

BREVE ESTUDO SOBRE A ARTE E A VERDADE NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER*

A BRIEF STUDY ON ART AND TRUTH IN THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER

Manuela Saadeh**

RESUMO

Neste breve estudo nos propomos a sucintamente interpretar as questões apontadas por Heidegger acerca da Arte, como no seu livro *A origem da obra de arte* entre outros. Nesta obra, o filósofo parece compreender a arte enquanto algo que pode aludir à experiência possível de resgate da realidade dura, encerrada em conceitos, na qual vivemos quase que enraizados pelo hábito. Para Heidegger, a obra de arte alude a um curso *possibilitador* da meditação acerca da dificuldade de se enraizar no que não é habitual, no que não concerne à experiência (sentido) corrente, mas que doa originariamente toda a possibilidade dela. O filósofo pensa a arte como aquilo que aponta para a verdade pensada enquanto ἀλήθεια; conseqüentemente, o tema deste breve estudo será o de problematizar o que seja a ἀλήθεια, o sentido da verdade enquanto abertura, tomando como referência também outros tratados de Heidegger, nos quais o filósofo faz o percurso de esclarecimento da questão da verdade por meio do fio condutor do pensamento aristotélico. A partir desta breve explanação a respeito do que Heidegger compreende acerca do Ser da verdade, podemos tentar clarear o que o filósofo contemporâneo quer dizer quando enuncia que a obra de arte é um “pôr-se-a-caminho-da-verdade”.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia; arte; Heidegger; fenomenologia.

ABSTRACT

In this brief study, we propose to succinctly interpret the issues raised by Heidegger regarding Art, as in his book *The Origin of the Work of Art*, among others. In this work, the philosopher seems to understand art as something that can allude to the possible experience of rescuing the harsh reality, enclosed in concepts, in which we live almost rooted by habit. For Heidegger, the work of art alludes to a course that enables meditation on the difficulty of taking root in what is not habitual, in what does not concern current experience (meaning), but which originally bestows all its possibility. The philosopher thinks of art as that which points to the truth thought as ἀλήθεια; Consequently, the theme of this brief study will be to problematize what ἀλήθεια is, the meaning of truth as openness, also taking as a reference other treatises by Heidegger, in which the philosopher traces the path of clarifying the question of truth through the guiding thread of Aristotelian thought. From this brief explanation regarding what Heidegger understands about the Being of truth, we can try to clarify what the contemporary philosopher means when he states that the work of art is a “setting-on-the-path-towards-truth”.

KEYWORDS: ontology; art; Heidegger; phenomenology.

* Artigo recebido em 14/05/2026 e aprovado para publicação em 01/07/2026.

** Doutora e mestra em Filosofia pela UFRJ. E-mail: santosmanuela0@gmail.com.

A arte não reproduz o visível. Torna-o visível
(Paul Klee)

INTRODUÇÃO

Começamos tomando a orientação das obras de Heidegger sobre a poética de Friedrich Hölderlin e a preleção que o filósofo proferiu sobre o poema doutrinário de Parmênides, a qual traz luz precisamente à questão do Mito Grego. O ensaio *Parmenides* (Heidegger, 1998) é, neste contexto de obscuridade histórica no que concerne à distância entre o pensar contemporâneo e a compreensão grega do Ser, uma verdadeira clareira. Poderíamos parafrasear o primeiro verso do poema “Recordar” (Hölderlin, 1991, p. 424 *et seq.*) e cantar: “venta o Parmênides”, para celebrar a passagem do vento aclarador que é este ensaio heideggeriano abrindo o céu e limpando o ar sobre o campo do pensamento. Com a passagem deste verdadeiro “nordeste”, de novo verdeja a Ontologia, talvez livre da atmosfera borrascosa do pensamento lógico-metafísico tradicional.

O pensamento grego teve seu começo no espanto experimentado frente ao real e ao Todo de sua emergência, à φύσις [*physis*] – à magnitude de sua força e ao seu perigo. Aqui se ergue a questão fundamental: qual foi a experiência do Ser para os gregos, para que a compreensão de mundo desdobrada posteriormente a esse princípio encontrasse a sua condição de possibilidade? Para Heidegger, foi a “superabundância” do que se apresenta. Na Grécia antiga, o homem foi tão “sobrecarregado” pela presença do real, que foi compelido à questão do “como” – das condições de possibilidade do real ser enquanto tal. Os Gregos nomeavam essa relação com o real de θαυμάζειν.

É a superabundância, a sobremedida do presente. Pensemos aqui a anedota sobre Tales: ele é esse homem fascinado pela superabundância estelar, que lhe força a levar o olhar unicamente para o Céu. No clima Grego (Hölderlin, segunda carta a Böhlendorf) o homem está submergido pela presença do presente, a qual o constrange à questão do presente enquanto presente. O relato a esse afluxo da presença, os Gregos o nomeiam *Thaumázein* [maravilhar-se] (Cf. Teeteto, 155d) (Heidegger, 2003, p. 38).

A partir dessa *abertura de Mundo* (Ser e verdade) concedida primordialmente, as várias posições fundamentais da questão do Ser na História podem ser compreendidas enquanto transformações da questão original: a transformação contínua do curso do Mesmo (Ser) diferenciando-se nele mesmo. Continuamente, sempre de novo, tais posições fundamentais seguem umas às outras, pertencendo em unidade a um único Destino: o Ocidente.

Hoje, para nós, apesar de todo esforço, é muito difícil conseguir conceber Mundo de sentido – âmbito circunscrito de possibilidade e significação erigido pelo existir em vista da sua própria possibilidade de Ser – desde o Mundo de sentido grego, primeiro porque somos essencialmente históricos, e segundo porque, desde o século XVII, estamos alocados e constituídos no pensamento moderno do homem enquanto *sujeito incondicionado de vontade*, o que Heidegger considera o extremo oposto da linhagem do pensamento antigo. Isso pode ser traduzido em um exemplo dado pelo filósofo em um de seus seminários: “quando o homem pisou na Lua, a Lua *enquanto* Lua finalmente desapareceu, e deixou de ser questão. Ela não mais ‘nasceu’ ou ‘se pôs’, é agora apenas parâmetro de cálculo para nossas aventuras tecnológicas” (Heidegger, 2003, p. 38). Consequentemente, é na condição da dimensão da “superabundância”, isto é, do ser atingido pelo excesso de *presença*, que a Filosofia surgiu. Talvez por isso os gregos produziram o que Heidegger chama de um “excesso de destino”, legando ao Ocidente o *fogo dos Céus*¹ que tanto os arrebatou. Prova disso é a tentativa de explicar esse *fogo*, o que se desdobrou em 2500 anos do curso de um discurso (Metafísica).

Compreender os gregos é se colocar a caminho de uma compreensão que nos parece quase impossível, visto que eles se moviam na experiência imediata do que se mostra em si e por si, isto é, na capacidade de deixar o fenômeno se mostrar a partir de si através do *λόγος* [*logos*]. Mas ao contrário, nós contemporâneos (cartesianos), enquanto *sujeitos-representantes* do real, somos como alguém que *se sollum aloquendo*: pode apenas falar consigo mesmo. E isso ocorre porque “absolutamente nada faz com que conheçamos uma outra coisa sem que este conhecimento também nos leve de uma maneira muito mais certa ao conhecimento de nossa mente” (Descartes, 1997, p. 51).

Assim, compreende o poeta Friedrich Hölderlin (2009, p. 122):

Mas os melhores entre os alemães, na maior parte dos casos, continuam convencidos de que, se o mundo ficasse bem simétrico, tudo ficaria resolvido. Ó Grécia, com teu gênio e tua piedade, onde foste parar? Também eu, com toda *boa vontade*, apenas sigo cambaleando as pegadas destes únicos homens que o mundo conheceu e sou frequentemente, naquilo que faço e digo, tanto mais desajeitado e inconsequente, porque estou especado, como os gansos, com os pés chatos na água moderna e bato impotentemente as asas perante as alturas do céu Grego.

¹ “Não aprendemos nada com mais dificuldade do que o uso livre do que é próprio (nacional). E como acredito, precisamente a clareza da explanação é originariamente tão natural (nacional) para nós como foi o fogo dos Céus para os Gregos”. (Trecho da carta a seu amigo Bohlendörf, em 04 de dezembro de 1801) (Hölderlin, 2009). Para maior compreensão da questão: Heidegger (1996, p. 135 *et seq.*).

O Mito Grego foi retratado por Robert Graves (2008) no seu valioso livro *O grande livro dos mitos gregos* de forma precisa e compreensiva, no qual ele descreve muitos ritos e Mitos do mundo antigo. Ali percebemos que o Mito Grego, primordialmente, diz poeticamente a essência do Ser, isto é, diz a grandiosidade do *dar-se* original do Ser enquanto o próprio Mistério abrigado no ente – isto que no ente transcende-o, ocultando-se em questão para a linguagem. A questão do Ser sempre, em toda parte, infinitamente excede o ente (pres-ente). E onde a essência do Ser veio tão originalmente à luz como no caso dos Gregos, esse *estranho* que permeia todo ente ocultando-se nele mesmo, brilhou e se mostrou a partir de si e por si nas diversas ocorrências essenciais do real, as quais o Grego configurou nas imagens esplêndidas dos seus Deuses. São elas: a Morte, a Noite, a Justiça, o Pudor, a Verdade, a Terra, o Céu, o Mar, os Astros, a Flora, e também a Luta, a Transformação e o Curso do Mesmo, a História, a Coragem, a Alegria, a Beleza, o Amor – todas as formas Divinas do Ser (*Um*) diferenciando-se nele mesmo. O dizer do Mito é, portanto, precisamente a arte do dizer do Mistério que permeia essas ocorrências sagradas vindas à linguagem.

Esse *estranho* que se apresenta também nos admitindo na quietude desconcertante da amplidão do Mar, das florestas, que inflama e acomete, nos chama para o que é propriamente: o “escuro”, o *inabarcável* que doa toda claridade, todo positivo (real), e que por isso só pode vir à linguagem enquanto Mito, Poesia, Arte; nunca enquanto algo expresso, explicado logicamente ou cientificamente. O Mistério² só se mostra naquilo que ele é, ou seja, enquanto mistério – ele é este *inabarcável* que historicamente vem se apagando da essência do homem em seu olhar meramente científico que inevitável e continuamente o desconsidera. “O Mistério não é uma barreira colocada do lado de lá da verdade, mas é, ele próprio, a forma suprema da verdade; é que, para permitir que o Mistério seja aquilo que é – uma conservação ‘dissimuladora’ do Ser propriamente dito – o Mistério tem de manifestar-se enquanto tal. Um mistério cujo poder de encobrimento não seja sabido não é o Mistério” (Heidegger, 2004, p. 116). Assim ensina Hölderlin (1991, p. 393):

Entre o dia e a noite tem de
Um dia aparecer uma verdade.
Transcreve-a três vezes,
Mas inexpressa também, como está,
Ó inocente! Tem de continuar.

² “Que exulte e prefira encontrar-te, não te compreendendo, a não te encontrar, compreendendo” (Agostinho, 1997, p. 27).

Se Heidegger nos ensina corretamente a ler Hölderlin, um dizer do Mistério é um dizer Sagrado e este é, originariamente, um proferir instituidor do Ser – enquanto tal, pode ser expresso, mas por meio da arte, da poesia, do mito. Nesse sentido, o brilho da esplêndida compreensão Grega do Ser, o *fogo dos Céus* que destinou o Ocidente³ à *clareza da explanação*, sempre em toda parte atinge-nos de tal modo que (muitas vezes) silencia o falatório explicativo frente à grandeza de seu espírito – tal brilho assegurou para eles, ao mesmo tempo, o sustentar-se na experiência do escuro, do vazio, do silêncio primordial, do Nada (de ente): do Ser. Tal “sustentar-se” só pôde primordialmente vir à linguagem enquanto Mito. A palavra poética é, portanto, o que pode nomear o Mistério sem nunca precisar devassá-lo. Pois “Um Mistério é o que nasce da pureza. Também/ O canto dificilmente o desvendará” (Hölderlin, 1991, p. 373). E isso não significa arrastar arbitrariamente o Mistério para o campo do que não pode ser pensado, como diz Heidegger (2004, p. 221):

Quem afasta o Mistério para o domínio do ‘irracional’, como fazendo parte do que é chamado inexplicável, não só não o resolve, como também não o concebe nem o aceita como Mistério. Embora tal afastamento crie a aparência do respeito e da reverência perante o Mistério, trata-se na realidade de uma atitude de indiferença, que vulgariza o Mistério e o torna acessível à especulação indisciplinada e à arbitrariedade do opinar aleatório. Contrariamente a isto, o canto – a poesia – tem por função revelar o que nasce da pureza.

E se a palavra é o que nomeia o Ser, o *μύθος* [*mythos*] nomeia-o em seu brilho primordial enquanto o estranho que doa todo aberto da compreensão ocultando-se nele mesmo, no mais comum, no mais familiar: no mais próximo.

Heidegger nos ensina a fazer o percurso pelo pensamento Grego por meio da sua perspectiva da verdade e da relação primordial desta com o Mito. Porque a verdade, em seu sentido complexo de liberdade, de luta entre cerração e clareira (de ocultação na própria doação – *αλήθεια*) constitui o próprio caráter do Ser – a verdade é, nesses termos, a Divindade ela própria, por ser justamente o escuro que provê o claro. E só por isto a sua palavra fundamental, primordial, é Mito. Se o canto, a arte e a poesia revelam “o que nasce da pureza”, o *μύθος* é o lugar mais próprio e primordial da verdade de um povo, e a Arte, o poetar e o pensar são assim posicionados no mais alto escalão.

“Mas os Gregos, felizmente, ainda não precisavam de historiadores da arte, da literatura, da música, da filosofia, e sua história escrita é essencialmente diferente da moderna ‘historiografia’.

³ A palavra “Ocidente” em alemão é “Abendland”, que literalmente quer dizer “terra do anoitecer”, “terra do poente” em contraste com a “terra do nascente”, o Oriente.

Os Gregos tiveram o bastante apenas ao ter de lidar com as tarefas legadas a eles pela Poesia, pelo pensamento, pela construção, pela escultura” (Heidegger, 1998, p. 116). Para Heidegger, a estátua e o templo *são* propriamente em um diálogo silencioso com o Ser na sua vertente existencial – o *Dasein*. Para os gregos, que compreenderam a dimensão sagrada do Ser mais propriamente, o Divino é fundado no distante, no estranho, o escuro que não se aclara e, portanto, não se ilumina nem à lógica nem à razão, e que se apresenta imediatamente no mais comum, no mais familiar, ou seja, no que há de mais próximo e por isso mesmo é ao mesmo tempo o mais distante.

O ser humano é um ser da distância! E somente por meio da distância real primordial, é que o homem na sua transcendência reporta-se para todo o ente, e que a proximidade verdadeira com as coisas começa a crescer dentro dele. Só a capacidade de ouvir na distância convoca o despertar da resposta naqueles que precisam estar próximos (Heidegger, 1982, p. 220).

E porque o grego experimentou o Divino e a distância que lhe concerne no imediato mais próximo, os Deuses eram propriamente as estátuas e templos. Estes últimos, “estão instalados segundo o levante e o pôr do Sol, as regiões da vida e da morte, desde as quais o *Dasein* ele mesmo é determinado por respeito às suas mais próprias possibilidades do Ser no mundo” (Heidegger, 2012, p. 305). Na formação dos templos e estátuas, nos ensina Heidegger, a palavra vocalizada ou escrita não é necessária, e isso porque a essência da palavra não consiste de sua forma gramatical ou de seu som vocal. Essencialmente, o templo e a escultura se posicionam nesse silencioso diálogo que dispõe e afina a essência do homem com o insuperável estranho de todo princípio – o que em nada se aproxima da *αἴσθησις* tomada enquanto a subjetiva percepção, ou da nossa moderna “estética” que considera a Arte como um objeto de arte, um produto de experiências subjetivas de criativas mentes humanas.

Percebemos que em toda parte o que primordialmente domina o pensamento Grego é a simples clareira do Ser que deixa o ente descerrar-se e surgir em seu brilho oculto (*αλήθεια*) ao mesmo tempo que se afunda na escuridão de seu próprio cerramento – o Mistério propriamente. “Mas a essência do homem é salva apenas quando o homem, enquanto o ente que *é*, escuta este oculto (Heidegger, 1998, p. 126). O homem enquanto o ente que *não é*⁴ (um ente entre outros,

⁴ Heidegger em sua preleção “A coisa” [*Das Ding*], nos ensina sobre a *Quaternidade* tão aludida na grande poesia. Aqui (e em toda ontologia heideggeriana) o homem não é um animal com o atributo da razão, o “animal racional”, como se pudéssemos apenas retirar dele a razão para termos ali o que tem o animal. O animal, assim como a planta, a pedra são parte da Terra, e esta, da *Quaternidade* que por sua vez *acontece* enquanto a univocidade do jogo espelhado com-posto pelo “entre” dos quatro contra-postos: Céu, Terra, Deuses, e homens (Heidegger, 1971).

ou o “animal racional”) por ser possuído por uma linguagem, é o único que existe e, por ser existente, provém deste âmbito do estranho saber de toda transitoriedade que, continuamente enquanto ele vive, o inflama, destinando-o em seu curso mortal sobre esta Terra.

A criação de uma pátria, por isso, também, não ocorre pelo mero estabelecimento de residência se a Terra não for, no encadeamento das estações e das suas festas, confrontada constantemente com os ritmos dos Deuses. Isso já acontece no “prelúdio” de um tempo mais rude, para que a Terra, só aí, entre plenamente no jogo propriamente dito, isto é, na História e no tempo histórico. Ela é o grande jogo que os Deuses jogam com os povos e com o povo; são um jogo as grandes épocas do mundo, segundo diz um velho filósofo Grego, Heráclito, ao qual chamam o obscuro e cujos pensamentos mais profundos justamente Hölderlin pensou de novo. Fragmento 52: “O tempo do mundo – ele é uma criança que brinca, coloca as pedras do tabuleiro para aqui e para ali, a uma (tal) criança pertence o poder (sobre o Ser).’ Em tal jogo dos Deuses se encontra a Terra (Heidegger, 2004, p. 99).

Em tempos atuais, desde a Modernidade, os “deuses que fugiram” como diz Hölderlin (1991) em seu “Germânia”, não se deixam mais representar de forma alguma – mas permanece o sentido próprio da ausência (do Divino) àqueles que podem enxergar a penúria metafísica que se instaurou no Ocidente: e estes são o poeta e o pensador. Só pode dizer que Deus está morto quem pode perceber profundamente a falta e a penúria própria de um povo, a falta e a penúria própria do essencial. Nunca um ateu poderia dizer algo assim⁵.

O μύθος, enquanto o dizer do Mistério, do Sagrado, do estranho que permeia todo ente, enquanto o dizer próprio do Ser, é a resposta primordial ao apelo do Ser e, por ser Poesia, é a resposta insigne da linguagem. A esse apelo o homem já sempre responde desde que existe, visto que ele sempre já se remete, primordialmente e originariamente, ao Ser do ente enquanto o “excedente” que se subtrai em uma decisão (sobre o ente) – e não ao ente ele mesmo, e suas categorias ônticas: isto aqui é *a posteriori*. O Mito Grego, portanto, só pode ser essa relação primordial e original com o Ser e é, portanto, a Palavra poético-essencial da linguagem acerca do Mistério, pois “só neste mesmo é que a origem, por sua vez, é plenamente a origem” (Heidegger, 2004, p. 220). Um dizer poético essencial acerca do Mistério é sempre um proferimento do Sagrado – do fundo oculto de possibilidade de toda ocorrência *doada*. O poeta,

⁵ Heidegger determina esta compreensão nestes termos: “Tal como, no início da fuga dos deuses, o sacerdote é o primeiro atingido – é evidente que não estamos a falar de um padre – assim, para uma nova vinda dos deuses tem de ser encontrado novamente um sacerdote ou uma sacerdotisa que aguardem, escondidos e incógnitos, o mensageiro dos deuses, para se lhes poderem seguir, amorosamente, o templo, a efígie e o costume (de um povo). Se tal não acontecer, os povos, apesar do avião, da telefonia e da conquista da estratosfera, cambaleiam em direção à destruição, e não há nada que os salve. [...] E isto (esta compreensão) se dá graças àqueles que podem suportar uma tal fuga dos deuses” (Heidegger, 2004, p. 99).

por conseguinte, é aquele que traduz e torna manifesta a reivindicação do real instituindo a permanência dessa reivindicação no dizer essencial da Poesia – “Mas o que permanece, instituem-no os poetas”. Isso o afirma Hölderlin em seu poema *Recordar*. O permanente aqui não como pensado na tradição desde as escolas Eleatas, mas “instituir o permanente” (o próprio Mito), Heidegger o ensina, é proteger a linguagem contra a dissipação fática cotidiana e guardar na palavra essencial a nomeação do Ser do real.

Mito é instituição originária do Ser contido na palavra e fundamentação histórica de um povo.

1 SER E VERDADE

No Tratado de Heidegger (1997b): *O Sofista de Platão*, que trata da investigação platônica do Ser, Heidegger toma Aristóteles como orientador para a questão de Platão, e fixa desde o pensamento aristotélico a ἀλήθεια enquanto determinação do Ser do *Dasein* (ἀληθεύει ή ψυχή). Heidegger aqui mostra que a ἀλήθεια tomada por respeito ao ser-aberto, concerne ao ente, mas esse aspecto da ἀλήθεια, o ser-aberto, é também tomado pelo pensamento grego como um comportamento do próprio *Dasein*, designado Ser-abridor. A ἀλήθεια é visada por Aristóteles enquanto determinação do Ser do *Dasein* (da alma), por respeito ao seu caráter de abrimento, e justamente sob esse aspecto ela é aqui definida enquanto a própria materialidade da alma, a questão da alma. A esse respeito, Platão e Aristóteles fazem a mesma consideração sobre a verdade: a alma é aquilo o que é na verdade. Todavia é necessário enfatizar tal materialidade no sentido mesmo de matéria problemática (enquanto questão de um comportamento problematizante). O Ser do *Dasein*, a alma, é na matéria problemática do Mundo e de si mesmo, matéria na qual o ente se põe em conformidade – o ente é na alma conforme a questão de uma lida. Nesses termos, a “objetividade”, a adequação, pensada na perspectiva de Aristóteles concerne à conformidade na qual o ente se abre ao comportamento abridor da alma. E aqui fica claro: se a ἀλήθεια, sob a perspectiva do ser-descoberto, concerne ao ente, ela não o concerne pelo simples fato de ele ser, mas porquanto ele faz encontro: “Descobertas são imediatamente as matérias [*Sachen*]. Este descobrimento não vem da matéria, porquanto ela é, mas porquanto faz encontro, porquanto é objeto de uma lida” (Heidegger, 1997a, p. 18). Isso significa que a matéria (a questão) não subsiste por si, não é originariamente fruto de um conhecimento teórico, mas porquanto o ente ocorre enquanto questão de uma lida. Daí Platão determinar que é porque o ente está descoberto que a alma se põe a caminho para verdade enquanto se põe a caminho para o ente

(Heidegger esclarece que o *Dasein* se põe a caminho para verdade porque ele é na necessidade de orientação para o seu *poder-ser* [*Seinkönnen*]. Isso vai precisamente contra a concepção metafísica da verdade, que a aloca aprioristicamente no interior de um juízo subjetivo. A verdade não é no juízo, mas sim este que é na verdade).

Foi ensinado pelo pensamento grego que este “estar descoberto” do ente guarda conformidade com a questão no seio da qual ele pode se apresentar. Isto significa que sua apresentação é sempre na forma de uma interpelação. É precisamente nesse sentido que se pode compreender em que medida a alma ao se pôr a caminho para o ente, está se pondo a caminho para a verdade. O direcionar-se do ἀληθεύειν (o abrir, o comportamento abridor) em conformidade com o ente ele mesmo (o já aberto), não corresponde absolutamente a nenhum positivismo, porque o que é visado no ἀληθεύειν não é nenhum suposto ente em si, mas sempre apenas o ente já aberto num âmbito de questão concernente à própria lida com ele. Por exemplo, quando penso em um sapato, procuro-o e encontro-o para sair e fazer o que tenho que fazer com ele. Nesse caso, o sapato só vai se abrir pra mim como o sapato para calçar, não para costurar, para vender, ou para especular, mas na forma da lida imediata que tenho com ele. Se houvesse a abordagem do mesmo sapato sob a perspectiva de levá-lo ao sapateiro, ele não se apresentaria com a matéria problemática de calçá-lo, mas sim conforme a questão desde a qual ele interpela. Portanto, a proposição que diz que o *Dasein* se move na verdade, quer dizer que ele se move no e para o ente enquanto questão de uma lida, e não a partir de conceitos ônticos últimos já previamente estabelecidos teoricamente. Nesses termos, o pensamento teórico é já uma derivação, no qual o ente encerrado em conceitos não mais concerne à questão imediata de uma lida, ao como ele imediatamente se abre. Tal derivação tem seu solo precisamente no abrimento originário da própria lida.

Sob essa perspectiva, Heidegger aloca o sentido próprio da “objetividade” que originariamente se define na proposição de Aristóteles – desde a qual a tradição Metafísica compreendeu a verdade como concordância (*adeaquatio intellectus et rei*), com lugar estabelecido no juízo – “παθήματα τῆς ψυχῆ τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα (*De Interpr.* I, 16 a 6.) as ‘vivências’ da alma, as νοήματα (“representações”), são ‘adequações’ [*Angleichungen*] às coisas” (Heidegger, 2012, p. 594). Heidegger aqui apenas distingue essa forma originária do dar-se objetividade, da suposição desta enquanto validade universal e necessidade absoluta. Se há uma universalidade é somente a da estrutura do *Dasein* enquanto Ser na verdade, que põe-se a caminho para o ente enquanto questão de uma lida. É nesses termos que a “objetividade”, a adequação, pensada na perspectiva de Aristóteles concerne à conformidade na qual o ente se abre

ao comportamento abridor da alma (e isso sim, é absolutamente relativo, pois é sempre de acordo com o Mundo). Já a objetividade pensada na perspectiva da Metafísica, que se caracteriza por determinar o juízo verdadeiro pelo critério de validade universal e necessidade absoluta e, só sob esse critério, enquanto o lugar da verdade como *adequatio intellectus et rei*, condiciona, de partida, a verdade enquanto conhecimento teórico e isto na forma da ciência matemática. A objetividade é a evidência matemática, isto é, é o teor do enunciado de valor universal e necessidade absoluta. Assim são estabelecidos conceitos universais, válidos, consequentemente obrigatórios e que não têm mais ente ele mesmo (o fenômeno) enquanto questão. A verdade (conhecimento) se dá para a Metafísica quando o juízo concorda com o objeto; mas isso, Heidegger indica, é um absurdo, pois não pode inaugurar conhecimento algum, pois já tem de sempre haver o conhecimento do objeto para que haja qualquer concordância.

No tratado *O Sofista de Platão*, Heidegger (1997b) segue esclarecendo a forma própria do Ser da ἀλήθεια: se a ἀλήθεια, sob a perspectiva do ser-descoberto, concerne ao ente, ela não o concerne pelo simples fato de ele ser, mas porquanto ele se abre enquanto matéria problemática de uma lida. Isso significa que a questão não subsiste por si, ela ocorre com a lida. Eis porque o ser-descoberto concernente ao ente é, na verdade, um desempenho do *Dasein* e concerne ao ente porque é por respeito a ele e a partir dele que se possibilita tal desempenho. Aristóteles então esclarece que o abrir, esse mais originário por respeito à verdade, se consuma na fala. Falar é sempre falar de... Assim o λόγος é o dizer e ao mesmo tempo o dito; este exprimido acerca do ente ganha na proposição uma certa independência frente ao ente enunciado, pois é guardado na proposição um saber que fica aí à mão para uso e emprego. Tal “guardar um saber acerca do ente” é absolutamente necessário, pois o *Dasein* não pode se remeter ao abrimento originário de todo ente que tem lida todo momento na lida cotidiana. É legítimo, portanto, que o *Dasein* não abra originariamente todo ente com o qual tem lida, mas estender essa forma de compreensão a tudo, é o que, para Heidegger, retira o *Dasein* de poder se reportar essencialmente ao Ser, ao Mundo e ao outro *Dasein*:

O *Dasein* que se atém ao falatório é, enquanto *ser-no-mundo*, cortado de seus reportamentos [*Bezug*] do Ser fundamentais, originários e autênticos com o Mundo, com o *Dasein* coexistente e com o *Ser-em*... Ele se mantém no equívoco, e é sobre esse modo que ele se reporta, apesar de tudo, ao ‘Mundo’, a outrem, e a ele próprio (Heidegger, 2012, p. 479).

Regularmente o *Dasein* recita e compreende as proposições *à-mão* sem nenhuma referência ao ente sobre o qual ele fala e ouve, isto é, sem nenhuma referência ao fenômeno

propriamente dito. É nessa imprecisão específica que todas as proposições são repetidas e compreendidas. Quando então a proposição tornada independente pode ser tomada por verdadeira sem recorrência ao ente acerca do qual ela se exprime, surgem questões como a que se pergunta no que consiste a verdade da proposição (já desde um conceito universal, confirmado, e válido), ou como pode a proposição sendo ela uma determinação da alma concordar com as coisas, ou ainda, na perspectiva da fenomenologia (Husserl) a qual concebe a alma enquanto sujeito e o λόγος enquanto vivência, a questão de saber como podem as vivências, tendo elas caráter subjetivo, concordar com o objeto; todas essas questões surgem da tomada de posição da verdade como concordância do juízo com o objeto sob a norma da validade universal e da necessidade absoluta. É dessa tomada de posição que parte o esquecimento do lugar originário do λόγος, da sua referência direta ao ente. Heidegger ressalta ainda que a nova teoria do conhecimento compreendendo que conhecer é ajuizar (afirmar e negar), e que ajuizar enquanto afirmar é reconhecer, o reconhecido é, portanto, um valor. Aqui surge a verdade enquanto valor. Mas, o valor (o *status* de verdade do reconhecido) é presente enquanto um dever (isto ainda em acordo com o paradigma de validade universal e necessidade absoluta, estabelecido para a verdade tomada enquanto juízo afirmativo sem referência direta ao ente em seu Ser aberto; aqui o objeto para o conhecer enquanto reconhecimento é apenas o valor). A estrutura do valor enquanto o reconhecido (presente enquanto um dever) estende-se sobre todos os domínios do conhecimento. Todo conhecido, enquanto reconhecido é (tem) um valor (de verdade) devido. Mesmo Deus é um valor em sua verdade reconhecida.

No entanto, este desdobramento histórico do conceito (conhecimento) da verdade, o encobrimento do Ser nas verdades metafísicas, está fundado na estrutural queda do *Dasein* no Mundo e no dito (independente do ente), e é nessa incompreensão específica que se “inaugura” o Ser do ente enquanto enunciado teórico. Inversamente a isso, para Heidegger (2010, p. 95), é a arte que pode trazer o ente à sua verdade de forma mais originária: “A obra de arte, à sua maneira, abre inauguralmente o Ser do ente. Na obra acontece esta abertura inaugural, ou seja, a verdade do ente”.

2 SER E VERDADE ENQUANTO ARTE

A partir da compreensão acerca da distinção entre a forma de abrir (o ente) científica e a artística, procederemos agora à interpretação que Heidegger faz do quadro de Van Gogh. Para o filósofo, esse quadro põe a verdade a mais originária em curso porque abre o ente em seu

descobrir originário desde o qual ele é questão de uma lida, se abrindo imediatamente (ainda que a-tematicamente) nestes termos:

Da escura abertura no interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fartura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não cultivado do campo invernal. Através desse utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o tremor diante da ameaça de morte (Heidegger, 2010, p. 81).

Aqui, a obra de arte torna visível o utensílio no seu abrimento o mais originário e imediato, enquanto questão numa lida, isto é, o Ser: “O pôr-em-obra é um efetu-ar que abre o Ser, manifestando-o *no* ente” (Heidegger, 1997a, p. 177). A obra de arte é assim “a luta pela conquista do Ser anteriormente velado naquilo que aparece enquanto ente” (Heidegger, 2010, p. 81). No entanto, parecem ser poucos aqueles que podem perceber esse abrimento originário que se dá imediatamente no ente da lida, para poder só assim trazê-lo, na obra de arte, ao seu Ser próprio, porque ela “cristaliza e faz aparecer, num sentido distinto, o Ser como ente na obra” (Heidegger, 2010, p. 81), e isso significa dizer: trazer o Mundo enquanto Mundo, trazer o sentido ele mesmo (o que não é ente algum), a abertura ela mesma, à luz *enquanto* ente. “A obra de arte não é em primeiro lugar obra, por ser efetuada [*gewirkt*], feita, mas porque consegue efetu-ar [*er-wirken*] o Ser num ente” (Heidegger, 2010, p. 176). Nesse quadro o pintor vai ao princípio; ele vê a condição de possibilidade (o Ser) deste ente ser enquanto tal, ele se reporta à abertura. E é por isso que Heidegger determina a arte como o que abre a abertura enquanto abertura. Essa obra apresenta isso que se abre imediatamente no utensílio sapato, mas que a primeira vista é invisível, e o é justamente porque o mais originário, o mais imediato, é o menos perceptível.

O ente se abre na obra de arte, ele se torna visível no momento do seu fazer encontro enquanto matéria problemática concernente a um comportamento abridor, que se manifesta frente à necessidade de uma lida. Ser e verdade são aqui unívocos.

Se nós permanecermos com o sentido de verdade enquanto ser-descoberto, ser-descerrado [*Aufgedecktsein*], torna-se claro que a verdade significa algo assim como a materialidade [*Sachlichkeit*], compreendida enquanto tal como o comportamento do *Dasein* por respeito ao Mundo e a si mesmo, comportamento no qual o ente é aí conforme a matéria [*Sache*] (Heidegger, 1997b, p. 16).

Aqui Heidegger coloca a verdade enquanto a questão da alma, enquanto a própria ocupação do *Dasein*. O Mundo se põe em conformidade com esta matéria e o ente é na alma conforme a questão em que ele se abre. Podemos perceber, portanto, que onde não há questão, onde não há a apresentação plástica dessa abertura originária, não há arte.

Assim, a obra de arte “se põe a caminho da verdade” porque traz a própria abertura enquanto abertura, não a encerrando em conceitos ou definições. Mas por que Heidegger faz questão de esclarecer aqui a lida do *Dasein*? Para o filósofo, o *Dasein* se determina enquanto ocupação. Enquanto tal ele é em lida, em trato com o ente intramundano encontrado, e por isso, precisa pôr-se a caminho (da verdade) do ente, porque necessita de orientação para seu *poder-ser*. Heidegger (1997b, p. 19) o diz:

O *Dasein* humano é o que propriamente é verdadeiro; ele é na verdade – se traduzirmos ἀλήθεια por verdade. Ser-verdadeiro, o Ser-na-verdade, enquanto determinação do *Dasein* significa: ter o respectivo ente em trato na lida com o *Dasein*, descoberto para a disposição. O que é apreendido por Aristóteles de maneira mais nítida já o havia visto Platão: “a alma se põe a caminho para a verdade, para o ente na medida em que ele está descoberto” (*O Sofista* 228 c 1 ss).

Essa estrutura de abertura é a condição de possibilidade para que haja qualquer teoria, e a arte tal qual a poesia são, para Heidegger, as formas eminentes do discurso porque são capazes de trazer este abrimento originário do *Dasein* (do sentido) à luz, o qual diz respeito ao Mundo em suas estruturas de abrimento mais originárias e fundamentais, e ao seu próprio Ser do *Dasein* enquanto possível. A obra de arte traz o real à sua realidade própria, primária: enquanto possível.

É ensinado em *Ser e tempo* (Heidegger, 2012) que o *Dasein* é na verdade porque esta é o *sobre-o-qual* ele marcha para seu próprio Ser. Todo algo *por-motivo-do-qual* o *Dasein* se projeta é, portanto, em função dele mesmo. Em verdade, nunca é para que algo seja que o *Dasein* se projeta, mas para ele mesmo poder ser; o Ser sempre da projeção é em vista dele mesmo. É ensinado também que a estrutura ontológica coconstituente do Ser do *Dasein*, o *si-antecipado*, significa um si sem efetividade, um si adiante, um si fora. E porque é um si sempre à frente, o *Dasein* pensa que na hora que alcançar este si acaba com a necessidade de realizar seu próprio existir enquanto possível – ele tem a ilusão de que pode superar o trabalho constante de realização. O *Dasein* é determinado enquanto cura porque cura quer dizer ocupação, justamente porque o *Dasein* é puro *por-fazer*, *por-ser*, isto é, puro possível, ou seja, ele se projeta para se ocupar da possibilitação do seu Ser, se projetando continuamente sobre suas

possibilidades enquanto possibilidades-lançadas. A determinação enquanto cura se funda exatamente nesse si a frente, nesse si constantemente *por-fazer, por-ser*: neste nada de efetivo correspondente ao Ser do *Dasein*. O *Dasein* aqui não pode, portanto, ser interpretado como um ente subsistente, mas sempre somente enquanto um possível, sempre somente enquanto possibilidade de Ser. Consequentemente, se o *Dasein* se projeta para o ente intramundano em vista do seu próprio Ser, ele se projeta para todo ente enquanto fato (subsistente), ou enquanto possível, considerando aqui, a condição de possibilidade dos fatos. Nesses termos, a arte é o ente para o qual o *Dasein* se projeta em vista do seu Ser o mais próprio, porque é um ente que se apresenta imediata e regularmente enquanto um possível. E porque o Ser do *Dasein* é originariamente enquanto possível, quando de frente para a obra de arte ele se projeta para um ente que o leva ao seu Ser o mais próprio, isto é, que reflete propriamente o seu Ser. Contrariamente a isso, quando o *Dasein* se projeta apenas para os fatos subsistentes, ele se projeta para o seu Ser desapropriado de si e apropriado pelo Mundo, o qual ele primariamente toma como subsistente e a partir do qual ele compreende imediatamente seu Ser. Mas o ente intramundano, enquanto um subsistente, não tem a forma de Ser do *Dasein*.

Por respeito ao que a obra ela mesma traz de verdade enquanto o mais originário, o Possível que o *Dasein* ele mesmo é e que concerne também ao Mundo, por respeito a essa abertura do aberto, ainda há muito a compreender. Hölderlin (2009), no texto *O devir ao desvanecer*, pensa precisamente o caráter de passagem desse Possível para o real, para os fatos, ou seja, quando o Possível pode se configurar enquanto real que, enquanto tal torna-se um ideal. Isso mostra como a arte dá para o “real”, que não é somente o somatório de fatos, uma realidade ideal mais visível. Para o poeta, é na arte que há propriamente esta possibilidade do Possível devir real: “No estado entre Ser e não Ser, contudo, por toda parte, o Possível devém real, que o real devém ideal, e isto na livre imitação da arte é um terrível, mas divino sonho” (Heidegger, 2000, p. 136). A arte consegue dramatizar esse devir do escuro, do Possível, porque ela positiva um possível enquanto possível: o que está na obra de arte não é uma realidade de fatos e, no entanto, é ainda uma realidade; ela é a realização plástica e dramática de um possível. Só a arte consegue realizar esse Possível porque ela o realiza idealmente, ao mesmo tempo que o realiza efetivamente; ela não realiza fatos mas ao mesmo tempo há a obra, ela está aí, ela é. Povos antigos não tinham a ideia de arte porque a arte só se separa da vida cotidiana nos primórdios do Ocidente (e talvez só nele); anteriormente a isso, só existia a “religião”, que regia a vida cotidiana a mais imediata, quando qualquer ente fruto de uma *ποίησις* era já acometido e referenciado à forma de ser dessa existência inteiramente determinada pelo que a filosofia

posteriormente chamou de Possível – não havia a necessidade de manifestar um ente que aludisse ao Possível, o ente da *ποίησις* era já sempre a apresentação plástica dele. Isso quer dizer que a arte se tornou “enquanto tal” ao se separar da vida cotidiana, e porque ela permaneceu correndo em paralelo a toda história do pensamento metafísico – donde parte o modo de contemplação da Estética Moderna: “o modo como ela de antemão considera a obra de arte permanece sob o domínio da interpretação tradicional de todo ente” (Heidegger, 2010, p. 95) –, a arte se coloca para nós, desde há muito, enquanto uma necessidade.

A arte, para Hölderlin, é a possibilidade de trazer a abertura à luz, a realidade do real. Por isso Heidegger (2010, p. 136) pode dizer que “só a arte mostra a forma da essência de um sonho”. Esse sonho (não qualquer sonho, mas o sonho de fundação), enquanto desdobramento plástico da existência, ou seja, enquanto arte, permite ao Possível se tornar mais real, porque mais visível na sua determinação enquanto o que não se aclara, mais presente, mais percebido no seu fundamento do real; aqui ele é notado e apontado no presente (ente) enquanto Possível. E também, ao mesmo tempo, a arte faculta ao real se tornar menos encerrado, menos positivo: mais possível.

A partir dessa breve compreensão acerca do que seja a arte, podemos concluir que com a Modernidade e a evolução absoluta do pensamento metafísico em pensamento científico, a possibilidade da arte se retirou ainda mais da vida cotidiana. Daí a necessidade dos que salvam-guardam, porque são aqueles que mantêm para o pensamento a abertura originário do *dar-se*, isto é, do Ser, e isso para que artistas e poetas possam posteriormente surgir. Fica claro, portanto, que é somente na apresentação plástica dessa luta entre o aberto (ente) e o oculto (Ser), *ἀ-λήθεια*, desde a qual a abertura se sustenta enquanto abertura, enquanto possível, que uma obra se configura propriamente como uma obra de arte.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística; 10).

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

GRAVES, Robert. **O grande livro dos mitos gregos**. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Ediouro, 2008.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, M. **Elucidations of Hölderlin's poetry**. Translation by Keith Hoeller. New York: Humanity Books, 2000.

HEIDEGGER, M. **Erläuterungen zu Holderlins Dichtung**. Frankfurt am Main: Vitlorio Klostermann, 1971.

HEIDEGGER, M. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, M. **Hölderlin's Hymn "The Ister"**. Translation by William McNeill & Julia Davis. Indiana, USA: Ed: Indiana University Press, 1996.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

HEIDEGGER, M. **Parmenides**. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HEIDEGGER, M. **Poetry, language, thought**. Translation by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1971.

HEIDEGGER, M. **Plato's Sophist**. Translated by Richard Rojcewicz & André Schuwer. Bloomington, IN-USA: Indiana University Press, 1997b.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. **The methaphysical foundations of logic**. Translation by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

HEIDEGGER, M. **Thor seminars**. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. USA: Indiana University Press, 2003.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Essays and letters**. Translated by Jeremy Adler & Charlie Louth. London, England: Penguin Classics, 2009.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1991.