

O caminho para a virada: uma interpretação da conferência

“Sobre a essência da verdade”, de Martin Heidegger

The way to the turn: an interpretation of the conference

“On the essence of truth”, by Martin Heidegger

Laurenio Leite Sombra

Professor adjunto de filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

E-mail: lausombra@hotmail.com

Resumo: A conferência “Sobre a essência da verdade”, de Martin Heidegger, foi pronunciada várias vezes entre 1930 e 1932, editada em 1943 e seguiu sendo modificada pelo autor até os anos 1960. Em diversos aspectos, ela parece ter um papel peculiar, como uma espécie de “dobradiça” entre o Heidegger de *Ser e tempo* e o após a “virada” [*Kehre*] de seu pensamento, processo que se iniciou justamente a partir dos anos 1930. Com tal papel intermediário, essa conferência parte de concepções ainda abordadas a partir da perspectiva de *Ser e tempo*, como a questão da verdade, mas insere temáticas fundamentais, mais caras à obra posterior do pensador alemão, como a perspectiva do velamento do ser, o conceito de errância e a própria perspectiva, apenas iniciada nessa conferência, de uma transformação do próprio conceito de essência [*Wesen*].

Palavras-chave: Heidegger; verdade; essência; virada; errância.

Abstract: The Martin Heidegger’s conference “On the essence of truth” was repeatedly pronounced between 1930 and 1932, published in 1943 and continued to be adjusted by the author until the sixties. In many ways, it seems to have a special role as a kind of “hinge” between Heidegger’s *Being and Time* and after the “turn” [*Kehre*] of his thinking, process that began precisely from thirties. With such intermediary role, the conference begins with conceptions still addressed from the perspective of *Being and Time*, as the question of truth; but inserts fundamental themes, relating to the later work of the German thinker, as the notion of the veiling of being, the concept of errance and the perspective, only started at this conference, from a transformation of the very concept of essence [*Wesen*].

Keywords: Heidegger; truth; essence; turning; errance.

1) Considerações iniciais

A conferência “Sobre a essência da verdade” sem dúvida tem um papel peculiar na obra de Heidegger. Antes mesmo de uma leitura atenta do texto resultante da conferência, essa constatação já se dá pelo modo como Heidegger se dedicou e se referiu a ela, citada em momentos capitais em que o filósofo alemão aborda a virada do seu pensamento. Na *Carta sobre o humanismo*, ele associa a referida conferência à reviravolta [*Kehre*], mas se apressa a dizer que

[...] não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e tempo*. Mas nessa reviravolta o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. (Heidegger, 1987, p. 31)

Outro dado indicativo da importância da conferência foi o número de vezes com que Heidegger se voltou a ela. Como afirma Lyra: “o texto da conferência original, várias vezes pronunciado entre 1930 e 1932, foi editado somente em 1943 e seguiu sofrendo modificações até 1967” (Lyra, 2006, p. 339). Contudo, as alterações não atingiram de forma alguma seu conteúdo essencial. Elas ocorreram quase sempre no capítulo final, que Heidegger chama de “Observação” [*Anmerkung*]. No capítulo corrigido aparece novamente o termo *Kehre* que, como já citado, Heidegger utiliza em *Carta sobre o humanismo* justamente para falar da referida conferência. O filósofo alemão afirma: “a resposta da questão da essência da verdade é a dicção [*die Sage*] de uma viravolta [*Kehre*] no seio da história do ser [*Seyns*]” (Heidegger, 1996a, p. 70). Ou seja, mais uma vez Heidegger fez questão de marcar a conferência em torno da noção tão discutida posteriormente. Mas, se seguirmos a carta que enviou a William Richardson – e que posteriormente serviu de prefácio ao livro do autor –, Heidegger reconhece que só mencionou a *Kehre* pela primeira vez em textos públicos na *Carta sobre o humanismo* e se apressa em deixar claro que isso não torna 1947 uma data de referência da virada: “são muitos os anos que se necessitam para que o repensar de uma matéria tão decisiva torne-se claro” (Richardson, 2003, p. XVI).

Coligindo-se os elementos, já de início há bons indicativos para se pensar o importante papel de “Sobre a essência da verdade” na virada da obra de Heidegger,

mesmo que ainda reconheçamos nessa obra um diálogo intenso com *Ser e tempo* e que ela apenas tangencie (ou nem sequer mencione, em alguns casos) conceitos fundamentais que serão desenvolvidos posteriormente. Talvez exatamente por esse duplo aspecto ela pôde ser classificada por Heidegger em uma entrevista de 1969 como “dobradiça” entre “Heidegger I e Heidegger II” (Lyra, 2006, p. 339).

A partir disso, a questão que se coloca é *como* se dá a referida virada nessa conferência. De que forma ela efetivamente avança em relação ao desenvolvimento anterior da obra de Heidegger (ou, como nomeia Richardson, em relação a Heidegger I)? De que modo ela dá continuidade ao grande “programa de pesquisa” apresentado em *Ser e tempo*, ou seja, à questão do sentido do ser? Ou será que há uma mudança nesse programa de pesquisa? É em torno de tais questões que se desenvolverá esta investigação, naturalmente sem a pretensão de encerrá-la em quaisquer respostas definitivas.

2) “Sobre a essência da verdade”: verdade da enunciação e liberdade

O problema explícito apresentado pela conferência é a “essência da verdade” (Heidegger, 1996a, p. 153). Mas, já na apresentação do problema, Heidegger revela uma questão ainda mais profunda. Pensar a essência da verdade (ou de qualquer outra coisa) exige que investiguemos mais a própria noção de *essência* [*Wesen*]. Pensada em sua formulação mais comum, ela parece remeter paradoxalmente ao que há de mais inessencial. “Que importa, em nossa indigência concreta, a questão da essência da verdade que em sua abstração se afasta de toda realidade? Não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?” (Heidegger, 1996a, p. 153). Veremos posteriormente como esse ponto se tornará determinante.

Propondo-se percorrer um caminho fenomenológico, a essência da verdade [*Wahrheit*] deve ser pensada a partir do que se apresenta como verdadeiro [*Wahre*]. Ao investigar casos de tal natureza, algumas situações são encontradas. Algo pode ser considerado verdadeiro por ser real [*wirklich*], mas também por ser autêntico [*echt*]. Essas duas concepções naturalmente não são idênticas, uma vez que algo inautêntico não deixa de ser, por isso, real. Algo só é considerado autêntico em remissão a alguma ideia anterior, a alguma noção prévia com a qual o objeto em questão deve estar de acordo [*stimmt*]. Mas, acima de tudo, a tradição da filosofia atribuiu um valor de verdadeiro ou falso às enunciações [*Aussagen*]. Nesse contexto, também vale a noção de

concordância [*Übereinstimmung*], uma vez que uma enunciação é verdadeira “quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa” (Heidegger, 1996a, p. 153).

Reunidas essas observações, Heidegger se permite as primeiras generalizações. Para ele, “o verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda” (Heidegger, 1996a, p. 153), e aqui se apresentam duas formas de verdade: “a concordância [*die Einstimmigkeit*] entre uma coisa e o que dela previamente se presume” (Heidegger, 1996a, pp. 155-156)¹ e “a conformidade [*die Übereinstimmung*] entre o que é significado pela enunciação e a coisa” (Heidegger, 1996a, p. 156). Entretanto, Heidegger vê nessas duas possibilidades uma espécie de diferença hierárquica, uma vez que a verdade da enunciação só é possível a partir de uma conformidade prévia com a coisa. Então, ambas significam um conformar-se com algo, o que remete a uma noção de verdade como conformidade [*Richtigkeit*], noção essa que é subjacente à tradição filosófica e que Heidegger irá questionar.

De algum modo, essa noção já era pressuposta na definição medieval de verdade como “*adaequatio rei et intellectus*”. Essa formulação – que parece válida até hoje – esconde, contudo, a que conformação última ela se reporta. Heidegger mostra como a *adaequatio* medieval só era possível a partir da “ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*” (Heidegger, 1996a, p. 156). Esse “fundamento último” naturalmente se perdeu com a modernidade. Em seu lugar, Heidegger vê a construção da perspectiva da “ordenação possível de todos os objetos pelo espírito” (Heidegger, 1996a, p. 156), na qual “a verdade da coisa significa sempre o acordo da coisa dada com seu conceito essencial, tal como o ‘espírito’ (a razão) o concebe” (Heidegger, 1996a, p. 156). Nessa perspectiva, o mundo é cada vez mais concebido em sua aparente autonomia objetiva a partir de um abstrato sujeito cognoscente. É no contexto dessa aparente autonomia que é possível se pensar na verdade da enunciação como um conceito independente, alheio a qualquer fundamentação.

Porém, o que Heidegger recusa é exatamente a manutenção da transparência dessa perspectiva. Não há uma “evidência” para além de qualquer interpretação que garanta a adequação entre um enunciado e a coisa que ele enuncia. Segundo Heidegger, “a essência da adequação se determina antes pela natureza da relação [*Beziehung*] que

¹ Neste caso se insere a autenticidade de algo.

reina entre a enunciação e a coisa [*Ding*]” (Heidegger, 1996a, p. 158). É no fenômeno da apresentação/representação [*Vor-stellen*] que essa relação é possível. Mas o que significa apresentar/representar?² Heidegger define como “deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto” (Heidegger, 1996a, p. 158).

É importante dividir bem essa última afirmação. Ela pressupõe que, num processo de representação, “à coisa” [*das Ding*] seja permitida surgir “enquanto objeto” [*als Gegenstand*]. O que antes era *coisa* agora tem o caráter mais específico de *objeto*, com seus atributos bem delimitados. Mas Heidegger vê um caráter duplo no objeto (recém-)especificado. “O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto [*offenes Entgegen*]³ para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade” (Heidegger, 1996a, p. 158). Devemos atentar aqui para a observação de Heidegger de que o objeto, além de sua função de “manifestar a coisa em si mesma em sua estabilidade”, também deve “cobrir um âmbito aberto” (Heidegger, 1996a, p. 158). Se seguirmos no texto para um maior esclarecimento dessa perspectiva, veremos que ele afirma que “a aparição da coisa (...) se realiza no seio de uma abertura [*eines Offenen*] cuja natureza de ser aberto [*dessen Offenheit*] não foi criada pela apresentação, mas é investida e assumida por ela como campo de relação [*Bezugsbereich*]” (Heidegger, 1996a, p. 158). Para voltar ao ponto inicial, Heidegger assevera:

[...] a relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência [*Verhältnisses*]; esta se realiza originariamente e a cada vez, como o desencadear de um comportamento [*Verhalten*]. Todo o comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto [*ein Offenbares*] como tal. Somente isto que, assim, no sentido estrito da palavra está manifesto precocemente pelo pensamento ocidental como “aquilo que está presente” [*das Anwesende*] e já, desde já muito tempo, é chamado “ente”. (Heidegger, 1996a, pp. 158-159)

² A tradução em questão fala de *apresentação*. Fizemos, aqui, o vínculo com a *representação*, outra tradução possível, com o objetivo de vincular o conceito a uma terminologia já tradicional em língua portuguesa na área da filosofia.

³ O termo *Entgegen* remete a algo que se opõe, como é próprio para o objeto. A tradução perde esse aspecto do significado, que dialoga com a própria etimologia do termo objeto [*Gegenstand*] em alemão.

Aqui, Heidegger parece abarcar alguns elementos fundamentais envolvidos no processo de aparição de uma coisa. Ele vê em todo processo dessa natureza o que chama de “o desencadear de um comportamento”. Há diversos modos de comportamento, como Heidegger nos faz ver quando fala em “todo trabalho e toda realização, toda ação e toda previsão” (Heidegger, 1996a, p. 159). Porém, é interessante ver o que está implícito nessa expressão. Heidegger faz uma associação entre comportamento [*Verhalten*] e referência [*Verhältnis*], sugerindo que todo comportamento se dá como uma relação. Essa característica fica ainda mais evidente quando afirma que o comportamento, ao mesmo tempo em que se dá num espaço de abertura [*Offene*], relaciona-se com o que foi manifesto a partir dele [*Offenbare*]. O comportamento, assim, é a própria relação pela qual se instala a abertura.

Para a elaboração que Heidegger propõe, é fundamental que o comportamento só se realize adequadamente porque ele se dá em torno de uma *medida* [*Maß*], noção que remete à ideia de *conformidade*, discutida anteriormente. A grande questão é que essa medida não acontece de forma arbitrária ou por determinação de um ser transcendente. O acontecimento de uma medida significa “liberar-se para uma medida que vincula” e, para tanto, deve estar “livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto” (Heidegger, 1996a, p. 159). Assim, é só a partir dessa liberdade que a medida se torna possível. Mas, aqui, o que significa a liberdade?

Se nos valermos particularmente da conferência “Sobre a essência do fundamento” como complemento a abordagens já sugeridas em *Ser e tempo*, podemos verificar que a liberdade é associada à transcendência, pensada como ultrapassagem, inerente ao fenômeno do mundo (Heidegger, 1996b, p. 140). A noção de liberdade está associada à abertura do *Dasein*, que sempre se constitui a partir da sua relação com o ser em um âmbito finito de possibilidades. É nessa relação com a abertura – portanto, na liberdade – que um ente pode se revelar. É nesse sentido que Heidegger afirma que “a liberdade se revela então como o que deixa ser o ente” (Heidegger, 1996a, p. 161).

É importante pensar esse fenômeno dentro do caráter de excepcionalidade que ele exige. Desde *Ser e tempo*, sabemos que “na maior parte das vezes” o *Dasein* se mantém numa condição não originária, “decadente”, e, nessa condição, numa relação pública com o “impessoal” [*das Man*]. O que manifestamos nessa condição é o que em certo sentido já está dito, o que “todo mundo diz” (Heidegger, 2009). Mas, para que isso aconteça, um ente já deve ter sido previamente desvelado, ou seja, é necessário que tenha havido antecipadamente um acontecimento inaugural que permite que o nosso

dizer seja conduzido por alguma medida diretora. Heidegger compreende que esse acontecimento inaugural desdobrou sua própria história desde que os primeiros pensadores gregos começaram a pensar “o ente em sua totalidade”, inicialmente como *physis*, não no sentido moderno de natureza, mas “sob a forma de uma presença [Anwesens] que eclode” (Heidegger, 1996a, p. 162). Desde então, a história do pensamento ocidental se desvela como uma sucessão de modos, logo, uma sucessão de medidas com as quais compreendemos um ente que se desvela.

Esses modos naturalmente têm precedência sobre as eventuais enunciações que produzimos. É nesse sentido que Heidegger entende que aqui se dá um fenômeno mais originário de verdade, que corresponderia à antiga *aletheia* grega, pensada como desvelamento. Se a liberdade deve ser pensada como “deixar-ser o ente” e este se caracteriza como “entregar-se ao aberto [das Offene] e à sua abertura [dessen Offenheit]”, o filósofo alemão afirma que “este aberto foi concebido pelos gregos como *aletheia*, como desvelamento [Unverborgenheit]” (Heidegger, 1996a, p. 161). Assim, “o desvelamento [Entbergung]⁴ inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo ‘tempo’; mas este tempo em si mesmo não mensurável abre a possibilidade de toda medida [Maß]” (Heidegger, 1996a, p. 162).

Assim, é a liberdade pensada como “o ser-aí ek-sistente e desvelador” que “possui o homem” (Heidegger, 1996a, p. 161), havendo pouca relação, portanto, com a noção iluminista que a pensa como atributo do homem. Heidegger associa a liberdade ao “ser-aí ek-sistente” em óbvia relação com os “ekstases da temporalidade” de *Ser e tempo*, cujo termo (*ekstase*) já remete para a abertura constitutiva do *Dasein*. É exatamente o fenômeno da liberdade que permite, de uma forma originária, o advento da verdade. É nesse sentido que “a essência da verdade é a liberdade” (Heidegger, 1996a, p. 160).

Mas a liberdade que abre o *Dasein* a um universo de possibilidades não determina, essencialmente, um caminho único. É possível, do mesmo modo, que o ente desvelado também possa ser “encoberto [verdeckt] e dissimulado [verstellt]”, situação em que “a aparência [der Schein] passa a dominar” (Heidegger, 1996a, p. 163). Esse será um primeiro sentido a partir do qual Heidegger fala de uma “não-essência da

⁴ Na maior parte das vezes, *Entbergung* será o termo utilizado por Heidegger para designar o desvelamento. Eventualmente, ele também fala (como na citação anterior) em *Unverborgenheit*, também traduzido aqui por desvelamento. Em outros momentos, Heidegger também usa *Entborgenheit*, que em alguns casos Ernildo Stein traduz como “o caráter de ser desvelado”.

verdade”, realizada em pleno direito, mas também derivada da essência da verdade. É esse fato, pouco tratado pela discussão da verdade da proposição, que permite que uma enunciação também possa não ser verdadeira (Heidegger, 1996a, p. 163).

3) Uma verdade ainda mais profunda

Se a conferência tivesse sido concluída até os pontos aqui tratados⁵, possivelmente ela teria tido um papel de aprofundamento da discussão sobre a verdade presente no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, mas pouco traria de uma visão efetivamente transformadora. A discussão sobre a liberdade e a abertura do *Dasein* já estava apontada pelas formulações de *Ser e tempo*, com alguns acréscimos importantes em conferências como “Que é metafísica?” e “Sobre a essência do fundamento”. Rigorosamente, não há nada até então que seja efetivamente novo. Desde *Ser e tempo*, já sabemos que a verdade da enunciação é derivada, enraizada numa verdade mais originária do *Dasein*. Agora, temos mais clareza de que esse caráter originário está entranhado na liberdade ek-sistente do *Dasein*, condição essa que já poderia ter sido delimitada anteriormente com algum esforço interpretativo.

No quinto capítulo da conferência, entretanto, Heidegger começa a preparar uma passagem que se mostrará determinante. Ele explicita um aparente paradoxo no processo de desvelamento dos entes. Segundo o filósofo, “ali onde o ente é pouco conhecido e onde é conhecido rudimentarmente pela ciência, a revelação do ente em sua totalidade pode imperar de maneira mais essencial” (Heidegger, 1996a, p. 164). Inversamente, nos locais de grande acúmulo de conhecimento/informação,

[...] justamente neste nivelamento simplista que tudo conhece e apenas conhece, que se torna superficial a revelação [*die Offenbarkeit*] do ente, que ela desaparece na aparente nulidade daquilo que nem mesmo é mais indiferente, mas está apenas esquecido [*Vergessen*]. (Heidegger, 1996a, p. 164)

Mesmo essa afirmação ainda contém aspectos já sugeridos desde *Ser e tempo*. Lá, o espaço dedicado à *decadência* [*Verfallen*] já sugere essa possibilidade. É preciso

⁵ Que correspondem, basicamente, aos primeiros quatro capítulos da conferência, até *A Essência da Liberdade*.

notar que o necessário momento da atualidade [*Gegenwart*], inerente à temporalidade, exige uma atualização [*Gegenwärtigen*] do ente (Heidegger, 2009, p. 410), na qual “se funda primariamente a decadência das ocupações com o que está à mão e o ser simplesmente dado” (Heidegger, 2009, p. 413). Na conferência “Que é metafísica?”, Heidegger afirma que “quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada” (Heidegger, 1996c, p. 59).

Assim, já havia uma percepção prévia de que a abertura essencial ao ser (desvelado originariamente como “o ente em sua totalidade”) é, de certa forma, “esquecida” à medida que temos necessidade de nos voltarmos “para o ente em nossas ocupações” e para o “nivelamento simplista” das definições cotidianas. Ganhamos, podemos dizer, um conjunto de objetos e perdemos o ser que os possibilita. Mas a observação de Heidegger nessa conferência serve justamente de “dobradiça” ou ponto de passagem para que ele busque um aprofundamento ainda inédito em sua obra. De acordo com o filósofo, “o deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente uma dissimulação [*ein Verbergen*]. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação [*die Verbergung*] do ente em sua totalidade, é o velamento [*die Verborgenheit*]” (Heidegger, 1996a, p. 164).

Heidegger começa a apresentar uma perspectiva mais profunda. O *velamento* aqui tratado não é mais a distorção pura e simples, interna às possibilidades existenciais do *Dasein*. Ele fala de um velamento *do ente em sua totalidade*, constituído em torno de uma não-verdade mais original do que aquela percebida como uma mera possibilidade do *Dasein*. Esta não-verdade é

[...] mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação [*Verbergung*]. O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério [*das Geheimnis*]. (Heidegger, 1996a, p. 165)

Aqui, Heidegger traz alguns elementos novos para serem pensados. Ele trata de um velamento [*Verborgenheit*] ou uma dissimulação [*Verbergung*] anteriores e mais originários que o próprio ato de deixar-ser do ente, e anterior, portanto, à própria

liberdade. Como ele afirma, “a liberdade enquanto deixar-ser do ente é em si mesma uma relação (...) que não está fechada sobre si mesma” (Heidegger, 1996a, p. 165). Há uma relação anterior com o mistério que possibilita, inclusive, a liberdade. Pensar essa verdade primária em termos de velamento possibilita uma condição polissêmica e interessante. O que é velado é, de um lado, *encoberto*, mas, de outro, *protegido*, no sentido de “velar por...”. Essa noção pode ser pensada originariamente no alemão se notarmos que *Bergen* – termo vinculado a noções aqui trabalhadas, como *entbergen*, *Entbergung*, *verbergen*, *Verbergung*, *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*⁶ – também significa abrigo, proteção. Assim, o mistério assume a dupla condição de abrigar e dissimular, velar. Abarcando essa dupla condição do mistério, Heidegger diz que “o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento. Este, pelo contrário, dá ao aparente desaparecimento uma presença [*Gegenwart*]⁷ própria” (Heidegger, 1996a, p. 166).

William Richardson vê nesse velamento mais originário uma espécie de “velamento do velamento” (Richardson, 2003, p. 221), como “a única e primordial obscuridade que envolve não os diversos entes individuais, mas o *Dasein* inteiro do homem”. Trata-se, aqui, de uma “não-verdade” mais originária. Segundo Heidegger,

[...] o velamento [*die Verborgenheit*] recusa o desvelamento [*das Entbergen*] à *aletheia*. Nem o admite até como *stéresis* (privação), mas conserva para a *aletheia* o que lhe é mais próprio, como propriedade. O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento [*Entborgenheit*], o não-desvelamento [*die Un-Entborgenheit*] e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. (Heidegger, 1996a, p. 165)

Do que trata Heidegger quando aborda esse velamento essencial, anterior mesmo à liberdade do *Dasein*? Há uma dificuldade inerente a essa questão. Pela própria formulação filosófica de Heidegger, estamos tratando de um conceito (se é que se é permitido usar esse termo) anterior a qualquer possibilidade de enunciação. Conceito esse que, por sua própria natureza, abriga e dissimula o espaço da enunciação. Assim, só

⁶ Essa vinculação é explicitada no glossário da edição portuguesa de *Caminhos de floresta*, elaborado pela equipe de tradução do livro (Heidegger, 2002, p. XXII).

⁷ Na primeira tradução brasileira de *Ser e tempo*, o termo utilizado para traduzir “*Gegenwart*” foi “atualidade”, e não “presença”. Essa associação é indispensável para percebermos nesse processo uma *atualização* nos moldes citados anteriormente.

podemos falar do velamento de forma um tanto oblíqua, talvez metafórica. Mas vale chamar a atenção para a importância da negação nesse conceito quando Heidegger fala de “não-verdade” e “não-essência”, sempre lembrando que pensados no sentido mais original, e não meramente como a possibilidade do engano conferida pela liberdade do *Dasein*. Essa negatividade certamente aproxima a noção do nada pensado em “Que é metafísica?” – e já pronunciada em *Ser e tempo* – na relação com a angústia e com a própria morte. Nessa mesma conferência, Heidegger afirmava que “o nada é a possibilidade de revelação do ente enquanto tal para o ser-aí [*Dasein*] humano” (Heidegger, 1996c, p. 59).

Contudo, na conferência “Sobre a essência da verdade”, Heidegger vai mais além. A negatividade essencial inerente ao velamento, além de conduzir toda a relação de abertura do *Dasein*, remete à própria *verdade do ser* [*der Wahrheit des Seins*]. Vejamos nas palavras do próprio Heidegger: “o ‘não’ da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser, e não apenas do ente” (Heidegger, 1996a, p. 165). Aqui, abre-se um espaço que é preciso minimamente ocupar, mesmo que a conferência não dê todas as pistas para essa exploração. O próprio Heidegger assevera que o âmbito da verdade do ser ainda não foi explorado ou experimentado. Nessa afirmação, há pelo menos dois aspectos que podem se complementar na tentativa de compreensão.

Em primeiro lugar, trata-se de um âmbito que não é “apenas dos entes”. Refere-se, naturalmente, à ideia da diferença ontológica, conceito que Heidegger começa a desenvolver desde o curso de Marburgo, de 1927, mesmo ano da publicação de *Ser e tempo*, que foi publicado como *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Mas a forma de abordar a diferença ontológica e a própria ontologia sofre importantes transformações depois da virada. A partir dos anos 1930 e sempre de forma mais aprofundada, Heidegger já não formula qualquer tipo de “objetivação do ser” (Heidegger, 2000, p. 277). O ser torna-se cada vez mais distinto do ente e, em certo sentido, até independente dele. Por exemplo, no posfácio de 1943 escrito a “Que é metafísica?”, Heidegger afirma: “o ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O *absolutamente outro* com relação ao ente é o não-ente” (Heidegger, 1996c, p. 166, grifos meus). Já numa conferência de 1957, “A constituição onto-teológica da metafísica”, Heidegger associa o ser ao impensado e defende que o objeto do pensamento é “a diferença enquanto diferença” (Heidegger, 1996d, p. 188). Nesse

contexto, ele afirma que a fonte da sua busca é “algo impensado do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância” (Heidegger, 1996d, p. 188). Nesse momento, Heidegger já não considera a possibilidade de o pensamento do ser se dar no âmbito da metafísica. Há a necessidade de um movimento “para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica” (Heidegger, 1996d, p. 190).

Considerando-se esse primeiro aspecto, portanto, quando Heidegger fala numa verdade do ser, *e não apenas do ente*, como um campo ainda inexplorado, ele parece anunciar a perspectiva de uma radicalização da diferença ontológica, hipótese relativamente confirmada no capítulo “Observação” da conferência, construído mais de uma década depois da sua exposição original. Nele, Heidegger já fala do “caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser” (Heidegger, 1996a, pp. 164-165).

Mas há um segundo aspecto, que parece reforçar o primeiro. Ao falar de “verdade do ser”, Heidegger aparentemente substitui o termo central do que chamamos de seu “programa de pesquisa” de *Ser e tempo*: a questão do *sentido do ser*. Depois da virada, ele praticamente não falará mais nesses termos, e cada vez mais irá se referir à *verdade do ser*. A nossa hipótese é a seguinte: o termo *sentido* [*Sinn*], que tem uma clara raiz na hermenêutica clássica de pensadores como Schleiermacher e Dilthey, remete a um caminho interpretativo. A pesquisa pelo sentido do ser, desse modo, sugere um caminho de *interpretação do ser* ou, como citado em *Problemas básicos de fenomenologia*, a tentativa de busca do “projeto do ser sobre o horizonte da compreensibilidade” (Heidegger, 2000, p. 277), na qual o ser poderia ser compreendido em suas estruturas. A noção de verdade do ser parece ultrapassar essa perspectiva. Se pensarmos verdade como desvelamento/*aletheia*, entranhada num mistério que ao mesmo tempo encobre e protege, a verdade do ser se dá como uma clareira [*Lichtung*] que se revela a partir do mistério – portanto, a partir de um velamento. Não podemos interpretar o ser aquém dessa clareira, aquém das destinações que ele mesmo nos doa.

Assim, a passagem ainda “inexplorada” para uma verdade do ser tem uma série de implicações: ela faz parte de um contexto de aprofundamento da diferença ontológica numa perspectiva que já impede que se fale numa busca pelo sentido do ser, cuja verdade é sempre revelada em torno de um manto de mistério. É nesse sentido que, na introdução que Heidegger acrescentou em 1949 a “Que é metafísica?,” ele produz uma

interpretação particular da famosa pergunta metafísica de Leibniz: “por que há ente e não, antes, o nada?”. Na perspectiva do pensamento do ser, essa pergunta deve ser assim compreendida: “donde vem que, em toda parte, o ente tem a hegemonia e reivindica para si todo o ‘é’, enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser”? (Heidegger, 1996c, p. 98). Em torno desse mistério, se dá a questão da verdade do ser.

4) A errância e a verdade da essência

Pensada em seu sentido mais ontológico, a verdade do ser acontece num contexto ainda mais originário de velamento. Para discorrer sobre esse velamento e sobre o modo com o qual ele se desdobra, é importante que apresentemos em toda a sua extensão o discurso de Heidegger sobre o tema:

O mistério esquecido do ser-*ai* não é eliminado pelo esquecimento. Este, pelo contrário, dá ao aparente desaparecimento uma presença própria. Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem *historial* a permanecer na vida corrente e distraído com as suas concepções. Assim abandonada, a humanidade completa “seu mundo” a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas [*maße*], esquecido do ente em sua totalidade. Nestes projetos e cálculos, o homem se fixa munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio destas medidas [...]. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo enquanto sujeito como medida para todos os entes [...]. Esta persistência encontra seu apoio [...] na relação [*Verhältnis*] pela qual o homem não somente *ek-siste*, mas ao mesmo tempo *in-siste* [*in-sistiert*], isto é, petrifica-se, apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto [*offene*] como que por si em si mesmo, oferece. (Heidegger, 1996a, p. 166)

De que trata Heidegger no excerto? Talvez a primeira observação mais explícita é que essa noção do homem que permanece “na vida cotidiana e distraído com as suas concepções” aparente uma estreita aproximação com o existencial da *decadência*

[*Verfallen*] de *Ser e tempo*. Lá, Heidegger fala de “um modo especial de ser da cotidianidade” em que “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [*Dasein*] está junto e no mundo das ocupações”, cuja natureza “possui frequentemente o caráter de perder-se no caráter público do impessoal” (Heidegger, 2009, p. 240).

Não há necessidade de se negar essa aproximação. O que parece inicialmente se modificar aqui é o ponto de vista a partir do qual se chega aos fenômenos descritos. Em *Ser e tempo*, era no contexto da analítica do *Dasein* que se chegava ao modo mais comum com que lidamos com o cotidiano. Em “Sobre a essência da verdade”, esse caminho recua ainda mais e analisa o modo como se dá a verdade do ser, sob a proteção do mistério. É esta verdade do ser que se apresenta por meio de um modo em que o mistério “se subtrai retraindo-se no esquecimento”, ao mesmo tempo em que possibilita a revelação dos entes. Como Heidegger afirma na “Observação”, trata-se de um “velar iluminador” [*lichtende Bergen*⁸] que pertence ao ser [*Seyn*], cuja aparição se dá à luz da “retração que dissimula [*verbergenden Entzugs*]” (Heidegger, 1996a, p. 170).

É no contexto dessa propriedade do ser que se dá o fenômeno de uma humanidade que se movimenta no cotidiano “a partir de suas necessidades e intenções mais recentes”, de alguma forma desvalida da fonte mais originária do mistério. E se, desde *Ser e tempo*, Heidegger se valeu de uma terminologia de matriz latina, *ek-sistência* [*Ek-sistens*], com seu prefixo sinalizando “para fora”, com o intuito de abordar a abertura mais essencial do *Dasein*, agora ele se vale do mesmo recurso para falar na *in-sistência* [*In-sistens*] do *Dasein*, o modo como a humanidade “insiste em assegurar-se através de si mesma” e “petrifica-se, apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como por si em si mesmo, oferece” (Heidegger, 1996a, p. 166). A *in-sistência* não pressupõe um abandono da *ek-sistência*, da mesma forma que, em *Ser e tempo*, a *decadência* permanecia como uma determinação existencial do *Dasein* (Heidegger, 2009, p. 241). Como afirma o filósofo, o homem “somente pode insistir na medida em que já é *ek-sistente*, isto é, enquanto ele, contudo, toma como medida diretora [*Richtmaß*] o ente como tal” (Heidegger, 1996a, p. 166). Mas isso implica, simultaneamente, um afastar-se do mistério.

Aqui, dá-se um fenômeno complexo. Ao mesmo tempo em que, na *in-sistência*, o homem continua submetido à “medida diretora” do ser, ele também cria “suas

⁸ Vale ressaltar a observação que se fez anteriormente sobre o termo *Bergen* como abrigo (aqui, em seu sentido verbal de “abrigar/velar”), vinculado a noções como velamento e desvelamento.

medidas”, que toma como autônomas, aparentemente independentes de quaisquer determinações anteriores. Para tratar desse fenômeno, Heidegger traz um conceito novo, o de *errância* [*Irre*]:

[...] a errância é a antiessência [*Gegenwesen*] fundamental que se opõe à essência da verdade. A errância se revela como o espaço aberto [*das Offene*] para tudo o que se opõe à verdade essencial. A errância é o cenário [*die offene Stätte*] e o fundamento do erro. (Heidegger, 1996a, p. 166)

Cabe acrescentar a essa definição a observação que ele faz de que o homem “somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância (...). Ela participa da constituição íntima do ser-aí” (Heidegger, 1996a, p. 166). Não se trata, portanto, apenas de uma possibilidade, nem mesmo de uma condição em que o homem está “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes”, como era comum se falar em *Ser e tempo* ao tratar do modo impróprio do *Dasein*. Como entender, então, a errância e pensá-la com alguma coerência em relação às definições de *Ser e tempo*? Ou haverá também aqui uma transformação essencial na própria análise do *Dasein*?

O primeiro fator a observarmos é que a definição anterior apresenta a errância não como uma ação imediata de errar ou mesmo como o desdobramento dessa ação – que pode resultar num erro, embora haja óbvia relação da errância com esses elementos. A errância ainda não é o errar ou o erro. Quando Heidegger a define, ele lhe dá um caráter *espacial*, como ao afirmar que ela é “o espaço de jogo [*der Spielraum*] deste vaivém” (Heidegger, 1996a, p. 167), ou, como já citado, “o espaço aberto [*das Offene*] para tudo o que se opõe à verdade essencial”, ou, ainda, “o cenário [*die offene Stätte*] e o fundamento do erro”.

Por que essa noção espacial para a errância? Nossa hipótese é a que ela sugere a errância como um *horizonte* inerente à constituição do *Dasein*, no qual são construídas uma série de medidas que, na maior parte das vezes, conduzem nossa atuação no mundo. Estamos sempre na errância porque não podemos simplesmente *abdicar* dela, estamos sempre envolvidos por esse horizonte. É interessante a esse respeito que a definição apresentada por Heidegger trate de uma “antiessência [*Gegenwesen*] fundamental”. Seguindo essa trilha, a errância pode ser pensada como um horizonte que

busca se opor à essência fundamental e exige certo “nivelamento” dela. Da mesma forma, contudo, que um objeto se opõe, mas não deixa de revelar a verdade de um ente, a errância não deixa de revelar, também, algo do mistério, embora represente um nivelamento dele.

Considerando-se que todo processo de representação se dá no contexto de um *comportamento* [*Verhalten*], este tem, necessariamente, de se dar numa relação com a errância. Segundo Heidegger, “todo comportamento possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade” (Heidegger, 1996a, p. 167). Isso implica que “a errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar [*beirrt*]” (Heidegger, 1996a, p. 167). Mas, ao mesmo tempo, a errância não se apresenta como uma determinação à nossa liberdade. “Pelo desgarramento [*Beirrung*], a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento” (Heidegger, 1996a, p. 167). Nesse sentido, aparentemente continuam a valer as constatações existenciais de *Ser e tempo*. Estamos no modo da decadência “na maior parte das vezes”, mas não (necessariamente) sempre. Isso não contradiz o fato de que estamos sempre na errância, tomada como horizonte.

Dada a errância, o homem está sempre disposto numa condição peculiar. Ao mesmo tempo em que está envolvido no mistério, ele também está sempre sob o horizonte da errância. Para Heidegger, esta parece ser a permanente condição humana. Essa é a característica da própria essência da verdade em sua condição mais original. De acordo com o filósofo alemão, “a plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o homem na indigência [*Not*]” (Heidegger, 1996a, p. 167). Ao seguir esse caminho, os momentos históricos de revelação do ser desdobram-se necessariamente num espaço de errância, mesmo que seja um novo espaço. Heidegger afirma: “a decisão enérgica [*die Ent-schlossenheit*]⁹ pelo mistério se põe em marcha [*unterwegs*] para a errância que reconheceu enquanto tal” (Heidegger, 1996a, p. 168).

Assim, é constituinte fundamental da verdade do ser a imbricação entre errância e mistério. Sequencialmente à citação anterior, Heidegger prossegue: “então se revela o fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência” (Heidegger, 1996a, p. 168). Mas o que ele quer dizer com a noção de “verdade da essência”? Lembremos que, ao apresentar o problema da essência da verdade, a

⁹ É um termo fundamental de *Ser e tempo*. Na tradução brasileira aparece simplesmente como “de-cisão”. Na conferência, Ernildo Stein traduziu como “decisão enérgica”.

conferência iniciou-se com uma segunda pergunta acerca da própria essência, posta em dúvida em sua representação clássica de uma generalidade, como um universal que tende a se afastar de toda a realidade. No último capítulo antes da “Observação”, Heidegger se põe a refletir sobre o papel da filosofia, cuja atividade sempre se deu acerca da essência, portanto, acerca da questão do ser do ente (Heidegger, 1996a, p. 168).

Mas, a rigor, Heidegger dá apenas indicativos em torno da “verdade da essência”. No capítulo “Observação”, ele reconhece que *a verdade da essência* deveria ter sido desenvolvida em outra conferência, o que efetivamente não aconteceu. Mas ele confirma sua primariedade ao afirmar que na frase “a essência [da verdade] é a verdade da essência”, o sujeito da proposição é “a verdade da essência” (Heidegger, 1996a, p. 170). Nessa nova perspectiva, sugere que *essência* deve ser pensada em sentido verbal (Heidegger, 1996a, p. 170), ou seja, antes que pensemos “a essência” como um substantivo aparentemente estático, devemos pensar de forma mais originária no “essenciar”, no processo ativo de produção da verdade a partir do velamento mais originário, a partir do mistério.

Heidegger se utiliza cada vez mais do termo *Wesen* em seu sentido verbal, inclusive nessa conferência. Em sua fase madura, são utilizados mais termos vinculados com *Wesen*, como *Anwesen* (“estar em vigência, estar em presença”), *Anwesenheit* (“vigência, presença”) e *Anwesende* (“vigente, presente”), tomando como ponto de partida o fenômeno de desvelamento do ente que o filósofo frequentemente associa às noções gregas de *ousía* e *parousía*. Vale destacar, contudo, que é um desenvolvimento apenas sugerido na conferência em questão, cabendo à obra posterior de Heidegger a reflexão acerca da “verdade da essência” (Sombra, 2015).

5) Considerações finais: passos abertos para a virada

A conferência “Sobre a essência da verdade” apresenta em seu desenvolvimento uma efetiva mudança de perspectiva em relação às obras que giraram em torno de *Ser e tempo*. No lugar do foco na analítica do *Dasein*, ela traz uma reflexão sobre os momentos originários de velamento/desvelamento do ser e, portanto, de sua verdade. Naturalmente, esse velamento/desvelamento se revela/dissimula *para o homem*. Porém, a referência de análise muda. Em vez das estruturas existenciais do *Dasein*, cabe pensar a “história do ser”, o que, no caso da história ocidental, significa os diversos

desdobramentos que ocorreram desde que os primeiros pensadores gregos desvelaram a *physis* como a totalidade do que é e colocaram essa noção como problema essencial. A história do ser seria, assim, a história do desdobramento desse questionar e, talvez ainda mais importante, dos diversos modos de errância em que nos pusemos a esquecer essa revelação originária até chegarmos à era atual, caracterizada posteriormente por Heidegger como era da técnica.

A mudança de perspectiva não significa, em absoluto, a rejeição das conquistas adquiridas em *Ser e tempo*. Lembremos da frase que Heidegger cunhou para William Richardson, a propósito da *Kehre*:

[...] a distinção que você faz entre Heidegger I e Heidegger II é justificada apenas sob a seguinte condição, que deve estar constantemente mantida: apenas por meio do que [Heidegger] I pensou se pode ter acesso ao que deve ser pensado por [Heidegger] II. Mas o pensamento de [Heidegger] I só se torna possível se contido no [Heidegger] II. (Richardson, 2003, p. XXII)

Ou seja, como já era notório, a formulação de *Ser e tempo* foi elaborada tendo em mente algum tipo de “virada”; no caso, a passagem para a perspectiva mais ontológica do tempo, que seria desenvolvida na seção “Tempo e ser”. Por outro lado, por mais que o caminho proposto tenha sido cancelado, ao menos na condição prevista, o desenvolvimento posterior – que Richardson qualifica como “Heidegger II” – só foi possível a partir das noções conceituais formuladas em *Ser e tempo* e eventualmente enriquecidas em obras imediatamente anteriores.

“Sobre a essência da verdade” parece ser uma conferência-chave para essa passagem. Ela começa a desenvolver a nova perspectiva pretendida. À medida que a conferência evolui (como se nela mesma contivesse algum tipo de passagem), nos vemos confrontados com uma perspectiva que vai além da analítica do *Dasein*, que já não parte dela para se chegar a uma compreensão da verdade do ser. Essa perspectiva é praticamente anunciada no sexto capítulo, quando Heidegger fala do “âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser, e não apenas do ente”.

Mas, por duas vezes, Heidegger não consuma completamente o projeto. Ele não só reteve a seção “Tempo e ser” como deixou de apresentar a conferência “Sobre a verdade da essência”. Em relação a “Tempo e ser”, afirmou na *Carta sobre o*

humanismo que “a seção problemática foi retida porque o dizer suficiente desta reviravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica” (Heidegger, 1987, p. 48). Com relação à conferência “Sobre a verdade da essência”, diz ele: “esta não foi viável por motivos para os quais aceno agora na *Carta sobre o humanismo*” (Heidegger, 1996a, p. 170). Na referida carta, entretanto, apesar da conferência ser citada, não aparece explicitamente nenhum trecho que justifica o cancelamento da conferência posterior. Qualquer esforço exegético para analisar esse processo na *Carta sobre o humanismo* ultrapassaria os limites deste artigo.

Fica, no entanto, a referência a esses dois “cancelamentos”. Nos empenhos iniciais para empreender a virada já pensada em *Ser e tempo*, Heidegger aparentemente se deu conta de que “a linguagem da metafísica” que, de alguma forma, ele utilizava em suas primeiras obras, não era a linguagem adequada para pensar o ser. A conferência “Sobre a essência da verdade” parece um marco inicial de tentativa de transformação dessa linguagem. Entretanto, mesmo ela ainda não parecia suficiente para se pensar a “verdade da essência”, embora tenha apontado caminhos fundamentais para tal. Seria preciso ainda aguardar reflexões posteriores, possivelmente como as que incluíram conceitos como o *Ereignis* e a quadratura (Sombra, 2015), para que Heidegger se sentisse mais próximo do seu intento, embora possivelmente nunca tenha conseguido alcançá-lo em sua plenitude, o que talvez seja um fruto da natureza do próprio mistério.

Essa mudança de linguagem também implicou uma mudança parcial no “projeto de pesquisa”. A passagem do “sentido do ser” para a “verdade do ser” sugeria uma mudança de perspectiva, uma vez que não se esperava mais que o ser pudesse ser interpretado hermeneuticamente, apenas compreendido nas manifestações essenciais em que se revelou em sua história. Mas possivelmente a própria mudança de terminologia significou uma adequação da linguagem para que, paradoxalmente, Heidegger pudesse manter-se fiel à questão original que o moveu durante toda sua obra.

Referências

Heidegger, M. (1960). *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1987). *Carta sobre o humanismo* (5a ed.). Lisboa: Guimarães Editores.

Heidegger, M. (1996a). Sobre a essência da verdade. In M. Heidegger, *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (1996b). Sobre a essência do fundamento. In M. Heidegger, *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (1996c). Que é metafísica?. In M. Heidegger, *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (1996d). A constituição onto-teológica da metafísica. In M. Heidegger, *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2002). *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Heidegger, M. (2009). *Ser e tempo* (4a ed.). Petrópolis: Vozes.

Lyra, E. (2006). Heidegger, história e alteridade: *Sobre a essência da verdade* como ponto de partida. *Natureza humana*, 8(2), 337-356. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n2/v8n2a04.pdf>

Richardson, W. (2003). *Heidegger: through phenomenology to thought*. Nova York: Fordham University Press.

Sombra, L. L. (2015). *Temporalidade, acontecimento-apropriador, quadratura: o nexos ontológico entre tempo e espaço em Martin Heidegger*. Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.