

Sumário

Resumo	2
Arte e Verdade	15
Verdade	8
Arte e Verdade	15
Arte e Verdade	15
Conclusão	51
Bibliografia	62
Notas	65

A Essência da Verdade

Resumo

Resumo: Este artigo pretende tratar da questão da verdade em diferentes autores, mas com absoluta ênfase no pensamento de Martin Heidegger, Platão e Heráclito.

Palavras-chave: Platão, Martin Heidegger, Heráclito, Verdade, linguagem, filosofia.

Abstract: This article intends to present the issue “truth” in different thinkers, but with emphasis in Martin Heidegger, Plato and Heraclito.

Key-words: Platão, Martin Heidegger, Heraclito, Truth, philosophy, language.

Um visão panorâmica do conceito de verdade

Verdade e erro não são excludentes, posto que é precisamente na dimensão do erro e do equívoco que a verdade faz sua emergência.

(Luiz Alfredo Garcia-Roza)

Na Grécia dos primórdios, era o *Aedo*, o profeta-poeta, que descortinava a verdade através das palavras que possuíam um status de signo sagrado, promovendo a clareia e ocultação dos fatos e saberes na medida em que eram proclamadas. A alétheia naqueles tempos diferia-se do conceito Platônico e tinha o caráter de desvelamento, como afirma Parmênides em face da impossibilidade de a mesma existir sem *lethe*. Em outras palavras: A verdade por desesquecimento, que é o sentido original de alétheia, pressupõe uma ação de mostrar-se, fazer presença, mas ao mesmo tempo propiciar um movimento de enigma na medida em que não se funde em conceitos do senso comum, mas em paradigmas que ultrapassam o fazer viver dos mortais. Heidegger em *Da Essência da Verdade*, apenas para contrastar, demonstrar a transformação deste conceito para a verdade que ocorre por correção, pela concordância entre a proposição e o ente. A verdade muda de patamar ao longo da história. Em sua origem era fruto da memória do sábio, que integrado a outra dimensão, efetuava em sua mediunidade as revelações a que tinha acesso. A poesia declamada pelo *Aedo* promovia a necessária comoção que era parte da conexão entre mundo divino e mundo temporal. Parmênides de Eléia, elaborava seus poemas contrapondo o caminho da verdade ao caminho da opinião demonstrando, por exemplo, que o engano traz em si tanto o verdadeiro como o falso. A opinião não garantiria verdade alguma como bem demonstra Descartes, *como posso estar certo de que não me engano?* A palavra é o artefato da mentira, do engano e da ocultação, relacionar-se com alguém, para usar uma expressão de Derrida, estar na palavra, significa estar em desamparo, sem garantias, na expectativa de uma verdade que nunca se apresenta como tal. E não seria fato que a psicanálise constrói sua verdade através da palavra não dita, da entrelinha, do implícito, do ato falhado, do erro e da contradição?

Nos tempos homéricos, as façanhas dignas de serem transmitidas pela tradição oral, eram de natureza militar e a glória das batalhas, o elogio dos feitos. Luiz Alfredo Garcia-Roza em *Palavra e Verdade* aponta os dois tipos de glória

militar da época. Estamos nos referindo a algo em torno de mil anos AEC, a *kydos* que ocorria ao guerreiro no momento do embate e *kleos*, que era a decantação dos fatos através das gerações, ainda através do poeta que estava a serviço da aristocracia da época.

Ao guerreiro é preferível uma morte cantada e lembrada a uma sobrevivência no esquecimento. A verdadeira morte não é a do corpo, mas a da lembrança. Morte da palavra, morte pela ausência da palavra, esta é a ameaça maior que pairava sobre os gregos dos tempos homéricos. (Luiz Alfredo Garcia-Rosa 1990:32).

Heidegger associa o fragmento 53 de Heráclito, situado cerca de quinhentos anos depois, que afirma ser a guerra o pai e o rei de todas as coisas, ao aspecto de que a verdade do ser se associa à luta que, por conta dela, passa a se expor sendo. E toda a verdade não pressupõe uma violência inexorável pela necessidade de rechaçamento de todas as outras assertivas possíveis? Neste caso, afirma o mestre alemão, a essência da verdade se confunde com a essência do ser, *a essência da verdade pertence, numa unidade, à essência do ser em geral.*

A questão da verdade laica vai aparecer em meados do século VI onde o sentido comum, a ficção da existência de um pensamento da maioria dos viventes, vai trazer uma significativa mudança no pensamento. Na medida em que a palavra é dessacralizada e reduz seu status a representação do real, perdendo portanto seu caráter anterior de coisa, o poeta passa a desenvolver uma atividade de maior inserção no cotidiano da polis. Simonides é o primeiro poeta a perceber remuneração pela atividade e o conceito de doxa ganha força na sociedade. Doxa é o senso comum, a opinião majoritária, origem e afirmação do axioma e é daí que se cunharam as expressões: heterodoxo, paradoxo e ortodoxo, conforme sua relação com os chamados fatos de natureza pública e notória. A expressão doxa, então, situa-se como um verdadeiro marco na construção da palavra diálogo, eis que era usada para a definição de estratégias de combate, na fixação de conceitos entre pessoas de mesmo nível social e intelectual, gerais a mais das vezes. A verdade por desvelamento passa a dar lugar à verdade por convencimento, a alethéia é substituída pelo peithô, a persuasão. É o momento em que os sofistas passam a ser não mensageiros da verdade, mas especialistas em retórica, defendendo seus pontos de vista. Protágoras de Abdera, expoente entre os sofistas, era estrangeiro como a maioria dos demais e exercia seu poder através da articulação dos diferentes saberes, na síntese agregadora das convicções,

nas construções de idéiasforça eivadas de beleza discursiva, extremamente bem elaboradas, a partir dos diferentes feixes da opinião da sociedade. Ganhar o debate era o mais importante, os aspectos processuais da produção das idéias, seu contraste persuasivo estava muito acima da busca pela verdade essencial. A verdade socrática, ou melhor, a busca da verdade pelo método desenvolvido por Sócrates era diametralmente oposta em essência. A pergunta demolidora e sucessiva que induz o pensamento, que flexiona convicções, que provoca a contradição, em muito se afasta da técnica sofista e não foi por acaso que ele pagou com a vida por esta ruptura. A verdade maiêutica, parida em processo de dor e espasmo mostrava-se como o caminho para, através do estar na pergunta, demolir conceitos e verificar a tenacidade das convicções. Correndo o risco de praticar um clichê, decalco o diálogo do pensador grego com o militar.

Sócrates busca investigar o que é a coragem, o que é ser corajoso. Chega à praça pública e se encontra com um general ateniense. Então diz para si: "Aqui está; este é quem sabe o que é ser corajoso, visto que é o general, o chefe." E se aproxima e lhe diz: "Que é a coragem? Você, que é um general do exército ateniense, tem que saber o que é a coragem," Então o outro lhe diz: "Pois é claro! Como não vou saber eu o que é a coragem? A coragem consiste em atacar o inimigo e nunca fugir." Sócrates coça a cabeça e lhe diz: "Essa sua resposta não é totalmente satisfatória"; e lhe faz ver que muitas vezes nas batalhas os generais ordenam ao exército retroceder para atrair o inimigo a uma determinada posição e nessa posição lhe cair em cima e destruí-lo. Então o general retifica e diz: "Bem, você tem razão."

Ocorre que Platão ao rejeitar a poesia, parece-me esta rejeitando o papel do poeta a praticar a verdade por mero desvelamento, recebida pronta pela obra mediúnica do aedo,

posteriormente situado como transmissor da historicidade pela versão da glória e mais tarde a questão relacionada à proposições retóricas organizadas em bela aparência de concatenação verbal, mas sem correlação com a verdade no sentido da constante busca pela iluminação apofântica. Platão nega, por outro lado, a via alegórica de apresentação das idéias, mas recorre a elas a todo o momento e o mito da caverna parece querer traduzir os diferentes estágios de abertura do homem em relação à verdade e a forma como a filosofia se coloca a serviço de uma determinada forma de pensar. A ruptura que se estabelece de maneira absolutamente radical é que o mundo das aparências é de difícil apreensão ao contrário do mundo das idéias que se nos apresenta como passível de compreensão e domínio, não sem o necessário esforço e tenacidade, diga-se. Francois Chatlêt pode nos ajudar a compreender melhor o que esta em jogo aqui:

Precisemos melhor as coisas, examinando a gênese da essência, tal como o filósofo a definiu. Platão dá o nome de doxa às opiniões múltiplas desenvolvidas pelo bom senso democrático. Mostra que essas opiniões se referem sempre a supostos fatos que, na realidade, são em grande parte produto das paixões, dos interesses, dos desejos e das circunstâncias. Cada um vê o real como lhe convêm, e chama de “ realidade” a tudo o que corresponde às suas disposições subjetivas. (1992:37).

A filosofia passaria então a se sustentar pelo inafastável princípio da não contradição e passou a se autolegitimar em uma procura incessante e comprometida com o conhecimento. E é em Aristóteles que podemos encontrar a fundamentação da verdade tal como evidenciada pela metodologia científica e pela teoria da linguagem. A física em oposição à retórica sofista - séculos antes de Saucerre! – a ruptura da autonomia das palavras em relação às coisas e sua subordinação a uma relação de significante e significado.

A distinção que Aristóteles estabelece entre significação e proposição rompe com a relação termo a termo que em Platão

ligava as palavras e as coisas sem, contudo, fazer da verdade algo que se reduza a significação. A verdade não habita o termo considerado isoladamente, mas também não habita a significação pelo simples fato desta significar. (Luiz Alfredo Garcia-Rosa 1990:88).

Parece-nos importante inserir aqui o conceito aristotélico de práxis e poiêsis não apenas pela sua evidente correlação com o objeto deste artigo, como também pela ligação com a origem do pensamento de Martin Heidegger que será exposto em diferentes momentos do texto, em especial mais adiante quando discutiremos idéias fundadoras em A Origem da Obra de Arte. Nos capítulos IV e V do livro VI da Ética a Nicômaco Aristóteles trata da arte e da ciência e separa a produção humana da atividade política. A poiética se refere ao fazer e se colocar em obra o que é objeto da razão. A arte é resgatada pelo pensador grego diante do quase banimento exigido por Platão – que em A República abriu exceções à manifestações de natureza evocativa cívica e militar – como fruto do uso da razão. A arte objetiva o fazer, fazer alguma coisa e colocar no prisma da ordem e do conceito, entes que não pertencem ao universo do necessário e nem são extratos da natureza.

Duas indicações serviram para sustentar esta leitura: primeiro, a passagem logo no início da obra, onde Aristóteles nota que há entre os fins (das artes e da escolha) vários tipos de diferenças, dentre as quais esta que, para algumas, eles consistem na própria atividade enquanto para outras, o fim comporta, além da atividade, uma obra. Esta passagem pareceu fornecer a justificação da interpretação que concebe o fim da práxis como imanente, ou, em todo caso, como consistindo na atividade mesma, enquanto o da poiêsis consistiria em uma obra stricto sensu, isto é, um produto que se exterioriza

*em relação à atividade e
subsiste quando esta termina.
(Bernard Besnier 1996:134)*

Tanto a *praxis* como a *poiêsis* são comportamentos dentro da dimensão inautêntica do ser ai. A primeira pode ser traduzida com a atividade política em si e, portanto autoreferenciada – *a finalidade da ação esta na própria ação* - e a segunda, referenciada no objeto, pressupõe uma *téchne*, um saber fazer um *know how*. É nesta gramática que o *dasein* vive tanto a valer-se dos utensílios, objetos à mão, dispostos nas diferentes regiões e vez por outra isola um determinado ente para uma análise de caráter científico. A estrutura autoreferencial vai se repetir na conjunção da existência autêntica, do ser para a morte em seu solipsismo. A sabedoria prática permite deliberar com vistas à produção do bem e cita como exemplo Péricles (495 – 429 AEC), estadista e militar tido como exemplo de sábio (*phrônesis*) governante.

Em alguns trechos Aristóteles define claramente as diferentes visões. No tocante à ciência ele discorre sobre a exigência do cumprimento de algumas características ontológicas, como o objeto ser eterno, pela sua própria necessidade em sentido absoluto, o fato de podermos aprender o objeto e ensiná-lo, e a questão do método, a forma de obtenção de determinado conhecimento na perspectiva de uma trajetória típica e não meramente accidental. A verdade científica é legitimada pelo experimento. No que se refere à matriz comportamental e sua relação com a arte o grego é taxativo:

(...) assim, a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir; e do mesmo modo não se incluem uma na outra, por que nem agir é produzir, nem produzir é agir. Visto que a arquitetura é uma arte, sendo necessariamente uma capacidade raciocinada de produzir, e não há arte alguma que não seja uma capacidade dessa espécie, nem capacidade dessa espécie que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma capacidade de produzir envolvendo o reto raciocínio.
(Aristóteles 2001:127).

A arte para Aristóteles tem sua legitimação no juízo e cita a sabedoria dos “expoentes” Phídias, o escultor, e Policleto, retratista em pedra. Importante registrar que a expressão mimesis para Aristóteles é conceito diametralmente oposto ao visto em Platão. Enquanto para este traz o significado de cópia tentada e, portanto, objeto e razão das idéias falsas, naquele a similitude tem status de verossimilhança e, portanto, de representação, o que leva à inevitável conexão com o universo do verdadeiro conforme destaca Fernando Santoro em seu capítulo sobre arte e filosofia que demonstra a importância da Poética do seguidor crítico do platonismo e afirma:

Assim, Aristóteles foi decisivo para o que hoje entendemos como arte. Muitas das clivagens, dos valores, das categorias e dos princípios das teorias estéticas modernas e contemporâneas têm origem nas especulações de Aristóteles sobre a poesia épica, sobre a música e sobre a poesia dramática. (2010:46).

Heidegger nos faz lembrar que tanto Aristóteles como Kant ou São Tomás de Aquino, que viviam em mundos tão diferentes, apesar de acreditarmos que todos leram seus antecessores, defendia a trilha necessária a aquisição da verdade: pela via da correção. A concordância entre as diferentes faculdades do juízo: como representação, entendimento e imaginação. O consenso entre o ente e nossos conceitos. A necessidade de a verdade surgir pela via das idéias, da expressão analítica, do espancamento das dúvidas pela inflexão voraz de nossas convicções, crenças e pressupostos. A linguagem parece uma ferramenta inadequada para a produção da verdade, uma vez que ela se presta ao equívoco e à ilusão, mas como expressão do pensamento é tudo o que temos além de nossa interioridade ou essência. Mas é em Nietzsche e depois no próprio Kant e em Hegel que encontraremos nosso caminho de volta para o debate correlacional entre verdade e arte.

Arte e Verdade

Nietzsche em o Nascimento da Tragédia elabora a subversão de todo o pensamento que condenou a tragédia nessa verdadeira ode à razão e aos valores apolíneos proclamados por Platão e seus seguidores. Como ele mesmo diz, e compondo seu método de filosofar com o martelo: *demoli pedra após pedra o artístico edificio da cultura apolínea*. É a absolvição e até mesmo primazia do pensamento dionisíaco. E o tsunami varre também a metafísica e o alicerce irretorquível da verdade da ciência.

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar, está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo. (Friedrich Nietzsche 1992:91).

A acérrima crítica que Nietzsche faz ao pensamento Socrático é que este se colocou no sentido da extinção da arte trágica que, como boa parte da manifestação artística e por que não dizer do pensamento, não parte de uma linha racional linear e sistêmica em suas relações de causalidade. Eurípedesⁱ, que foi quem no campo das artes combateu a tragédia mereceu idêntico tratamento do filósofo alemão que os acusa de agirem por incapacidade de compreender uma faceta absolutamente humana da criação. A racionalização do belo com a constituição de seus estatutos, limites e métodos específicos de produção e fruição é tema central de nosso debate e possui inúmeros adeptos ao longo da história. O filósofo alemão reclama uma posição basculante da arte entre apolíneo e dionisíaco, opostos, todavia com alguns inúmeros momentos de conciliação. Logo no início da obra citada há um texto que

conjuga conceitos como a ontologia da existência apreensível pelo filósofo, o cultivo e sensorialidade da arte com a faculdade da imaginação e de certa maneira reafirma o pensamento de Schopenhauer - o filósofo da vontade e do pessimismo - no que se refere à contemplação estética e em especial na primazia da música para o alívio das dores e agruras de um mundo *grundlos*.

(...) sua especificidade não esta em preencher a nossa consciência com sons, sem tentar aprisioná-los nos conceitos e, desse modo, tornar possível a experiência da atividade da vontade em nosso corpo sem causar dor. Enquanto a imediata consciência da vontade em nosso corpo é sempre dolorosa, a música reproduz nele todas as emoções de nosso ser mais íntimo, mas sem trazer para o corpo a dor. É precisamente por isso que Schopenhauer considera a música a arte mais fundamental. (*Rosa Maria Dias 2010:120*).

Dionísio encarna o sofrimento humano como processo inerente ao sendo de todo o indivíduo e como componente de nosso ethos irretorquível, compositor da arte dos viventes em contraste com o outro viés adulator, meramente prazeroso e errante na gramática de sucesso apolíneo que até pode ser capaz de servir de unguento ao espírito, mas por certo não pode refletir o desamparo da existência do ser aí. A arte de Apolo, a estética racionalista, é a fundada na dialética que ao final tem o condão de satisfazer aos reclames do pensamento com a síntese que alivia e conforta. Para o pensador alemão, então com 27 anos, a visão socrática da busca da verdade, alicerçada no encadeamento lógico não contraditório, acaba por se distanciar de sua fonte que se esconde no universo inconsciente, ejaculador da idéia artística que deve colocar a beleza em patamar superior, ao menos em diferente dimensão, à da razão. O solapamento da ilusão acaba por apenas criar uma nova ilusão que se coloca no lugar daquela a substituir. A verdade como ideal, como significante transcendental se coloca como mera imposição da convenção, crenças sociais adaptativas que não raras vezes exige um sobrenome que a denuncia, como a verdade processual do

direito, que só admite como fato o que consta dos autos (reduzindo o mundo a alguns montinhos de papel), a verdade científica em seu movimento paradoxal de solidez e volubilidade ou ainda a verdade histórica tão íntima da conveniência. Roberto Machado escreve belíssimas linhas sintetizando a questão:

Se a crítica da ciência e sua pretensão de verdade, insurgindo-se contra a desclassificação da aparência, luta pelo renascimento da arte, é por que a arte é o domínio da aparência. Isto significa o desaparecimento da oposição, não fundamental nos textos que analisamos, entre o apolíneo e o dionisiaco, ou entre um dionisiaco bárbaro e um dionisiaco grego: por ser necessariamente artístico, o dionisiaco nietzschiano implica o apolíneo. Desaparece o conflito entre a bela aparência e uma verdade fundamental dionisiaca. A afirmação da vida, da realidade, que caracteriza a arte trágica é afirmação da aparência por que a própria vida é aparência. Se a arte, diferentemente da ciência, esta do lado da vida, é porque a vida quer a aparência, não despreza seus véus e ilusões. (...) O movimento instintivo das ciências é o aniquilamento completo da ilusão: se não houvesse arte, a consequência seria o quietismo. (Roberto Machado 1999:39).

A música, para o então professor da Universidade da Basileia e depois Reitor da Universidade de Freiburg, identificava a arte de Dionísio em contraposição ao plasticismo representativo de Apolo e sua serenojovialidade encarnada na estatua de *Belvedere* exposta nas arcadas do Museu do Vaticano. A música orgástica a catártica - na ocasião era admirador de Richard Wagner de quem Schopenhauer era amigo, “amizade de astros” por aquele assim classificada -

traduz os ditames infinitos das manifestações da vontade e encarna o próprio drama acústico sublime, o encontro do homem com sua essência em comunicação direta com o ser e não através da inevitável representação mediúnica que as demais formas de arte se vêem aprisionadas.

Martin Heidegger em *A Origem da Obra de Arte* apresenta um dos textos mais importantes da filosofia voltada para o tema na perspectiva da verdade. Ele inaugura o texto traçando os parâmetros do significado da palavra origem, *usprung*, e fixa o entendimento da expressão como lugar de emanação da essência. No caso, a essência da arte com sua origem. O pensamento estabelece modelos circulares na correlação entre artista e arte em sua interdependência à origem, declinando que não haveria um sem o outro e mais adiante, no mesmo sentido no que se refere ao conceito de arte que se baseia não na obra em si, mas no repertório de obras. O raciocínio anterior vai nos remeter a diversos questionamentos que serão objeto de análise em outras páginas deste texto como a posição de Kant de a necessidade da obra de arte não ser produto do acaso e nem da natureza. No entanto, pode ser objeto desta conceituação algo que não foi produzido com esta finalidade, mas posteriormente ter sido apropriado para tal? Outra questão que devemos desde já antecipar se refere ao fato de que será que o artista precisa necessariamente ser uma pessoa com talentos incomuns para dar a compatível originalidade (e aí a expressão comporta os dois sentidos) à obra? O mestre alemão não referencia o artista como intrinsecamente relacionado ao pensamento criador, ou à tão difícil de definir criatividade, da mesma forma que fala no texto em obra de arte como algo de conhecimento de toda a gente nas diferentes épocas e civilizações. Dois pontos de vista igualmente inquietantes e carecedores de reflexão, afinal a bela aparência de uma máscara africana tribal, por exemplo, ganha contornos de arte pela instituição da curadoria, e quiçá alguma classificação de senso comum da civilização ocidental. Duvidamos que a eventual bela aparência tivesse sido a motivação de seu entalhador em vista da sua utilização ritualística. Mais adiante, reclama o caráter coisal da obra de arte e faz especial referência ao belíssimo quadro de Van Gogh Sapatos, de 1888, que mostra a imagem do par descontextualizada de seu lugar, a figura imagética impactante do artista holandês em um objeto do dia-a-dia, sem cena, território ou participação humana. Para o filósofo alemão, o quadro retrataria o que ele imagina serem sapatos de camponês, o que Meyer Schapiro, historiador da arte, buscou provar que aquele estava enganado: o calçado seria de um cidadão urbano e diversos artigos defendem que pertenceriam ao próprio pintor. Este fato, em nosso ponto de vista, não nos impede de aqui transcrever um dos raríssimos

trechos românticos literários da obra do mestre alemão, ou mesmo de crítica de arte, mas por certo de rara inspiração e beleza.

Na escura abertura do interior dos gastos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humildade e fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, angústia do nascimento iminente e o temor ante a ameaça de morte. Este temor pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. È a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo.
(1989:25).

O texto continua ao trazer consagrados conceitos do filósofo elaborados em *Ser e Tempo* como a coisa à mão, ferramenta, ente que usamos sem dar por nós de sua existência em sentido próprio, valendo-nos deles em nossa quotidianidade do ser-apetrecho. Dentro desta perspectiva nos faz ver que os ruídos nos remetem à sua imediata e inevitável representação mental sem nos atermos à seus verdadeiros contornos acústicos.

O caráter coisal da obra, reclamado no texto, parece-me indiscutível, já que mesmo a música, que é arte sem

representação é ente ou ao menos noema. Quando o filósofo alemão escolhe este quadro específico e nos faz pensar sobre este caráter de coisa, acabamos por refletir se não estamos diante de, neste caso, duas comprovações deste pensamento. O quadro em questão apresenta um objeto do cotidiano, disposto ali como que sem propósito ou dimensão maior apesar de provocar sensação contraditória. Não escolheu o filósofo, para ilustrar suas idéias, um quadro que retrata uma cena religiosa, uma batalha ou fato histórico relevante ou sequer uma efetiva cena do cotidiano, mas uma figura sem gentes, reproduzindo – ousamos dizer mimeticamente – um sapato ordinário ali como em qualquer parte. Ainda nesta linha ele infere que o material ou componente é aspecto da coisalidade da obra: *o monumento esta na pedra*. Não há como escapar da digressão que nos leva à notas biográficas de Michelângelo de Buonarroti. Nadine Sautel faz notar que o gênio italiano esculpia no sentido dianteiro para o traseiro e de cima para baixo, fazendo ver, em seu ritmo alucinante de trabalho, o personagem ser libertado de dentro do mármore como se, de alguma maneira, aquela figura já lá estivesse esperando pelo encontro místico e maiêutico com o escultor e o restante do mundo. A associação mental que Heidegger faz entre matéria e forma (matéria enformada que possivelmente provém de Anaximandro e o apeiron) traz suas inevitáveis relações e funções de caráter teleológico. E sintetiza classificando as coisas como suporte de características, mas quando retiramos todas elas o que resta da coisa? Ao extrairmos uma a uma todas as camadas da cebola, ou os acidentes da coisa, encontraremos um miolo nuclear (kern) essencial? Unidade de uma multiplicidade de sensações e a referida matéria sob perímetro? A radicalidade do pensamento do filósofo emerge do pensamento da arte como verdade, espaço de clareira ontológicaⁱⁱ, revelação da essência imanente, coisa disposta em um mundo que lhe assenta significação e propicia sua abertura. As expressões terra e mundo se constituem em peças essenciais da idéia fundadora a medida em que a verdade faz a obra instalar um mundo da obra - a rocha onde se encontra a arquitetura do Museu de Arte Contemporânea de Niterói é um bom exemplo disso – e a terra oferece seu elemento de sustentação.

O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino do povo histórico. A terra é o ressaír forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente

diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade dos opostos, que não tem a ver com o outro. O mundo aspira no seu repousar sobre a terra a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo. (1989:38).

A questão da verdade do ser como clareira e ocultação é bastante explorada no texto e além de merecer maior atenção, será o fio condutor de nossa conclusão para esta parte sobre a verdade do ser e a arte sob o ponto de vista do mestre. Para Heidegger estes movimentos de aparecimento e velamento não são alternantes entre si, ao contrário, possuem o caráter de forças coexistentes atuando em sentido contrário. Esta sístole e diástole que expande e contrai o ser do ente de tal sorte que ele não se apresenta a nosso completo entendimento ou mesmo representação. Ele chega a utilizar a expressão jogo para este movimento existencial de simultaneidade exiibitória e de escapamento. A verdade se apresenta e se recusa por que o conhecido traz dentro de si a germinação da incerteza que recusa a essência dela mesma. Ela se autoabstém a medida que se autoinvoca. Estar em relação ao ente é estar na via ilusória do engano por força da própria dessacralização das coisas e de suas verdades imanentes. A apreensão da totalidade do ser, que nos é ao tempo todo negada, pode, por outro lado, se manifestar em desocultação através da obra do belo que obreia a verdade instituidora. Quando se coloca a verdade com força instituidora ou melhor, quando fala do movimento de instituição da verdade como acontecimento original, há a diferenciação desta, que emerge da compreensão do ser do ente por força do por-se em obra, com a decorrente da exploração científica de um domínio da verdade que já existia e passa a ser apreendida pela metodologia da experimentação. E a expressão instituir ganha no texto suas três possibilidades de sentido: começar, fundar e oferecer. Quando nos deparamos com a obra Sapatos de Van Gogh – manifestação da grande arte – não nos colocamos em desafio definidor do que venha a ser um par de calçados. Esta tarefa não nos ocorre na mundanidade da vida em seu

quotidiano objetual instrumental. Podemos afirmar, por óbvio, que sabemos o que é um par de sapatos, mas quando nos colocamos na tarefa de o definir, traduzir em palavras ou mesmo trazer para o plano da consciência a idéia do sapato em todas as suas possibilidades, dimensões, acidentes, na tentativa de apreensão do ser do ente em sua plenitude esgotada, uma parcela desta compreensão parece que acaba por escapar ocultando-se. O ente sapato é definível pelos verbetes, a sapatidade dos sapatos são conhecidas, mas o ser específico que se faz presença em abertura não se faz conhecer em sua totalidade. Se o apanhamos e o transformamos em objeto da ciência dissecando suas partes, na analítica da observação metodológica, acabamos por nos afastar mais uma vez do sendo, da perspectiva do comportamento do ser, de sua manifestação original. O par de calçados da obra de arte em apreço, representação sem fundo ou contexto, sem diagramas ou composições que nos apoiasse na tarefa da concepção da verdade plena, acaba por fazer emergir a compreensão da verdade em uma enormidade de significados que trazem a idéia de totalidade. O objeto acaba por ganhar uma historicidade que provoca uma ruptura e na vertigem da momentânea perda do sentido emerge, por força da obra, muito mais do que o caráter servil do utensílio, mas suas infinitas correlações com o ser-ai, vivificadas pela força instituidora da verdade da obra. Ela se coloca como verdade latente que vai à combustão toda a vez que contemplamos a obra e ela nos faz experienciar, sentir a fugaz completude e a percepção do sentido. A obra provoca o arrebatamento, a expressão da verdade do ser e não a imagem pincelada pelo artista, mas a comoção que faz a compreensão da totalidade do ente em abertura.

Na obra, é o acontecimento da verdade que está na obra e, precisamente, no modo de uma obra. É por isso que se determinou primeiramente a essência da arte como o pôr-em-obra-da-verdade. Mas esta determinação é conscientemente ambígua. Ela diz por um lado: a arte é o estabelecimento da verdade que se institui na forma. Isso acontece na criação como na produção da desocultação do ente. Mas ao mesmo tempo, pôr em obra quer dizer pôr em andamento e levar a acontecer o

ser-obra. Tal acontece como salvaguarda. A arte é então: a salvaguarda criadora da verdade da obra. A arte é pois, um devir e um acontecer da verdade. E, então, provém a verdade do nada? Sem dúvida, se por nada se entende a mera negação do ente, e se este se concebe como aquilo que habitualmente esta aí disponível, o que então em conformidade com o que dissemos, vem a lume através do estra-ai da obra, se revela e é abalado como apenas pretensamente verdadeiro ente. Nunca a verdade se pode ler a partir do que simplesmente é do habitual. (1989:57).

Hegel também aborda o tema da verdade e da verdade da obra de arte. Verdade como necessidade humana decorrente da confrontação com sua finitude e com a ausência de sentido e os paradoxos inerentes à consciência. O filósofo admite a existência de uma verdade completa e superior que atenda às demandas do espírito. E a missão da filosofia seria o de induzir a produção da verdade através do conceito. E o mundo como se nos apresenta não tem conformidade nem com o conceito e nem com a verdade. A unidade do conceito com a verdade traria uma maneira de viver voltada para a realização mental e afetiva, o que se obteria pela prática religiosa. Além desta, a arte propiciaria um nível de consciência e de integração com a compreensão da totalidade do ser, da mesma maneira que a filosofia no sentido de que esta também diz respeito à questão divina. Estaríamos assim, diante de três níveis de verdade. A arte serve eventualmente ao propósito religioso quando torna sensível e imaginável a verdade religiosa, permitindo a representação pela imaginação humana de um mundo superior pertencente aos deuses.

Linguagem

Voltemos a Ser e Tempo. No parágrafo 26 temos a relação do Dasein com os outros, sua abertura para a alteridade o que o

caracteriza como um ser-com os outros. Em um mundo compartilhado, o *mitdasein*, rompe sua ipseidade e passa a ser em relação a outros. Ainda no mesmo parágrafo, a co-presença se vale de elementos da linguagem como advérbios e pronomes para interpretar gramaticalmente estas situações de espaço e convívio intramundano. Alguns parágrafos são especialmente importantes: o 18 e o 34. São nesses dois momentos que se evidencia a importância do dizer para a constituição do Dasein. No primeiro deles esta colocada a questão da mundanidade na perspectiva interpretativa conjuntural do ser no mundo e sua necessidade de a ele atribuir significado.

Todavia, a própria significância, com que a presença sempre esta familiarizada, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de o Dasein, em seus momentos compreender e interpretar, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem. (Heidegger, 2006:138)

Naturalmente, a interpretação do mundo ocorre pelo pensamento que tem a linguagem como fundamento abismal (ab-grund). A questão se aprofunda nos parágrafos 31 e seguintes até sua culminância no 34 onde a questão da linguagem ingressa como elemento ôntico essencial na analítica de Ser e Tempo. A questão, contudo, mereceria ter maior importância no contexto do livro, considerando o relevo que a mesma possui no conjunto da obra do filósofo da Floresta Negra. O binômio compreensão e interpretação, se conjuga a significado onde o ser-ai se coloca em posição de enunciador: comunicando, declarando, predicando sujeitos. O conhecimento do mundo dentro dessa perspectiva se consolida em um ser falante, um falasser¹, como diria Lacan, onde a fala se traduz em linguagem. A exteriorização do pensamento exige a pronúncia e o silêncio em posição de escuta:

O nexa da fala com o compreender e a sua compreensibilidade torna-se claro a partir de uma possibilidade existencial inerente a própria fala que é a escuta. Não dizemos por acaso que não “compreendemos” quando não escutamos “bem”. A

¹ Em Joyce, o Sintoma. Palestra de 1975 em Sorbonne.

escuta é constitutiva da fala. E, assim como a articulação verbal esta fundada na fala, assim também a percepção acústica funda-se na escuta. Escutar é o estar aberto existencial do Dasein enquanto ser-com os outros. (Heidegger, 2006:163)

No parágrafo seguinte o livro trata da linguagem usada na quotidianidade com o objetivo de estabelecer nexos de abertura em sentido de passar adiante informações do dia a dia, propagar a doxa, realizar conexões de linguagem, enfim, o que os americanos consideram como *making conversation*, ou os antropólogos evolucionistas chamam de conversa catativa, em referência aos hábitos dos primatas, que ocorre também em alguns grupos indígenas, de desenvolverem uma atividade de inteiração social através da extração manual de parasitas².

O fenômeno da quotidianidade da linguagem é o que Heidegger chama de falatório (Gerede), que se distingue pela degeneração da linguagem no ato comunicativo do dia a dia: fala-se muito e sobre tudo porque no fundo não se tem nada a dizer. (Marco Aurélio Werle, 2004:32).

² Ver em Desmond Morris – O Macaco Nu, primeira edição em 1967. Na página 149 *Como o catar social é uma atividade cooperativa e não agressiva, os estalos com os lábios tornaram-se um sinal amigável. Quando dois animais desejam reforçar os laços de amizade, podem fazê-lo catando-se recíproca e repetidamente, mesmo que os pêlos estejam impecavelmente limpos.*

E mais adiante na página 151: *Mas o que nos interessa neste capítulo é o quarto tipo de verbalização, que recentemente se designou com toda a propriedade conversa catadora. Consiste na conversa cortês e sem sentido dos encontros sociais, o "que lindo tempo faz" e o "leu alguma coisa boa ultimamente?". Não tem nada que ver com o intercâmbio de idéias ou informações importantes, não exprime os verdadeiros sentimentos da pessoa, nem é esteticamente agradável. Tem por função reforçar o sorriso acolhedor e manter o ajuntamento social. É um substituto do catar social. Proporcionando-nos uma preocupação social não agressiva, permite que nos comuniquemos uns com os outros de uma forma comunitária e durante períodos relativamente longos, criando valiosos laços entre os grupos e amigos que se desenvolvem e reforçam. 1 No original, grooming talking. (N. do T.)*

Encarada dessa forma, a conversa catadora torna-se um jogo divertido e apaixonante, que se desenrola durante os encontros sociais. Exerce o papel dominante logo a seguir ao ritual das saudações iniciais. Baixa depois gradualmente, mas volta a intensificar-se não ocasião em que o grupo se separa.

O antropólogo Darcy Ribeiro descreveu essa questão diversas vezes, inclusive, demonstrando um caso ocorrido com ele mesmo na época em que vivia com os índios no Brasil. Não é incomum vermos atividades de limpeza de pele entre namorados e mãe e filhos durarem horas em flagrante produção de oxitocina em ambos.

O Ser-ai é um ser que fala, que nomina, que constrói o mundo através da atribuição de palavra a tudo o que há. Ter consciência, pensar, saber nos coloca no prisma da linguagem. Raciocinar e comunicar são capacidades envisceradas e a linguagem, seja ela de que natureza é elemento basilar de nossa possibilidade de ser. É a linguagem que proporciona a abertura do mundo, podemos afirmar com a mais absoluta convicção que não há logos sem a língua. A compreensão do mundo se faz pela via discursiva, a edificação dele decorre da capacidade de explicitá-lo quer através da palavra ou mesmo pelo silêncio que abre, por seu turno, a perspectiva de significação. Benedito Nunes em *Passagem para o Poético* traz o cita o verso *Nenhuma coisa existe onde falta a palavra* o que dá a exata idéia de que a palavra instaura o mundo e *contrario senso* o faz inexistir. Em *O Que é Isto – A Filosofia?* o mestre alemão explicita em suas conclusões que a linguagem ultrapassa seu caráter de *instrumento de expressão* e se confunde com o próprio pensar, inclusive a referencia com a efetiva essência grega da palavra logos, como aqui já dito, e conclama a uma correta reflexão sobre a linguagem ou melhor, uma reapropriação de seu valor ou lugar em nosso entendimento. Esta conferência, de agosto de 1955 se encerra demonstrando que a própria filosofia deve se coadunar com *a voz do ser do ente* que é a língua. E essa correspondência esta em pensar e poetar que se relacionam desde a origem, em que pese a intensidade de sua diferença.

*Entre ambos, pensar e poetar,
impera um oculto parentesco
porque ambos, a serviço da
linguagem, intervêm por ela e
por ela se sacrificam. Entre
ambos, entretanto, se abre ao
mesmo tempo um abismo, pois
“moram nas montanhas mais
separadas”. (Heidegger
1979:23).*

Mas é em *A Caminho da Linguagem* que o ex-Reitor da Universidade de Freiburg aprofunda o tema e nos mostra que estar na linguagem é estar na expectativa de uma significação na apresentação de um fato ou de uma situação ficcional. Ao nominar, o Dasein convoca o ser-do-mundo, reclama o seu eis-me aqui, fazendo-se em coisa com duração e mundificando o mundo, afinal *“as coisas são gesto do mundo”*. E nesta perspectiva do invocar não estaríamos nos

encaminhando para a analítica poética dos hinos, em especial os de Hölderlin?

A linguagem é a via ontológica topologicamente situada no entre ou inter (*unter*), quero dizer: o local onde mundo e coisa que se abrem mutuamente. E quando falamos de linguagem estamos a abarcar a palavra e o silêncio, que pode ser a escuta ou a pausa compreensiva ao final da assertiva. Mas o quieto significa o escutar, o homem habita a fala, a língua que fala, a linguagem que é a morada acústica e silenciosa no propagar do sentido que dá essência ao ser-ai e instaura o mundo. Pouco a pouco o mestre começa a abrir caminho para a escuta poética. Essa escuta permite um deixar-se levar, sem questionamentos ou barreiras, sem pensar em demasia ou em diminuto que impeça o introjetar, ingressando na essência da linguagem pela imersão poética. O poeta renuncia e faz renunciar a palavra seu relacionamento com a coisa, experienciando um poder fazer, se entregando, ao a expressão que dignifica a expressão, elevando-a a uma máxima plenitude.

O poeta fez a experiência propriamente dita com a palavra e, na verdade, com a palavra à medida em que esta abriu mão de um relacionamento com a coisa. Pensando-se com maior clareza: o poeta fez a experiência do que é a palavra que deixa aparecer e vigorar uma coisa que ela é. Para o poeta, a palavra se diz como aquilo que uma coisa se atém e contém em seu ser. O poeta faz a experiência de um poder, de uma dignidade da palavra, que não consegue ser pensada de maneira mais vasta e elevada. A palavra é, ao mesmo tempo, aquele bem a que o poeta se confia e entrega, como poeta, de modo extraordinário. O poeta faz a experiência do ofício do poeta como uma vocação para a palavra, assumida como fonte e borda do ser. A renúncia que o poeta a'rende é do tipo de uma abnegação plena, à qual somente se prenuncia o que há muito se vela e propriamente já

sempre se consente. (Heidegger, 2003:129,130)

O filósofo, em resumo, define em suas três magníficas conferências realizadas no Studium generale da Universidade de Fraiburgo na Brisgóvia entre dezembro de 1957 e fevereiro de 1958:

- 1) A experiência poética com a palavra (no limiar da poesia e do pensamento).
- 2) O encaminhar, o seguir o caminho da palavra. A trilha onde se estabelece o pensamento, seu movimento, suas marés de sentido, encobrimento e revelação em clareira que abriga e liberta na sedução arrebatadora da palavra.
- 3) A pura experiência na simplicidade abismal da palavra. A poesia e o pensamento são as diferentes maneiras em que se estabelece a saga do dizer, na vizinhança de ambos, no pensar e no poetar.

A Poesia

Muito experimentou o Homem.
Muitos celestes nomeou,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros. Hölderling

Benedito Nunes em *Passagem para o Poético*, percorre, com incomparável estrutura e aprofundamento, caminho semelhante ao que desenvolvemos até aqui. De fato, seu livro e o de Marco Aurélio Werle ajudaram a roteirizar essas ideias. Poesia é para Heidegger *Dichtung*, que em seu significado vai muito além da Poësie ainda que esta faça parte daquela. A primeira expressão foi abrigada pelo latim *Dictare* – *ditar no sentido de assentar uma informação* - mas no idioma do filósofo há, como nos ensina Werle o sentido de aproximar, juntar e fabular. Assim sendo a poesia se coloca em posição de evidência que ultrapassa o próprio sentido da arte dada pela tradição e radicalmente se alicerça em seu patamar de fundamento da historicização, o que estabelece grau de parentesco ou faz germinar a noção do próprio filósofo de *Das Ereignis*. Em *A Caminho da Linguagem* temos literalmente como a sua essência (Wessen):

*Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas conduzir a nos mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolhere-se no **acontecimento apropriador**. (grifo nosso. 2003:8)*

Ou em Benedito Nunes:

É no diálogo que a dimensão do simples se aproxima, e que a poesia, como linguagem, acontece historialmente. Mas não é a linguagem, como acontece que se produz originalmente, a essencialização do ser – a poiesis na história – para a expressão da aqual usa Heidegger, a palavra Erignis, querendo indicar a juntura do ser e do tempo. (1992:272).

Na verdade estamos raciocinando logicamente no sentido de uma correlação de igualdade entre o acontecimento apropriador e a poesia que no dizer do mestre: *A linguagem mesma é poesia em sentido essencial* (Origem da Obra de Arte). A poesia de Hölderling, objeto especial de nossos estudos, possui, no entendimento, de Heidegger exatamente este elemento fundacional, de ruptura e fundação epocal o que lhe dá um caráter especialmente essencial no panorama da própria poesia como arte. Os textos do poeta alemão analisados na obra *Hinos de Hölderling* possuem inequívocos contornos nativistas de exaltação de um conforto da morada, do nacionalismo afirmativo, redentor e ao extremo diríamos salvacionista. Fundacional ao adquirir três características quais sejam a do chão (*grund*), legitimação e de possibilidade. No mesmo sentido, o esse aspecto fundacional acaba por nos elevar a uma transcendência no ser-ai ou dos povos, mas, retifico, um estar nela, eis que há um projetar-se em um devir histórico transformador que escapa ao controle da capacidade humana e nos joga em estado de suspensão, ou melhor, retira nosso solo e nos coloca em absímo (*ab-grund*). O humano, nascido prematuro, incompleto, abandonado pelos deuses encontra na poesia o conforto e o estranhamento permitindo o pensamento, a imersão e a apreensão do histórico com seu caráter de destino incluso nele, em toda a sua infinita dimensão. O dizer poético, diz acima do mortal, invoca, funda, transcende e arrebatada, conecta ao infinito em vertigem e faz do poeta um médium entre deuses e homens espancados pelas diferentes imersões no pensamento nihilista – como exaustivamente insculpido na obra de Nietzsche – um daemon (δαίμων).

A terra necessita abrigar por que o homem no começo de sua

existência, nunca se sente familiar. Na sua extrema não-familiaridade, faz com que todos os seres sobre a terra sejam não-familiares. Essa noção de homem em Hölderling já seria aquela que os gregos possuíam, para quem o homem era o ser mais estranho de todos (Unheimliches). Segundo o que vemos no famoso canto coral do início da Antígona de Sófocles. (Marco Aurélio Werle, 2004:73).

Daí é possível concluir que o poeta não inventa a poesia, mas a materializa, a partir da essência da linguagem em absoluta conexão com o histórico. E projeta esse acontecimento para o futuro na forma de uma verdade que se constitui em um movimento ambivalente de morada do ser e de estranhamento vertiginoso. Ele ingressa para o interior da origem e provoca um salto de epifania escatológica em direção ao fundamento veritativo e voltado para o futuro. A terra em abertura se coloca como local de embate entre mortais e deuses e o poeta nomeia ambos, conectando a essência das coisas com a essência dos imortais. A linguagem e a sua expressão máxima, a poesia se coloca como o *topos da linguagem por excelência*, nosso *ethos* em primazia, ou nossa possibilidade de retorno a ele na busca incessante de guarida diante do desamparo, no encontro momentâneo do pensamento, pura nomeação não dos entes em verbetes, palavras, nomes, vocábulos, expressões, ao contrário, em abertura no tempo em constante fluxo e apontado para a morte. A arte é o elemento de força em Heidegger capaz de revelar a terra, o mundo e o nosso pertencimento a cada um deles. Por todo o exposto, de uma maneira absolutamente diversa do que ocorre no reino da técnica ou da tecnologia. É no *Gestell* que as coisas se fazem disponíveis, ao alcance da mão, transformáveis, enfim permanecendo em reserva utilizável. A grande arte, as coisas adquirem uma qualidade diferenciada, aparecem como o lugar deste encontro entre mundo e terra, deuses e homens, descortinando a verdade pela evocação da essência do real, no nódulo de tensão entre acobertamento e revelação, presença e o presentificar que se desenha ali. O filósofo alemão debruçou-se sobre a técnica desde cedo, mas encontrou-se com a tecnologia quando esta estava em seu nascedouro, e viu na arte uma origem em comum. No mesmo sentido a poesia traduz uma relação com a linguagem que vai muito além da ferramenta de comunicação, das óbvias

relações de significante e significado, das evidentes relações de troca.

E é a poesia que nos permite a inserção no mundo do sentido e em sacrifício deste e para este, no reencontro com nosso pertencimento, origem, caminho de destino, busca que não cessa, mas que nos permite alguns furtivos encontros com a totalidade do ser e com a verdade em essência.

Heráclito de Éfeso - Ηράκλειτος ὁ Εφέσιος

A conferência de Heidegger do início dos anos 50 intitulada Aletheia faz uma interessante abordagem de O Obscuro sobre o tema da verdade. A propósito, Heráclito faz valer a sua alcunha não somente pelo perfil de sua obra como pelo fato de ter restado muito pouco de seu pensamento. O apelido remonta a tempos a que não se pode afirmar com certeza se um dia foi dêutico do homem vivo e tudo o que lemos e dizemos dele se baseia em hipótese de pensamento. O vocábulo ἀλήθεια possui diferentes significados e o próprio mestre alemão acentua os de verdade, certeza, objetividade, realidade e podemos acrescentar: desvelamento, desesquecimento e descocultamento. A letra à integra a palavra em sentido negativo, no sentido de efetivar a ausência. De que? Lethe. Esta palavra tem sim o sentido de encobrimento, sendo então na opinião do mestre alemão, o mais adequado para iniciarmos nossa trilha, o sentido de desencobrimento como colocando-se em vigência, vigindo, sendo. Dissecar a questão da verdade pode parecer dispiciendo, afinal de contas, em que pesem os diferentes pontos de vista já apontados nesse trabalho, o leitor pode estar pensando: e daí? Bem sei o que é verdade, sei distinguir o verdadeiro dos fatos, idéias e coisas e nunca essa questão efetivamente foi objeto de minhas dúvidas ou perplexidades. Aliás, vale aqui lembrar a passagem das meditações de Descartes onde ele diz que não há bem melhor distribuído do que o bom senso, afinal não há ser humano que não ache que o possui em exata quantidade, nem em demasia e nem em falta. E ele via na academia européia, como nos países em que visitou tantos contrastes no que se afirmava como opinião geral, princípio axiomático, premissas elementares.

Mas voltemos ao nosso tema e vamos aqui reproduzir o fragmento 16:

Na tradução encontrada no livro de Heidegger:

Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita (declina)?

A palavra final do fragmento é *lathói*, que no tempo verbal aoristo dá *élathon* que tem por significado manter-se encoberto. O que se desencobre, portanto vige, aparece, lampeja e em se apresentando se coloca no mundo em abertura. O esquecer também é uma forma de encobrir-se e isso ocorre tanto quando se olvida completamente da coisa em si e depois lembrados. É como se a idéia da coisa emergisse de um lugar velado, como quando tentamos nos lembrar de algo que parece estar em algum lugar de nossa mente literalmente aguardando a centelha para se fazer em luz. O leitor há de concordar com o pensamento de que a mundanidade (no sentido de Ser e Tempo) nos afasta de perceber que o que se esta buscando aqui é algo como a essência da verdade o que pode ou não nos levar, mais uma vez, à essência do homem ou mesmo na idéia de verdade independente da experiência que o quotidiano nos faz viver sem por isso darmos por ela. Estamos em busca de uma imersão em espanto com o tema e por isso não faz sentido nos atermos a senso comum. Devemos ter em mente que o quotidiano, a mundanidade nos faz viver em esquecimento. Suprime de nossa memória nosso pensamento sobre nós mesmos, encobre nosso próprio ser e faz velar nossa historicidade. Começamos agora a rascunhar um dos pontos basilares desta parte do texto. Estamos nos referindo ao binômio aparição ocultação, vigência ausência que fundamenta a idéia de verdade. E este é o que o grego pretendia registrar como o que nunca declina, a idéia complementar, ambivalente de descobrimento e encobrimento e aqui vale lembra a popular tradução: a essência das coisas ama esconder-se. O que temos de ter em mente que o encobrir significa uma finalidade de descobrir e assim em sentido contrário. Ora, alguém só se encobre por medo se pretende descobrir-se quando o perigo passar, são situações sempre alternadas. Não podemos dizer que os seres suprasensíveis se encobrem e por isso nos são invisíveis. Deus, seja ele de qual cosmovisão, não pode ser sentido pelos sentidos do homem, não por que se encobre, mas por que essa é a sua forma de ser essencial.

Como δαίμονεζ θεαοντεζ os deuses são os que olham fundo, para dentro da clereira iluminadora do que é vigente, do que toca a seu modo os mortais em seu modo, quando estes permitem ao vigente permanecer em sua vigência e resgradá-lo numa atenção. (Heidegger, 2006:245).

na 245 depois voltar para 240 e ir para o fragmento 123 depois ir mudnado de livro para o verdade.

A questão merece a reflexão do fragmento 32 com a tradução de Emmanuel Carneiro Leão:

Um, o único sábio, não se dispõe a ser chamado com o nome de Zeus.

Ainda que haja um ente capaz de reunir todas as coisas e coletar todo o logos em um uno, instaurando um âmbito da totalidade do ente, ao usar uma palavra para nominá-lo, acabamos por ensejar um logos fora da nomenclatura que este pretende abarcar em totalidade, neste caso o que se faz é uma aporia que reduz a hierarquia divina, eis que o nome tem o poder da invocação e com isso o conseqüente desvelamento, a nomenclatura tanto pela via do logos como pela do legeri produz a iluminadora vigência que descobre o que não faz sentido em face do suprasensível metafísico. A questão parece merecer maior peso entre os Hebreus que graficamente inscrevem o impronunciável YHWH, que permite a referência mais específica ainda que existam expressões gerais como Senhor, etc., mas não há sua elaboração acústica. O mestre alemão reforça a idéia da inapariência ao nos fazer verificar e confrontar o fragmento 54:

A harmonia invisível é mais forte do que a visível.

Com o 123:

Surgimento já tende ao encobrimento.

Este fragmento, que já demos a tradução mais decantada, algumas linhas atrás, permitirá que ingressemos em um tema de maior densidade no pensamento do nascido em Éfeso. Ocorre que Heráclito, sustentam diversos historiadores e Heidegger corrobora com a idéia em A Origem do Pensamento Ocidental, era próximo ao culto de Artemis. A deusa era extremamente popular na cidade e lá havia seu templo que era considerado uma das sete maravilhas do mundo antigo. Hoje pertencendo à Turquia, a cidade que fica a alguns quilômetros do mar Egeu, protagonizou forte repúdio a Paulo que fora até lá pregar o cristianismo. Os habitantes reforçaram sua relação com Artemis e cabe aqui salientar que a religião para o grego tinha um aspecto de compromisso com a polis, a questão se relacionava ao exercício pleno da cidadania.

Ainda segundo o modo grego de pensar, é cuidando da proximidade essencial dos deuses que o pensador se mostra um homem “político” em sentido próprio. (Heidegger, 2000:27)

Mas quando tratamos da deusa que os romanos “importaram” com o nome Diana, temos na mitologia a conexão metafísica com a física, mais especificamente com a natureza. Explico melhor, o sentido da caça para o pensamento grego esta intimamente ligado a jogo, mas o coletar animais se refere a φύσις. E a deusa da Phisis ao ter em uma das mãos além do arco, uma tocha, nós dá a exata metáfora de encobrimento e desencobrimento. A luz em seu facho faz o aparecer, traz em brilho e emergência (no sentido de emergir, é claro) e ao mesmo tempo vela o que esta fora de seu âmbito em um movimento uno e constante. A vigência se dá em repetição e a natureza da repetição é a clareira e a ocultação na medida em que a ocorrência importa em um momento subseqüente de inoocorrência, abertura e fechamento dos seres entre si.

Chamamos essa essência de clareira (lichtung), palavra única, mas ainda não pensada. No sentido de abrigar abrindo e clareando, a clareira é a essência originária que se vela na ἀλήθεια. Este é o nome grego para dizer verdade, mas para os gregos significa desencobrimento e des-cobrimento. Na essência escondida da ἀλήθεια, φύσις (natureza) e φαιος (luz) trazem o fundo da unidade velada de sua essência. (Heidegger 2000:32)

E mais adiante, lembrando que a nossa terra girante vive em movimento de luz e noite em sucessão imediata:

A deusa da aurora, do jogo e da luz é também a deusa da morte, como se o que é clari, o que joga e o que surge fossem como a morte. Surgir, iluminar-se, jogar e tocar caracterizam, sobretudo, o vigor essencial da vida e do vivo. (Heidegger 2000:32).

A questão da vida para o pensamento ocidental acabou por sofrer radical deturpação em face do pensamento originário

grego, por força do cristianismo que a radicalizou como oposição à morte. O mestre alemão nos faz resgatar o sentido grego onde as idéias na verdade se completam pela força atrativa que os contraditos exercem entre si. Ainda que seja claro para todos nós que viver é morrer a todo o instante, que os viventes estão em processo de morte que se inicia imediatamente após o nascimento, ou mesmo alguns meses antes deste, o que queremos acentuar é a inevitável característica de luta que impera em toda a duração. A permanência, o vigir, importa em um processo de luta (επιζ), e para que haja o sendo é necessário um viver que importa neste fogo que intenta perdurar para que a existência se sustente. A estrela brilha em um processo de queima gasosa que permite à sua intensa massa manter-se expandida garantindo a gravidade positiva. Na medida em que os gases se acabam a força gravitacional se acentua para o centro geodésico a provoca a sua inversão, o que gera o ocultamento do buraco negro que gravita o fóton de massa zero, mas esse processo acaba por produzir novas partículas que poderão gerar novas estrelas. Heráclito fala na questão do fogo em seus sentidos mais diversos que ultrapassam o lume, o queimar, a destruição, a iluminação estelar e a iluminação que faz o mundo acontecer em movimentos sucessivos de clareira e ocultação. Clareira que conecta, que reúne e que promove a abertura do ser do ente e que faz vigir o vigente. E é essa vigência que faz a correlação entre o logos e o ser-ai fazendo emergir o ομολογειν, ou homologen, aquele que em tudo esta de acordo. Mas estar em acordo no sentido de concordar com o logos e isso significa entedê-lo e para que isso aconteça é necessário bem saber escutá-lo e isso só é possível através do conhecimento. Estamos aqui tratando do fragmento 50:

Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.

Como já dissemos aqui anteriormente, para Heidegger a linguagem é a morada do ser e a essência do homem é ela mesma e por consequência o logos. No mesmo sentido não é difícil perceber que o λογος tem a capacidade de açambarcar em si todas as *gestos do mundo* (para usar uma expressão do mestre germânico) o que se traduz em uma unidade unioversal, o uno através do logos como saber, linguagem, nominação. O logos colhe tudo na medida em que faz, através da linguagem as coisas serem e sobre a questão da coleta falaremos mais em breve. Não nos esqueçamos de que a *Hèn Pánta* (Um Tudo) se relaciona com a Phisis que os Romanos traduziram como natura, eis que a natureza possui em si uma enorme conexão que estabelece correlações entre

tudo o que existe, seja pela gravitação universal, ou pela interrelação entre tudo o que é vivo, preceito que também é amplamente defendido pela metafísica do Hinduísmo, ou mesmo pelo fato de o universo ter de ter carga final zero.

O texto de 1933/34 *Da Essência da Verdade* ao qual nos referimos anteriormente aborda a questão em uma abordagem que se inicia discutindo o tema da essência inclusive tratando da busca de uma essência da essência como início para, aí sim se pensar em essência de algo em geral e depois em especial a da verdade. Tenho de confessar que a leitura do texto em primeira vez me desagradou, apesar de meu profundo apego pelos escritos do autor, em razão de ter visto nele um profundo embasamento político, ou mesmo um apelo para ele. Politicamente Martin Heidegger não foi um homem dos mais sensatos, todos sabem de sua trajetória e aqui não estamos tratando de biografias, tampouco de história da filosofia. Essência do trabalho, do povo, do estado, enfim temas valiosos ao debate dos anos 20/30 quando as pulsões totalitárias se exacerbavam pelos cantos do planeta. E foi com esse ímpeto que inicialmente me vi questionando por que o mestre havia escolhido o fragmento 53:

De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor, a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres.

Conforme fui me aprofundando na leitura dos textos mais recentes e vi que a questão da luta havia sido resgatada dentro de um pensamento extraordinário, voltei ao texto e percebi que havia todo um sentido a ser explorado no que se refere a questão da luta, e ora se Artemis não seria a nossa guerreira com seu arco a protagonizar a paz do entendimento que veio a seguir. Efetivamente, a existência demanda uma lutar pela sua integridade no decorrer de toda a vigência. O sendo esta em constante oposição a um estado contrário e por isso ao opor-se a ele, conseguir persistir. Desde a origem do ser há o lutar, o exercício da força, da decisão (es-colha) que traça o destino enquanto tal, no estabelecimento de sua unidade ontológica. O parágrafo do filósofo é lapidar:

Isso quer dizer: a essência do ser é luta; todo o modo de ser, todo ser atravessa decisão, vitória e derrota. Não se é simplesmente apenas Deus, ou mesmo homem, e sim, com o ser toma-se cada vez a decisão numa luta e, com isso, a luta se

desloca para o ser; não se é escravo porque algo assim se dá entre muitas outras possibilidades, mas porque esse modo de ser acoberta em si uma derrocada, um fracasso, uma insuficiência, uma covardia, talvez até um querer ser pouco e baixo. (Heidegger 2007:107/108).

O texto avança caracterizando a questão não apenas como o desencobrimento tantas vezes aqui tratada, mas também como correção, esta última dentro de uma ótica intuitiva, na esfera do pensamento humano e que parece se coadunar com as assertivas kantianas sobre o juízo de conformidade. O texto caminha para a filosofia da linguagem que já exploramos acima, apenas agregando um belíssimo conceito do silêncio como origem e fundamento da linguagem. Vamos a nosso último fragmento, o 112, na tradução de Emmanuel Carneiro Leão:

Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculta ao longo do vigor.

E extraído do livro Heráclito de Martin Heidegger:

O Pensamento do sentido é (a) nobre coragem e isso porque saber é: recolher(do encobrimento para o desencobrimento) o desencoberto, no modo da pro-dução que pro-cede e con-cede, a partir da dimensão do surgimento (e tudo isso ainda) na relação que toma e inspira a coletividade originária.

O filósofo alemão estabelece em profundidade a questão do logos como essência do ser como já vínhamos rascunhando aqui. O Logos faz o ente ser. Há a introdução de uma palavra conceito bastante relevante a λεγειν. Essa palavra aparece em estreita conexão com logos no sentido de que quem colhe precisa antes descobrir e em ato contínuo guardar o que leva a velar. Esse guardar estabelece a vigência, nessa relação de colheita há um abrigar o ser evidenciado pelo seu fulgor em abertura. O próprio Legei pode ser entendido como o ato de abertura do ser sendo. Mas esta palavra conceito abriga mais um significado que é o de dizer no sentido de estabelecer uma narrativa e ao mesmo tempo se estabelece um ato de silenciar em como recolhimento essencial da palavra que se origina. É o silêncio da expectativa de se estar na palavra, o silêncio que convoca e faz decantar o Logos. O fragmento 115 se conecta com ele dispondo que:

A alma possui uma colheita que engrandece a si mesma.

Este colher que é feito pela psique é o silenciar da apreensão do logos, com a amplitude que o conhecimento enviscera na alma. Há em um colher um es-colher da palavra pronunciada que rompe o silêncio e apropria a sapiência, há o es-colher que determina o destino e sulca a historicidade. A es-colha determina um desvelamento, um colocar-se em abertura e depois a retenção que introjeta e recolhe. Este é o sentido essencial da verdade na gramática articulada de λογος e λεγειν em seu mútuo pretender do ser em linguagem. Esta citação do mestre é um dos trechos mais bonitos do livro:

A verdade do ser que silencia para o homem, silenciando, assim, o seu humano, convoca a essência do homem, silenciando, assim, o seu humano, convoca a essência do homem a recolher-se no retorno em que a verdade do ser se abriga na quietude do já ter sido, e que resguarda a calma como coletividade originária, como o que realiza o próprio do acontecimento, que é permitir que tudo que é se acalme em si mesmo. O que propriamente se apropria é, porém, o passado vigente no encontro com o porvir. (Heidegger, 2000:389)

Platão

O difícil na morte é, antes, o fato de a morte, em toda a sua inexorabilidade inevitável, estar presente aos olhos do homem durante a sua vida inteira. É um ser nulo e impotente dentro da vida.

(Platão)

A análise que Heidegger faz do mito da caverna é extensa e acaba por reproduzir em várias partes o texto que já havíamos estudado na obra original A República e por isso mesmo vamos estabelecer por aqui alguns limites a analítica do mito em especial para entendermos melhor as questões, do Bem, Liberdade e Verdade no projeto Platônico. Cabe

registrar que na alegoria da caverna estamos diante de uma história que apresenta a possibilidade de morte do libertado, o fim último daquele que des-cobriu a verdade e depois cobriu-se no interior da caverna. Essa noção de destino traz a questão da historicidade como acontecimento apropriador. A libertação acontece como ato de violência por ação da luta. E o filósofo se coloca nessa posição de libertar pelo conhecimento extraído pela via da maiêutica. A força da alegoria esta em estatuir a experiência do desvelamento e do velamento na medida em que o escravo vivencia a realidade e depois mergulha no insidioso (na saída da luz para a escuridão seus olhos voltam a lhe trair...), contrasta a aparência, a falsidade com o real, o verdadeiro enquanto tal. Vamos então tentar mergulhar um pouco na complexa idéia do bem dentro do projeto platonista. A premissa é que o bem não se coloca maniqueísticamente como oposto do mal. A idéia suprema é a que tem sustentabilidade, alça-se em resistência, em conjugação com a essência do saber que permite uma perspectiva escópica diferente da mera visão como sentido. O saber leva à compreensão e ao contato com as essências das coisas. O αγαθόν é comparado metaforicamente ao sol no sentido do conhecimento iluminador que permite o conhecimento da verdade e ir além, conhecendo a essência dos entes e as ultrapassando em επεκεινα της ούσιας. É essa idéia complexa que permite atingirmos um grau de conhecimento da verdade e a possibilidade de entendimento das coisas passíveis de serem conhecidas e entendidas, tornado-se, pois, o fundamento da ciência. O bem em nada se refere ao princípio finalístico e, podemos dizer de natureza econômica, que permeia as religiões: Fazer o bem para comprazer a Deus ou para alcançar vantagens após a morte.

Sócrates — Confessa, então, que o que derrama a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e proporciona ao indivíduo o poder de conhecer é a idéia do bem. Podes concebê-la como objeto de conhecimento por ela ser o princípio da ciência e da verdade, mas, por mais belas que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te equivocarás se pensares que a idéia do bem é distinta delas e as ultrapassa em beleza. Como no mundo visível se considera, e com razão, que a luz e a visão são semelhantes ao Sol, mas se acredita, erroneamente, que são o Sol da mesma forma no mundo

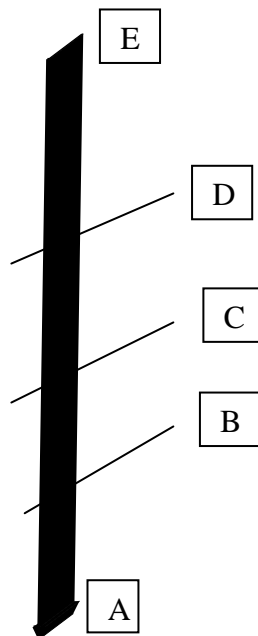
inteligível é correta pensar que a cidade e a verdade são, uma e outra, semelhantes ao bem, mas é errado julgar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem deve ser considerada muito mais preciosa. (Platão, 1997: 262)

No fundamento platônico, o bem não apenas é capaz de permitir a correta visão das coisas como ainda promove, assim como o sol que faz germinar e crescer as coisas da *Phisis*, sem ser ele mesmo objeto desta ação da natureza (o sol provoca, mas não recebe em si nenhum efeito em contraposição energética) tornando-se o bem, então, causa de existência das próprias essências dos entes cognoscíveis. O bem não é coisa e esta além dos seres e acima das οὐσίαζ, pairando acima de todas as realidades sendo capaz de produzir geracionalmente as ideias. Por ser fundamento da verdade, é causa da multiplicidade dos entes ideais sendo causa primeira de todas as idéias. Na medida em que o bem vai além das essências, ultrapassando o conhecimento delas este é uma força fundadora e finalidade última de toda a práxis e objeto máximo do conhecimento. O bem em essência pode ser apreendido pela racionalidade, através da prática filosófica, da educação e do compromisso do homem com o conhecimento.

Sócrates — Agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar, ponto por ponto, esta imagem ao que dissemos atrás e comparar o mundo que nos cerca com a vida da prisão na caverna, e a luz da fogo que a ilumina com a força do Sol. Quanto à subida à região superior e à contemplação dos seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma para a mansão inteligível, não te enganarás quanto à minha idéia, visto que também tu desejas conhecê-la. Só Deus sabe se ela é verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a idéia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberana da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a

inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública. (Platão, 1997:270)

Mas é em 509d que a metáfora da linha é apresentada na obra: dividindo-se um reta A-E em duas frações desiguais A-C e C-E, e cada uma dessas partes é mais uma vez dividida em duas frações de igual proporcionalidade, B e D. A reta dividida desta maneira estabelece uma proporção onde $A-C:C-E = A-D:B-E$ e $C-E:C-A=B-C:C-D$. Dai podemos concluir que $A-B:A-C=C-E:D-E$.



A reta promove duas divisões de maior relevo por que relacionam as esferas inteligíveis e sensíveis com base na metáfora do sol. O segmento inferior A-B compõe-se das cópias, mimesis e mais as sombras, reflexos, dos entes ou objetos empíricos. A fração logo acima, B-C, agrega os próprios entes de per si. O mundo para nós visível, esta então dentro desta semireta A-C e Platão assevera que assim como o conhecimento se diferencia da doxa, da opinião, vemos as cópias ou imagens turvas pelo reflexo ou em grande distância e, portanto, difíceis de discernir e indutoras a erro. A parte superior de nossa reta C-D é o mundo efetivamente inteligível onde o cume E-B só são atingíveis através do conhecimento, da investigação, da dialética filosófica e a fração D-E seria designada pelos

conhecimentos importantes para o filósofo ateniense como a Geometria, as ciências matemáticas em geral. Essas últimas são ciências que intuem a partir do sensível, baseiam-se na observação para a formulação dos teoremas. Já o segmento superior depende da analítica filosófica, das ferramentas do debate dialético e do processo maiêutico de estabelecimento da verdade por extração através das perguntas e argumentações em direção à idéia do Bem..

Sócrates — Ocorre o mesmo com o bem. Dize-me, Glauco: um homem que não pode compreender a idéia do bem, separando-a de todas as demais idéias, e, como num combate, abrir caminho a despeito de todas as objeções, esforçando-se por vencer as suas provas, não na aparência, mas na essência; que não possa transpor todos esses obstáculos pela força de uma lógica infalível, que não conhece nem o bem em si mesmo nem nenhum outro bem, mas que, se apreende alguma imagem do bem, é pela opinião, e não pela ciência, que o apreende: não dirás tu que ele passa a vida presente em estado de sonho e sonolência e que, antes de despertar neste mundo, irá para o Hades dormir o último sono? (Platão, 1997:294)

A essência da verdade no projeto de Platão parte da simples idéia de correção e desvelamento para a doutrina das idéias que é a noção de um a priori no conhecimento dos entes. Se estamos diante de uma mesa e se existem miríades de possibilidades de uma mesa o ser, e mesmo assim identificamos essa mesitude que a distingue dos demais objetos mesmo nunca tendo visto este tipo de mesa, há que haver uma idéia que se forme em nós pela via da visão. A visão vê brilho, com maior ou menor intensidade, cores e identifica formas e é essa conjugação que nos permite configurar mentalmente a mesa que está diante de nós. Os demais sentidos costumam caminhar nesta direção, nos mostra o mestre alemão, quando ouvimos determinado som, nossa organização mental nos faz ter a idéia de um barco ou de um trem e não apenas manifestações acústicas amorfas. Assim sendo é a presença do ser em abertura que promove a sua vigência. A definição do mestre alemão sobre a questão do Eidos parece ser bastante completa e sintética:

Eu só posso constatar uma coisa como um livro, à medida que antecipadamente, sei e compreendo o que é um livro. Se não tivéssemos esta compreensão prévia, nunca nos poderia aparecer a possibilidade de ver este livro como livro. Assiste-nos, porém, um saber característico, que antecede as próprias coisas, em que são diversas coisas nos são dadas e se podem tornar acessíveis sendo desta ou daquela maneira. (Heidegger, 2007:162)

Para ver, identificar, conhecer algo temos de ir além do mero abrir os olhos, necessitamos de luz e esta é o simbolismo utilizado para representar a Ideia. Essa questão foi amplamente utilizada pela tradição. No novo testamento a expressão chega a ser corriqueira e decalcaremos aqui duas das mais populares onde podemos ver a questão da verdade e da luz em sentidos convergentes.

Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim. (João 14:6).

Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarás nas trevas; pelo contrário, terá a luz da vida. (João 8:12).

Conhecimento e luz é termo comum usado até hoje e não seria o a-luno, o sem lumem à espera da iluminação que o conhecimento do mestre o leva ao encontro das idéias? O homem é, então, um vidente de idéias e alcança a sua liberdade pela via do conhecimento (o diálogo Teeteto trata do assunto e profundidade) e o conjunto da obra denota uma evidente conexão entre as essências da verdade, da liberdade e da luz.

O terceiro estágio inclui a libertação propriamente dita do homem da caverna para a luz do sol. Isso nos proporciona diversos dados de fato: idéia, luz, liberdade, sendo, verdade. Teve de se considerar a conexão entre idéia e luz, entre luz e liberdade, entre liberdade e ser e, por fim, a conexão de tudo isso com a verdade. (Heidegger, 2007:175)

É dentro deste contexto que se insere a idéia do bem, como algo supremo, metaforizado como luz solar, mas uma forma de potência, de força em exercício que dá sustentação a tudo o que existe e permite: quer a *alethéia*, quer a compreensão efetiva do ser em essência, pela via do conhecimento a ocorrer nos homens efetivamente livres. A libertação exige o esforço em elevar-se para o conhecimento, o entendimento das coisas como elas verdadeiramente são e não apenas como se nos aparecem, fazendo com que esse se veja na dimensão de sua própria história, transformando o ser do sendo em questionador do mundo, imerso no acontecimento apropriador que a filosofia pode elevar em essência.

ⁱ Eurípedes, apenas para exemplificar, encerra Medeia e mais algumas peças com o coro De muita coisa é Zeus no Olimpo o Senhor, e muita coisa os deuses fazem sem contar. Vimos o que se esperava não realizar, para o que não se sabia o deus achar caminho. Assim vistes o drama terminar.

Bibliografia

Platão. A República. São Paulo, SP: Editora Martin Claret 2009.

Platão. Diálogos Fedro. Belém, PA: Editora Editora Universitária EDUFPA 2007.

Kant, Immanuel Crítica da Faculdade de Juízo Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, RJ 2010.

Heidegger, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2006.

Heidegger, Martin. Ser e Verdade. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2001.

Heidegger, Martin. O Que é a Metafísica. São Paulo, SP: Editora Abril Cultural 1979.

Heidegger, Martin. A Origem da Obra de Arte. Rio de Janeiro, RJ: Editora Edições 70 1989.

Foucault, Michel. As Palavras e as Coisas: São Paulo, SP: Editora Martins Fontes 2007.

Haddock-Lobo, Rafael, Organizador. Os filósofos e a Arte, Rio de Janeiro, RJ Editora Rocco, 2006

Châtelet, Francois. Uma História da Razão. Entrevistas com Émile Noël. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar 1992.

Garcia Roza, Luis Alfred. Palavra e Verdade Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar 1990

Bornheim, Gerd A. (Org.). Os Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo, SP: Editora Cultrix 2010

A Distinção entre práxis e poiêsis em Aristóteles. Revista Analytica, 2006
<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/4.pdf>