

**A PROPÓSITO DA VERDADE DO SER
SEGUNDO HEIDEGGER**

João A. Mac Dowell, SJ
CES—BH

MÁRCIO ANTÔNIO DE PAIVA, *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*, Tesi Gregoriana – Serie Filosofia, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, 254 p.

O pensar heideggeriano do ser na sua radicalidade continua a exercer uma misteriosa atração sobre jovens em busca de um autêntico filosofar. Testemunho desse interesse é o recente estudo de Márcio Antônio de Paiva sobre a liberdade como horizonte da verdade. Trata-se de uma dissertação de doutorado defendida na Faculdade de Filosofia da Universidade Gregoriana em Roma, que mereceu ser publicada na sua coleção de teses filosóficas. Abordando um dos temas fundamentais do pensamento heideggeriano, o A. centraliza sua investigação em três textos que permitem delinear os passos decisivos do caminhar do filósofo em direção à sua concepção original da essência da verdade como liberdade: o § 44 de *Sein und Zeit*, e os opúsculos *Vom Wesen des Grundes* e *Vom Wesen der Wahrheit*. Este núcleo da investigação é precedido de um capítulo introdutório, bastante amplo, no qual se apresentam alguns traços básicos do pensamento de Heidegger na sua busca de compreensão do sentido de ser, em particular, o método fenomenológico, o programa de retorno às origens da metafísica ocidental, a diferença ontológica,

as relações de φυσισ, λογος e αληθεια com o ser na perspectiva heideggeriana. Num quinto capítulo conclusivo, mais do que uma crítica propriamente dita, o A. propõe o que ele chama de diálogo tanto com Heidegger como com a comunidade acadêmica, no qual, inspirado nas análises feitas e na visão cristã da abertura do espírito humano para o infinito divino, apresenta suas próprias idéias, tentando completar o caminho percorrido pelo filósofo e superar os resultados de sua indagação.

Ao expor o conceito de verdade em “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*), o A. capta bem a importância da redescoberta do sentido original da verdade no pensamento grego, como des-velamento (αληθεια) do ente no seu ser, que se dá na relação do *Dasein* enquanto des-cobridor para o ente mundano enquanto des-coberto. Fica claro também o caráter secundário da noção tradicional de verdade como adequação entre o juízo e a coisa conhecida. De fato, o juízo como afirmação ou negação, verdadeira ou falsa, não constitui senão um modo derivado de exposição e expressão do que é originalmente compreendido, isto é, da verdade fundamental, como manifestação, luminosidade e sentido do ente e de seu ser. A existência humana, entendida como projeto e poder-ser, se apresenta assim radicalmente como abertura (*Erschlossenheit*) que permite a manifestação do ser. Desta forma – observa o A. – já se anuncia a relação intrínseca entre verdade e liberdade, que será precisada nas obras subseqüentes.

Com efeito, a reflexão de Heidegger sobre “a essência do fundamento” (*Vom Wesen des Grundes*) conduz à pergunta sobre a verdade e esta à pergunta sobre a diferença ontológica, que por sua vez levanta a questão da transcendência do *Dasein*. Ele parte assim da experiência da transcendência sobre o ente no seu todo para o “mundo”, entendido como aquilo em vista do qual o *Dasein* existe. Essa transcendência constitui a sua estrutura fundamental, enquanto ser-no-mundo. O “mundo” como termo da transcendência é o que dá sentido e razão de ser, isto é, constitui o fundamento e a condição de possibilidade de qualquer relação para o ente à luz do ser. Ora, esta transcendência para o mundo é precisamente a liberdade enquanto capaz de projetar algo assim como o “em razão de” que fundamenta as possibilidades existenciais. A liberdade se manifesta, portanto, como a origem e fundamento do fundamento, isto é, como liberdade para fundamentar. Em outras palavras: é na liberdade como transcendência que se funda a verdade ontológica, isto é, a compreensão do ser como fundamentação da verdade e manifestação do ente.

Retomando e aprofundando a análise da verdade de *Sein und Zeit*, Heidegger mostra em *Vom Wesen der Wahrheit* que “a essência da verdade” como fundamento da condição de possibilidade da verdade como adequação é a liberdade, isto é, o estar aberto, desimpedido, livre, para o que se manifesta. Esta abertura não cria o espaço aberto, mas apenas deixa mostrar-se aquilo que se apresenta neste espaço.

Liberdade significa portanto deixar o ente que se manifesta ser o que ele é. Deixar o ente ser equivale então a expor-se no espaço aberto ao des-velamento (*αληθεια*, verdade) do ente. Esta ex-posição ao desvelamento do ente como tal e como todo é anterior a qualquer reportar-se particular ao ente; é ela que funda e caracteriza qualquer acontecer humano (história). Uma vez que a liberdade como deixar-ser é a essência da verdade, o ser humano no seu acontecer pode também não deixar o ente ser o que ele é. Daí nasce a não-verdade, que pertence à essência da verdade. O deixar-ser, desvelando um ente particular, oculta o ente como todo. Este ocultamento é o mistério. O que está oculto é antes de tudo o próprio ocultamento. O esquecimento do mistério é o errar, do qual o erro como falsidade de um juízo é apenas uma das formas mais superficiais. Ao contrário, confrontar-se com o mistério significa pôr originalmente a questão da essência da verdade, o que permite dar-se conta de que a essência da verdade é a verdade da essência, isto é, a verdade do ser na sua diferença para com o ente. Com esta afirmação final Heidegger ultrapassa o terreno trilhado nos textos analisados, inclusive em *Vom Wesen der Wahrheit*. De fato, a questão da verdade do ser não é desenvolvida nesta obra, que chega apenas até o limiar do novo pensar heideggeriano, segundo o qual o desvelamento ou ocultamento do ente não depende originalmente da liberdade como deixar-ser, e muito menos como poder-ser, mas do evento do próprio ser que determina o destino do pensar. Superada qualquer tentativa de pensar a verdade do ser, como sentido, isto é, a partir do *Dasein*, enquanto compreensão do ser, o deixar-ser torna-se agora o consentimento do pensar que acolhe serenamente o dom da verdade do ser. O A. explora brevemente estas novas perspectivas que se oferecem com toda clareza no *Brief über den Humanismus* e escritos posteriores, sem respeitar suficientemente talvez as diferenças entre os sucessivos estágios do pensamento heideggeriano e reconhecer as características da sua viravolta (*Kehre*). Tem razão, porém, a nosso ver, quando discerne nos três textos que toma como base não mais que um alargamento do horizonte na continuidade do caminho do pensar de Heidegger sobre a verdade.

O resumo que vem de ser feito revela como o A. procura seguir de perto este caminho num esforço notável de deslindamento da trama intrincada das análises heideggerianas. Não é possível, porém, nestas poucas linhas dar um idéia dos detalhes da sua interpretação e da profusão de considerações que a acompanham. A riqueza de referências tanto a outros textos heideggerianos como a seus comentadores e outros autores comprova a amplidão de suas leituras. Na extensa bibliografia notamos, porém, a falta de uma obra significativa no campo específico da investigação. Trata-se de F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Freiburg i. B., 1961. Por outro lado, o A. não escapa completamente, a meu ver, ao risco de soterrar o sentido do que está expondo sob uma avalanche de obser-

vações nem sempre convergentes e elucidativas. Maior sobriedade favoreceria talvez o rigor do pensamento. A freqüente retomada da explicação dos mesmos tópicos leva às vezes a formulações imprecisas. Por exemplo: “para Heidegger *Entdecktheit* é sinônimo de *Realität*” (76); “compreensão do Ser enquanto liberdade absoluta” (105); “a adequação como relação originária” (143.145); “a história é então o acontecer do Ser de modo que verdadeiramente o Ser ($\varphi\upsilon\sigma\iota\sigma$) é tempo (*Geschichte*) e a historicidade, longe de ser uma característica do ser finito, é atributo do próprio Ser enquanto tal” (152).

A conclusão do A., exposta no último capítulo, viria a ser o que ele chama de indeterminação do “conceito” heideggeriano de Ser (173ss). Com esta expressão certamente paradoxal, já que todo o pensar deste filósofo não é senão uma tentativa de determinar o sentido de ser, a sua verdade, o A. se refere à “incapacidade [de Heidegger] de pensar o Ser enquanto tal que, somente em Deus, é completamente ele mesmo, completamente Ser” (176s). Este juízo, apoiado em comentadores ilustres, como J.B. Lotz e V. Fagone, funda-se aparentemente num equívoco sobre o que Heidegger entende por ser. Do ponto de vista de uma filosofia cristã, que é também o nosso, não há dúvida que Deus é o ente perfeitíssimo, a plenitude de ser, ou mesmo o próprio Ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), se se adota a concepção tomasiana do ser, como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”. Entretanto, não é propriamente para este fenômeno, o ato de ser, que aponta Heidegger quando fala do ser. Ele se refere muito mais, ainda que num contexto hermenêutico diverso, àquilo que a tradição escolástica chamou de “*ratio entis*”, isto é, ser, como o objeto formal do intelecto. Trata-se do que é próprio do ente enquanto ente e comum a todos os entes, que Santo Tomás identifica muito bem, por exemplo, quando diz, citando aliás Avicena: “aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar como o mais manifesto e ao qual reduz (*resolvit*) todos os seus conceitos é o ser (*ens*)” (De Ver q.1. a.1c). Ainda que fale do que “o intelecto concebe em primeiro lugar”, a frase não se refere propriamente a um “conceito” de ser, mas à sua pré-compreensão implícita em todo conhecimento intelectual. O ser é o “mais manifesto”, isto é, tem prioridade na ordem do conhecer, não como conteúdo explícito dos nossos conhecimentos, pois o intelecto humano está voltado diretamente para o ente particular e intramundano (conhecimento ôntico), mas, ontologicamente, como fundamento (*ratio*, logos) de todo dar-se a conhecer do ente enquanto tal. Não se trata, portanto, do ente (*Seiendes*), mas do horizonte que capacita o ser humano a entender qualquer coisa (como ente, como sendo), isto é, do termo da transcendência, própria do espírito humano, sobre a totalidade do ente finito, enquanto condição de possibilidade da manifestação e conhecimento do ente enquanto ente. O ser assim caracterizado é o ser enquanto verdade (*ens inquantum verum*), isto é, na sua relação para com o intelecto, relação originária, não de adequação, mas de desvelamento entre o que consiste essencialmente em mostrar-se (ente

como fenômeno) e o que é essencialmente acolhida da manifestação do ente. Por isso a questão fundamental para Heidegger é a questão hermenêutica do sentido ou verdade do ser, isto é, das suas características como horizonte da manifestação e compreensão do ente.

Como “*ratio entis*”, o ser não se confunde com o “ato de ser”, enquanto princípio real constitutivo do ente finito e, como tal, algo ôntico, na terminologia heideggeriana, ainda que metafísico, e muito menos com o Ser subsistente. A perspectiva fenomenológica, hermenêutica e transcendental, adotada por Heidegger em *Sein und Zeit*, não visa, pelo menos de início, a explicação da existência do ente finito enquanto finito, através dos princípios intrínsecos (ato e potência) e extrínsecos (Deus como sua causa eficiente, exemplar e final) que o constituem, mas a compreensão da sua essência, no significado de aspecto fundamental ou característica essencial de sua manifestação. O ser, investigado por Heidegger, é fundamento, não da existência do ente, como o “ato de ser” e o “Ser subsistente”, segundo Santo Tomás, mas da sua compreensão, isto é, do seu conteúdo inteligível, como a “*ratio entis*”, para o doutor medieval. Também para este o intelecto humano, naturalmente, ou seja filosoficamente, não pode atingir a Deus senão “*sub ratione entis*”, isto é, no horizonte do ser, enquanto seu objeto formal. Isto não significa subordinar Deus ao ser, mas integrar o conhecimento de Deus no âmbito do ser, a única via humana de acesso à sua realidade. É o que faz Heidegger no texto bem conhecido do “*Brief über den Humanismus*”: “Só a partir da verdade do ser se pode pensar a essência do sagrado. Só a partir da essência do sagrado se pode pensar a essência da divindade. Só à luz da essência da divindade se pode pensar e dizer que coisa deva nomear a palavra Deus”. Quando afirma em “*Die Technik und die Kehre*” que é “a partir da constelação do ser e dentro dela” que se decide “se o Deus vive ou permanece morto”, ele mostra claramente que, a seu ver, o horizonte eventual do ser, condiciona não a existência de Deus, que evidentemente, se existe, não morre ou ressuscita em si mesmo, mas a sua manifestação ou escondimento e, por conseguinte, o conhecimento, ou melhor, a experiência pensante de Deus e o seu significado histórico efetivo para o ser humano. De fato, no mundo atual, na civilização da técnica, não é possível experienciar autenticamente o sagrado e o divino, nem pensar Deus. Na verdade, para Heidegger, Deus, como qualquer ente e o próprio ser, só pode ser conhecido na experiência da sua manifestação. Isto não significa que ele deveria mostrar-se como um ente ao lado dos outros entes intramundanos. Ele pertence antes, de certo modo, ao próprio horizonte dentro do qual pode acontecer a sua manifestação. O fato de ser este horizonte finito e temporal, não exclui, em princípio, o conhecimento do infinito e intemporal.

Mais problemática, neste sentido, é a concepção da Escolástica posterior, com Fr. Suárez, por exemplo, e do racionalismo moderno, que, considerando o ser como absolutamente transcendente, apresentam o

finito e o infinito como duas modalidades de entes por ele abarcadas. É verdade que não é esta a posição de Santo Tomás. Sua intuição original da noção intensiva de ser, não como simples fato de existir, mas como ato ou perfeição virtualmente infinita, permite-lhe verticalizar a "*ratio entis*", transcendente não só na extensão, mas também na compreensão, de modo que o Ser subsistente, enquanto atualmente infinito, se apresenta como fundamento, não só da existência do ente finito, mas também do ser, enquanto horizonte da manifestação de tal ente. É deste ponto que deve partir o diálogo de uma metafísica criacionista com o pensamento de Heidegger. Se se trata de dialogar e não simplesmente de aproveitar certos elementos de seu pensar para prolongá-lo ou reorganizar estes empréstimos segundo perspectivas estranhas à sua própria índole, será necessário confrontar-se com seus pressupostos. De fato, a única questão que ele persegue, a questão do ser, no seu sentido ou na sua verdade, é a questão hermenêutica. Criticá-lo autenticamente significa ou questionar o seu ponto de partida, ou, admitindo os seus pressupostos, mostrar que o caminho assim proposto pode conduzir a regiões que seu pensar não visitou. Por que entender o ser simplesmente como fenômeno e condição de possibilidade da compreensão do ente? Por que abordar o ser humano sob a perspectiva "existencial" e não à luz da noção tradicional de ser? Aceita a justificação destas e outras opções fundamentais, não cabe senão entabular o diálogo ao longo do percurso. Este diálogo é exigente, porque, de um lado, requer deixar-se levar sem resistência pela corrente do pensar heideggeriano até fundir-se inteiramente com o seu fluxo e, de outro, manter-se à tona, a fim de situar-se em cada momento desta aventura em relação ao horizonte global. Esta mescla de sintonia e lucidez permitirá perguntar, por exemplo, se a experiência pensante revela efetivamente a transcendência como abertura do espírito humano para o infinito ou se esta pretensão não resulta senão, como pensa Heidegger, de uma incrustação teológica que deforma a manifestação original da existência como ser-no-mundo?

Estas reflexões mostram até onde pode levar-nos o questionamento do A. face ao pensamento heideggeriano. Positivamente ele propugna com razão como sentido do homem a "abertura a uma doação originária de significado" (228). Sua paixão filosófica pela verdade é promessa de novas explorações do terreno da existência no horizonte da liberdade como dom de ser.

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG