicialmente, o termo se referia apenas e tão somente aos escritos de Aristóteles que não se en-

quadravam em seus tratados de física. O prefixo “meta” designava que aqueles escritos deveriam vir depois destes tratados. Em suas origens, “metafísica” não é mais do que o nome para uma perplexidade: sem saber-se o que fazer, certos escritos de Aristóteles, encontrados no primeiro século da era pré-cristã, foram justapostos aos tratados científicos, sendo colocados na seqüência, atrás ou depois destes. Na Idade Média, porém, o termo sofre uma inflexão importante. A partir da constatação de que o conteúdo dos escritos em questão dizia respeito ao que ultrapassa o mundo natural, à não-natureza, e a partir da constatação de que aquilo que está além da natureza é o divino, Deus, a metafísica passou a designar aquela disciplina ocupada com o que está além do sensível: o supra-sensível. Nas palavras de Heidegger:

a partir desta compreensão do conceito de não-natureza, no sentido de sobre-natureza divina, a palavra metafísica adquire uma outra significação; μετά já não remete para uma referência técnica na seqüência dos escritos: *post*, e sim para um conteúdo determinado, entendido cristãmente, dos respectivos escritos: *trans*, além da natureza. A natureza é acessível pelos sentidos em contraste com o supra-sensível. A *metafísica*, ao contrário, é o conhecimento das coisas divinas, *do supra-sensível*. O título de uma perplexidade torna-se, então, o nome para a espécie mais elevada possível do conhecimento humano” (p. 37).¹

Dada essa inflexão, o pensamento cristão determinou, segundo Heidegger, os três domínios sobre os quais incidiria o questionamento sobre o ser do ente (o “ser do sendo (*Seiende*)”, na tradução do volume que estamos resenhando): o ente do que conhecemos como “mundo”, o ente que nós mesmos somos, isto é, o homem, o ente criador e divino que está acima do mundo e do homem. Assim, a espécie particular de conhecimento que define a metafísica divide-se em três setores: o conhecimento do conjunto da natureza, o conhecimento da alma humana e o conhecimento de Deus. Daí a divisão das chamadas metafísicas especiais: a cosmologia, a psicologia e a teologia.

1. Todas as referências ao livro que estamos resenhando serão fornecidas entre parênteses no corpo do texto.

Na filosofia moderna, entra em cena um novo elemento: a idéia de método. A metafísica não apenas tem por objeto os três domínios mencionados, mas deve guiar-se por um método específico. É aqui, porém, que aparecem os pontos fracos dos empreendimentos de Descartes e Hegel. No que diz respeito ao primeiro, a objeção é a seguinte: “não apenas o possível *caráter do fundamentum* está antecipadamente predeterminado pelo domínio da idéia matemática do método, como também este método decide previamente, de modo específico, o único fundamento *que*, como tal, pode vir ao caso” (p. 55). No que diz respeito ao segundo, a objeção é a seguinte:

a metafísica como ciência do ser do sendo é ‘lógica’, e esta lógica é lógica ‘do’ absoluto, isto é, Deus. Um genitivo deliberadamente ambíguo! Não apenas um *genitivus objectivus: exposição de Deus*, mas *genitivus subjectivus: a essência de Deus*, tal como *ele é*, em *ser e ao ser espírito absoluto*. A lógica é o sistema da consciência absoluta de si mesmo de Deus, em sua essência, depende e se funda em Deus. *A metafísica de Hegel é lógica no sentido de teológica* (p. 90).

Frente a isso, cabe recuperar o questionamento sobre a essência do ser tal como ele havia sido formulado pelos gregos. Na verdade, para estes a própria filosofia define-se como esse questionamento: “Filosofia – a paixão da tendência para o faro antecipado da essência das coisas: *o combate incessante e questionador pela essência e pelo ser do sendo, isto é, do que é e está sendo*” (p. 25). Mais especificamente, a filosofia é o combate que, sem cessar, questiona sobre a essência e o ser do ente, não sendo, pois, uma ciência, uma visão de mundo, um saber absoluto ou uma investigação sobre a existência do indivíduo (daí que o rótulo “existencialismo” talvez não caiba à filosofia de Heidegger). Mas a filosofia é também um questionamento histórico, algo que se impõe a um povo e que este deve assumir como seu destino.

Na segunda parte de suas preleções, Heidegger volta-se para a questão sobre a essência da verdade. Ele lembra que nas origens da filosofia a questão estava vinculada à questão sobre a possibilidade da não-verdade, da falsidade, do erro. É apenas por meio da discriminação das condições que permitem pensar e dizer o que

não é que se pode alcançar a essência do que é, assim como a essência do pensamento e do discurso verdadeiros. E a discriminação dessas condições tem como mola propulsora a dissolução das dificuldades a que o princípio de Parmênides conduz. Na versão do autor, o princípio diz: “o sendo *é*, o não-sendo *não é*”. Ora, se o não-sendo – o não-ser, nas traduções mais usuais – simplesmente não é, nada se pode pensar ou dizer a seu respeito. Um pensamento errôneo não seria, portanto, pensamento algum: seria algo como pensar o nada ou não pensar. Da mesma forma, um discurso falso não diria nada e sequer poderia ser chamado de discurso. Assim, ou pensamos algo e esse pensamento diz respeito ao que é ou não pensamos nada; ou dizemos algo e nosso discurso é verdadeiro ou não dizemos nada e a cadeia de sons que proferimos sequer compõe um discurso significativo. Entre nós, esse aparente beco sem saída é conhecido como paradoxo do discurso falso.² E é tal paradoxo que Heidegger tem em vista quando escreve: “Se, pois, o erro é como o falso, se o nulo é um negativo e o não-sendo não pode ser, então não pode haver nem erro, nem falsidade” (p. 242); ou quando escreve: “o falso é o nulo. O nulo, porém, é o nada. Pensar alguma coisa falsa significa, pois: não pensar nada (...) quando não penso nada, não há pensamento algum. O pensamento se dissolve em si mesmo. Ou *há* alguma coisa ou *não há*” (p. 261). Diante desse quadro, lembra o autor, coube a Platão, no *Sofista*, cometer o famoso parricídio, abandonando o princípio de que “alguma coisa ou é ou não é” e reconhecendo que “mesmo o não-sendo, mesmo o nulo *é*”.

Concentrando-se sobretudo na análise do *Teeteto*, Heidegger nota que as mesmas dificuldades se colocam na investigação sobre a essência daquilo que os gregos denominavam *epistême*, e que ele traduz por “saber”. Aparentemente não é possível ter um conhecimento falso de alguma coisa, pois, para sabermos se aquilo que conhecemos é falso, deveríamos saber anteriormente o que não é o conhecimento falso desse algo, o que é esse algo verdadeiramente. Isso fica mais claro na exposição do exemplo de Platão feita por Heidegger:

2. Cf. Santos, L. H. L. dos. “A harmonia essencial”. In: Novaes, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 439.

Suposto que me tenha de movimentar uma tal falsa visão, para tanto, eu já deveria ter, de certo modo, um conhecimento de quem encontro: nariz chato e olhos esbugalhados; e, ao mesmo tempo, porém, visto que tenho Teeteto por Sócrates, não tenho conhecimento de quem encontro. Exige-se, pois, que tenha e não tenha conhecimento da mesma coisa (da mesma pessoa). Ora, a respeito de um mesmo objeto só há a possibilidade de conhecê-lo ou não, ou desconhecê-lo. Deveríamos, pois, conhecer e, ao mesmo tempo, não conhecer o mesmo objeto. Isso é impossível. Assim prova-se, em princípio, que não pode haver nenhuma visão falsa (p. 260-1).

Mesmo sem entrar nos pormenores da análise heideggeriana, é preciso ressaltar a conclusão a que chega. Como já dissemos, a questão sobre a essência da verdade está vinculada à possibilidade mesma da verdade e da não-verdade. E, como é dito no título da última seção das preleções, a essência da verdade é entendida como a luta do homem histórico contra a não-verdade. Ao longo do comentário ao *Teeteto*, Heidegger resalta que a não-verdade era possível porque o homem vai em direção à errância. Daí que a essência da verdade seja a luta contra essa tendência e que ela deva ser assumida como uma tarefa histórica. Nas palavras do autor: “Temos que *conquistar a verdade*, é a decisão de nossa missão. Somente com a decisão desta luta abre-se para nós a possibilidade de um *destino*. Só há e se dá destino lá onde, *numa decisão livre*, o homem se expõe ao *perigo de sua presença*” (p. 271).

Essa conclusão talvez fique mais clara se lembrarmos a maneira como Heidegger pensava o conceito de verdade no período concomitante às preleções. No famoso texto “Sobre a essência da verdade”, elaborado ao longo da década de 1930, Heidegger retoma sua antiga militância contra a definição tradicional da verdade como adequação ou correspondência; definição esta que era resumida na conhecida fórmula: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Ele argumenta, sendo fiel ao que já dissera em *Ser e Tempo*, de 1927, que a concepção tradicional de verdade tem um caráter derivado em relação a uma forma mais originária de verdade fundada na estrutura existencial do

ser-aí.³ No entanto, dando um passo além, ele pensa a essência da verdade não apenas como a abertura do mundo ao ser-aí, mas como liberdade.⁴ Definida como o que põe o comportamento do homem em harmonia com o ente na sua totalidade, a liberdade é o que permite ao homem estar na verdade. E, dada essa centralidade do homem, a não-verdade será pensada por Heidegger como um modo de comportamento deste, mais especificamente como errância, como o espaço aberto para o desvio em relação à verdade essencial.

Tais colocações já adiantam o comentário que Heidegger faz, nas preleções de 1933 e 1934, à alegoria da caverna de Platão. Toda a análise centra-se em dois aspectos fundamentais: a distinção de duas concepções concorrentes acerca da verdade e a vinculação entre a essência da verdade e a essência do homem. Traduzindo o termo grego *αλήθεια* por “desvelamento” ou “descobrimto” (como prefere o tradutor do volume resenhado), Heidegger nota que a verdade aqui é entendida como reação ao fato originário do velar, do encobrir. Essa concepção vai de encontro àquela que tem primazia ao longo da história da filo-

3. Na seção 44 de *Ser e Tempo*, intitulada “Ser-aí, abertura e verdade”, Heidegger escrevia: “O enunciado não é o ‘lugar’ primário da verdade, mas, ao contrário, o enunciado, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimto, na abertura do ser-aí. A ‘verdade’ mais originária é o lugar do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (descobridor ou encobridor)”. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 226.
4. A seguinte passagem nos parece bastante ilustrativa: “A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A ‘verdade’ não é uma característica da proposição correta, enunciada por um ‘sujeito’ relativamente a um ‘objeto’ e que então ‘vale’ não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, expondo-se, todo comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência”. Heidegger, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: _____. *Wegmarken (Gesamtausgabe Band 9)*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 190.

sofia: a concepção de verdade como “correção”, que provém do fato de reger uma coisa por outra, de estabelecer uma medida. No primeiro caso, a verdade é tomada em um sentido negativo, como a privação de um estado de não-verdade. Isso se mostra já na própria formação do termo grego α -λήθεια, em que o prefixo α - indica a negação do que está encoberto, do que permanece escondido (λήθη). No segundo caso, supõe-se a possibilidade de estabelecer uma equivalência entre dois elementos heterogêneos, a sentença e a coisa. A verdade não é um estado do homem, mas uma propriedade das sentenças: “o lugar da verdade é a sentença; o ser verdadeiro da sentença, ao mesmo tempo é e decide sobre o ser das coisas” (p. 134). No que diz respeito ao segundo aspecto, a vinculação entre a essência da verdade e a essência do homem, Heidegger nos diz que o estado original de não-verdade, de encobrimento, não é uma propriedade das sentenças ou das coisas, mas um estado no qual o homem se encontra. Daí que “a essência da verdade não se nos abre como conhecimento ou propriedade, mas como o acontecimento fundamental na essência do homem”, pois “o homem é aquele que, enquanto *aberto e manifesto, se abre e manifesta seu ser para si mesmo*” (p. 187 e 185).

O comentário de Heidegger à alegoria da caverna permite, então, recuperar o sentido original do termo grego e estabelecer o vínculo com a tarefa que cabe ao homem cumprir:

A α λήθεια (na caverna) é, decerto, real, mas como tal, encobre a realidade lá fora. Junto com a realidade das sombras, realiza-se o desencobrimento lá fora. Com o retorno à caverna, o libertado aprende, então, pela primeira vez, a compreender que, juntamente com o desencobrimento, acontece também e deve acontecer o *encobrimento*, a *aparência*, o *engano*. É somente *agora*, pois, que se percebe a necessidade da libertação; que a libertação não pode levar para um gozo tranqüilo e para uma posse pacífica fora da caverna, mas que o desencobrimento se dá e acontece na história humana num debate ininterrupto e contínuo com a falsidade e a aparência. É daqui que nasce a percepção fundamental de que não se dá nem se pode dar *verdade em si e por si*, mas que toda verdade *se dá e acontece* no mais íntimo debate com o encobrimento, no sentido de *deslocar* e

encobrir (...) O homem existe, *simultaneamente*, na verdade e na não-verdade, no encobrimento e no desencobrimento. Não são duas esferas separadas, de vez que todo ser e estar na verdade é disputa, uma luta. Permanecer na não-verdade é esmorecer na luta. Quanto mais agudamente o homem histórico, quanto mais intensamente um povo for tomado e pressionado, tanto mais necessária é a luta pela verdade; isso inclui o debate, a disputa e discussão com a não-verdade (p. 193).

Mas aqui as coisas parecem descambar para um lado sombrio. Enquanto acontecimento na história de um povo, a libertação para a essência de seu ser e para a essência da verdade deve ser assumida como uma luta. Para os gregos, a libertação começa com Homero e tem seu acabamento na constituição do Estado grego e nas realizações culturais, sobretudo no “despertar da filosofia”. Tudo isso era o projeto de mundo no seio do qual o povo grego existia. Em 1934, Heidegger via nas profundas transformações por que passava a Alemanha a luta contra a não-verdade, contra um estado de encobrimento:

Quando, hoje em dia, o *Führer* fala sempre de novo em mudar a educação para a concepção de mundo nacional-socialista, isso não significa: fornecer uma palavra de ordem qualquer, mas produzir uma *mudança total*, um *projeto de mundo* em cuja base se educa todo o povo. O nacional-socialismo não é uma doutrina, mas a transformação, pela base, do mundo alemão e, como acreditamos, do mundo europeu inclusive (p. 232-3).

O máximo que se pode dizer a respeito desse diagnóstico é que ele está circunscrito a um período muito específico da trajetória do filósofo e que, a partir de 1935,

o nacional-socialismo deixa definitivamente de aparecer para Heidegger como um recurso histórico contra a errância. Ele se torna antes, tanto em sua idéia quanto em sua realidade, a forma mais crepuscular da própria errância. Os líderes (*Führer*), ao contrário do que pensam, não conduzem a nada”.⁵

5. Aubenque, P. “Ainda Heidegger e o Nazismo”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 22, 1988, p. 96.

BIBLIOGRAFIA:

AUBENQUE, P. “Ainda Heidegger e o Nazismo”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 22, 1988.

HEIDEGGER, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: _____. *Wegmarken (Gesamtausgabe Band 9)*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

SANTOS, L. H. L. dos. “A harmonia essencial”. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.