

VERDADE, TÉCNICA E ARTE: UMA CRÍTICA DA MODERNIDADE A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

Bianca Machado

Resumo: O presente artigo pretende considerar a *Kehre* de Heidegger sob o ponto de vista de sua tese acerca da arte. Neste sentido, optou-se, primeiramente, por recuperar temas diretivos da *analítica existencial*, desenvolvida em *Ser e Tempo*, enfatizando as noções de compreensão, diferença ontológica e a apropriação da fenomenologia pelo projeto de ontologia fundamental (1). Em seguida, recupera-se a interpretação heideggeriana do conceito pré-socrático de verdade (*alētheia*) em sua conexão com uma concepção pré-predicativa da linguagem (*lógos*) (2). Na terceira parte, evidencia-se a conexão entre a essência da técnica e a diferenciação *Vorhandensein/Zuhandensein* na tematização do diagnóstico heideggeriano do mundo contemporâneo, sob a égide da supressão do estranhamento entre sujeito e objeto, em termos da continuidade entre a metafísica ocidental e a radicalização tecnicista da ciência moderna (3). Em conclusão, procede-se uma apreciação geral da tese heideggeriana da obra de arte como essencialização da verdade, examinando, a partir de uma discussão acerca do conceito de *Ereignis*, tanto o sentido em que se pode falar de uma ontologia da arte em Heidegger, quanto o que diferencia este programa de uma analítica existencial e, por fim, como a ontologia da arte forneceria acesso à tematização da dimensão hermenêutica e pré-predicativa da linguagem (4).

Palavras-Chave: Ontologia; Verdade; Técnica; Arte; Heidegger.

Abstract: This paper intends to consider Heidegger's "*Kehre*" from the point of view of his position concerning art. To begin with some topics of Heidegger's existential analytics was examined, developed in *Being and Time*, especially the concepts of comprehension and ontological difference, as well as the appropriation of phenomenology by the fundamental ontology (1). Then, an investigation of Heidegger's interpretation of the pre-socratic notion of truth (*aletheia*) was proceeded and the way Heidegger aims at unfolding this notion in a pre-predicative conception of language (2). Thirdly a discussion of Heidegger's conception of technology in connection with the *Vorhandensein/Zuhandensein* distinction was made in order to delineate Heidegger's critical diagnosis of contemporary world, marked by the enduring desire to eliminate alienation of subject and object, in terms of the continuity between metaphysics, modern science and technology (3). After explaining the conceptual innovations underlying Heidegger's notion of *Ereignis*, the paper ends with a discussion of Heidegger's thesis of the work of art as essentialization of truth. In the concluding remarks, I attempt to account for Heidegger's late philosophical project as an ontology of art. In addition to this, I reflect upon the main differences between the late project and existential analytic, and argue that the ontology of art provides access to the hermeneutic and pre-predicative dimension of language.

Keywords: Ontology; Truth; Technology; Art; Heidegger.

1. *O esquecimento do ser*

Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo* (1927), coloca como tarefa de seu pensamento a questão acerca do sentido do ser. Heidegger procura mostrar que a metafísica tradicional, ao longo de toda história, não responde a essa questão fundamental, pois seu questionamento padece do erro de tomar o ser como se fosse um ente: é o *esquecimento do ser* do qual nos fala Heidegger em seus escritos.

Heidegger atribui este esquecimento a uma má interpretação platônica do pensamento pré-socrático sobre o ser, pensamento esse que, segundo Heidegger, se compunha, originariamente, de uma identificação entre *ser* e *compreensão de ser*. Absorvido pela filosofia ocidental, o pensamento de Platão identifica o *ser* com *idéa*, e feito reduz a compreensão de ser à representação. Heidegger, no ensaio *A doutrina de Platão sobre a verdade* discorre acerca dessa identificação:

A verdade não é mais, como não-velamento, o traço fundamental do próprio ser; mas, torna-se exatidão em razão de sua escravização à Idéia, ela é doravante o traço distintivo do conhecimento do ente. Desde então existe um esforço pela ‘verdade’ no sentido da exatidão do olhar e de sua direção. Desde então, todas as posições fundamentais tomadas a respeito do ente, a obtenção de um olhar correto para a Idéia tornam-se decisivos. (HEIDEGGER, *A doutrina de Platão sobre a verdade*, p.10).

A confusão entre ser e ente se estabeleceu, transformando todo o questionar-se pelo sentido do ser, toda demanda por sua compreensão, em um questionar-se sobre o ente, sobre sua correta apreensão. A metafísica *entificou* o ser, tangenciando uma questão que lhe deveria ser primordial:

A Metafísica realmente representa o ente em seu ser e assim busca o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos. A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. [...] O ser ainda está à espera de que ele mesmo de torne digno de ser pensado pelo homem. (HEIDEGGER, 1979, p. 352)

Propondo-se a recolocação da questão pelo sentido do ser, Heidegger inicia uma reelaboração da ontologia em sentido originário. O esquecimento do ser está relacionado a uma não observância daquilo que Heidegger denomina como *diferença ontológica*. É preciso que a filosofia se desvencilhe da sobreposição dos âmbitos ôntico e ontológico. O primeiro se refere ao mundo em que os homens se relacionam entre si e travam contato com as coisas a sua volta; é o âmbito dos entes, da realidade das coisas, do cotidiano do homem e dos objetos

da pesquisa científica. Ontológico é a esfera do que é *ser*, que se deixará investigar apenas a partir de uma nova pergunta, mais autêntica, pelo sentido deste.

O homem é o único ente capaz de colocar a questão pelo sentido do ser. O projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica tradicional se inicia com o reconhecimento de um ente privilegiado. Segundo Heidegger, “*Dasein* é este ente que cada homem é, que possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2008, p.43). O *Dasein* é, para Heidegger, um ente marcado pela compreensão que tem de ser.

Pelo conceito heideggeriano de *Dasein*, ocorre que homem nunca *é*, mas está constantemente em busca de seu ser, pois “a essência do *Dasein* está em sua existência” (HEIDEGGER, 2008, p.85). O *Dasein* tem com seu próprio ser uma relação de compreensão. É lançado na temporalidade e facticidade inerentes à própria existência, inserido de forma incontornável na historicidade de seu ser, que o *Dasein* se relaciona, questiona e compreende seu próprio ser:

Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo presença [*Dasein*] esse ente que cada um de nós sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a capacidade de questionar (HEIDEGGER, 2008, p.42).

Para Heidegger, o trabalho de reestruturação da ontologia é possível apenas como fenomenologia. A fenomenologia representa, ainda em *Ser e Tempo*, uma nova forma de acesso aos objetos. Essa permite que o pensamento sobre o ser se desvencilhe daquele admitido pela metafísica, que, segundo Heidegger, culmina no *Idealismo Transcendental* de Immanuel Kant e na cisão que este estabelece entre o *fenômeno* como o que é compreensível, passível de ser captado pelas faculdades humanas, e a *coisa-em-si*, uma essência inatingível pela razão, determinando o que é passível de ser apreendido objetivamente acerca dos objetos, cisão que, segundo explica Heidegger no ensaio *A tese de Kant sobre o ser*, surge do fato de que “a própria natureza do objeto não permite um grau maior de clarificação” (HEIDEGGER, 1973, p. 439).

O conceito heideggeriano de fenômeno não admite a existência de um âmbito inatingível pelo homem, no que se refere ao voltar-se deste para os objetos no mundo, na tentativa de conhecê-los. Em vista disso, Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo* a

diferenciação entre aparecimento [*Erscheinung*] e fenômeno, destacando que o primeiro é um indício, o anúncio de algo que não se mostra, enquanto o segundo seria o próprio mostrar-se deste algo.

Desse modo, a fenomenologia é tomada por Heidegger como “via de acesso primeira e modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” (HEIDEGGER, 2008, p.75), dado que não considera a possibilidade de que o ser de um ente seja algo oculto, *por detrás* do objeto que se manifesta; é não apenas uma nova possibilidade de pensar o ser, mas inclusive a única via de acesso e modo de investigação do que será tema da chamada *ontologia fundamental*, o que torna seu projeto em *Ser e Tempo* uma *ontologia fenomenológica*. Trata-se de uma passagem para a *abertura* do ser, que o *Dasein* vislumbra em seu contato com os entes que o cercam no plano ôntico da existência.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação [*Erscheinung*]. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’ (HEIDEGGER, 2008, p.75).

A chamada *analítica existencial* heideggeriana é o cerne da ontologia que, fundamentada por um novo olhar sobre suas origens gregas, torna-se, em *Ser e Tempo*, uma *ontologia fundamental* e revela, no esclarecimento dos modos de ser do *Dasein*, a forma como este compreende e se apropria do seu ser.

Heidegger se vale da fenomenologia no entendimento desta enquanto exercício filosófico que permite visualizar o ente naquilo que este possui de mais originário, justamente porque essa busca pelo originário é, em última análise, uma busca pela essência do homem como tal, uma pergunta ontológica pela essência do *Dasein*.

Entretanto, a suspensão fenomenológica efetuada por Heidegger, em muito diferente da *epoché* elaborada por Edmund Husserl, envolve o que se pode caracterizar como uma suspensão da própria consciência do homem, enquanto observador. Na obra *Passagem para o poético*, Benedito Nunes afirma, sobre a apropriação heideggeriana da fenomenologia:

O tratamento fenomenológico, como Analítica do *Dasein*, da questão do ser, numa longa pauta interpretativa, que dispensa a noção de consciência, tem por respaldo essa segunda redução, que anula a primeira já feita por Husserl. [...] Em lugar de consciência, leremos *Dasein*. [...] A *epoché* de Heidegger, invertendo a de Husserl,

levar-nos-ia ao domínio da existência, que Kierkegaard concebeu como a realidade singular e única do indivíduo, o modo de ser indestituível do homem, de que o pensamento conceptual abstrai (NUNES, 1986, p. 62).

Para Husserl, os objetos possuem modos de doação e a visada da consciência para estes é já embasada por uma intencionalidade. A consciência, na fenomenologia husserliana, é intencional: ela vê nos objetos o que procura neles. Heidegger radicaliza a *epokhē*, suspendendo inclusive a visada intencional da consciência, pois esta mesma, na *analítica existencial*, é suspensa, na consideração do *Dasein* como ente que constitui o seu ser próprio na medida em que se relaciona compreensivamente com outros entes, e para o qual é fenômeno aquilo que se mostra como realmente é, não para uma consciência, ou mesmo possuindo um âmbito inalcançável.

Esta relação do homem com os objetos que o cercam é, para Heidegger, fundamentada por uma concepção prévia. O *Dasein* pré-compreende: elabora juízos acerca do que observa, valendo-se de uma compreensão anterior, que já possui, acerca de outra coisa, ou mesmo sobre aquele objeto em questão. Esse conceito de concepção prévia, no pensamento de Heidegger, pode ser entendido a partir da tentativa de reconhecer a existência de um princípio orientador das experiências humanas. O conceito de compreensão, para Heidegger, está calcado na idéia de que qualquer ato humano de visualização das coisas é determinado, antecipado por apreensões prévias, originárias de sua existência no mundo, de suas vivências, e elaboradas com base em sua relação existencial com os outros entes. São *prévias* exatamente porque anteriores a qualquer orientação teorizante, muito embora possam ser, igualmente, influenciadas por teorias e por conhecimentos advindos mesmo de um pensar objetivante.

A compreensão, para Heidegger, resulta do movimento que relaciona o que se conhece com o que se busca conhecer, que articula o conhecido e o novo. É um movimento empreendido não apenas na interpretação dos fenômenos do mundo circundante, mas enquanto visão do fenômeno de desvelamento próprio do ser a que Heidegger se refere quando toma o termo grego *alētheia* como verdade em sentido originário, como movimento de velar-desvelar do ente em seu ser. Em si mesmo, o compreender possui a estrutura existencial de um “projeto” (HEIDEGGER, 2008, p. 205), que conduz às possibilidades de abertura do ser enquanto tal.

2. Verdade

O §44 de *Ser e Tempo* é iniciado por Heidegger com a citação do fragmento de Parmênides que identificaria o ser com o compreender que percebe o ser (HEIDEGGER, 2008, p. 282). Heidegger defende que, em sua origem, o termo grego para verdade possuía um nexu originário com o ser, ou seja, envolvia uma problemática ontológica de compreensão do ser.

É o privilégio conferido à razão intuitiva pelo pensamento moderno que ocasiona o desdobramento do conceito de verdade na noção tradicional de verdade enquanto concordância. Heidegger explica este processo como tendo seu início com a interpretação do conceito grego de enquanto proposição enunciativa. O *lógos* é, em seu sentido originário, a possibilidade, a capacidade humana para o discurso, para a fala. Assim, entende-se *lógos* como enunciação, proposição, e proposição como juízo, enquanto algo que permite, que possibilita a compreensão. Dado que o homem é capaz de compreender, esta capacidade lhe é essencial, estrutural.

Na conferência *Lógos (Heráclito, fragmento 50)*¹, Heidegger explicitaria o que julga como a conexão entre o conceito de *alétheia* e o sentido originário, heraclítico, de *lógos*. Interpretando o fragmento de Heráclito, Heidegger defende o entendimento de *lógos* enquanto *proposição recolhedora*, na medida em que o discurso é o que permite que o real se ponha, em seu conjunto, em sua disponibilidade. O discurso, a linguagem, seria, dessa forma, o que permite a abertura do real em sua vigência.

Heidegger, ao se referir ao conceito de *lógos*, fala deste como aquilo que “leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se” (HEIDEGGER, 2008b, p. 188). Nesta mesma conferência Heidegger enuncia:

Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o *logos* descobre o vigente em sua vigência. Ora, todo descobrimento é *alétheia*. *Logos* e *alétheia* são o mesmo. [...] *Logos* é simultaneamente desvelar e velar (HEIDEGGER, 2008., p. 195).

¹ A primeira publicação da conferência em questão data de 1951, isto é, já bem posterior a *Ser e tempo*, cuja publicação, como dito anteriormente, data de 1927.

O caráter dúbio do jogo velar-desvelar do conceito heraclítico de *lógos* se vincula à compreensão de Heidegger de que é essencialmente através da linguagem que o ser se desdobra em seu desvelamento; entretanto, não há desvelar sem um velar-se, e o conceito de verdade possui um caráter essencialmente originário, enquanto identificado com *lógos*: a verdade do ser não se desvela enquanto dado determinado e fixo, que, entretanto, carece de um âmbito de validade pelo fato de que está estritamente relacionada ao ente em suas categorias; porém, se constrói no movimento de compreensão que é de contínuo o desenrolar-se e atualizar-se de uma pré-compreensão, um desvendar das diferentes formas de desencobrimento da própria coisa, que não se deixa captar completamente, não por possuir um âmbito inatingível, mas porque não se permite esgotar em uma única formulação, em uma apropriação única do real.

A crítica de Heidegger se volta contra a identificação entre *lógos* e *razão*. Aristóteles confere à razão intuitiva o caráter de “lugar originário da verdade” (HEIDEGGER, 2008a, p.284); o pensamento escolástico, por sua vez, põe em um mesmo patamar razão e juízo, e este perde seu sentido originário de enunciação, muito embora não já se reduzisse apenas a este, passando a ser entendido essencialmente enquanto *intelecto*. O efeito disto é que a verdade é entendida enquanto concordância ou adequação, isto é, o critério de validade do conhecimento é um tipo de objetividade entendido como a adequação entre o juízo formulado racionalmente e seu objeto.

Heidegger aponta, na Modernidade, diversos projetos epistemológicos que debatem a problemática surgida ao se tentar pensar as possibilidades de validade universal do conhecimento. Porém, segundo Heidegger, estes o fazem sem questionar o que é a verdade ou o conceito de verdade de que se valem, tomando como princípio um conceito reduzido à forma de verdade proposicional.

O afastamento entre o homem que conhece e o objeto que este pretende conhecer é radicalizado com a fixação, tipicamente moderna, do sujeito enquanto determinante do processo de conhecimento. Heidegger aponta o pensamento kantiano como o responsável por esta radicalização moderna. Este, ao articular racionalismo e empirismo, atesta que a fonte primordial do conhecimento humano é a realidade empírica, mas que o regulador deste conhecimento é o homem. Assim, Kant afirma a não existência de leis na natureza, mas compreende o homem enquanto dotado de capacidades *a priori*, das quais se vale para elaborar leis determinantes do conhecimento da realidade.

Heidegger então se volta para pensamento grego, na tentativa de resgatar um conceito originário de verdade. A compreensão do conceito grego de *alētheia* difere radicalmente da acepção tradicional de verdade, sobretudo porque trata da verdade do ser, não apenas do ente. O conceito de verdade enquanto *alētheia* resgataria o sentido ontológico originário de verdade, da qual o entendimento da verdade no plano ôntico seria derivado. Heidegger assim explica, em *Sobre a Essência do Fundamento*:

A caracterização da verdade antepredicativa como intuição se insinua com facilidade pelo fato de a verdade ôntica, e aparentemente a verdade propriamente dita, ser determinada como verdade proposicional, isto é, como ‘*união da representação*’. O mais simples em face *desta* é, então, um puro representar [...]. Este representar tem, não há dúvida, sua função própria para a *objetivação* do ente, certamente, então já sempre necessariamente revelado. A revelação ôntica mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela disposição de humor, pela impulsividade e em comportamentos em face do ente [...]. Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, se sua ação reveladora não fosse antes sempre iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: ser-que e como-ser) do ente. *Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente*. Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*. [...] *Lógos do ón* significa: o interpelar (*légein*) do ente enquanto ente, significa, porém, ao mesmo tempo, o *horizonte* (*Worauflin*) em direção ao qual o ente é interpelado (*legómenon*). Interpelar algo enquanto algo não significa ainda necessariamente: *compreender* o assim interpelado *em sua essência* (HEIDEGGER, 1973, p. 299).

3. A técnica moderna e o acabamento da filosofia

Considerando o conceito de verdade em sua identificação com o conceito heraclitiano de *lógos*, é possível delinear o projeto elaborado por Heidegger em sua pretensão de evidenciar a maneira como a apropriação irrefletida do conceito proposicional de verdade, efetuada ao longo de toda a história do pensamento ocidental, conduziu a problemas típicos da modernidade.

Para Heidegger, o pensamento metafísico tradicional delineia um processo específico que culmina com a tendência, no pensamento filosófico, de se estabelecer uma cisão entre sujeito e objeto. Esse estranhamento é apontado por Heidegger como característica fundamental de um modo de racionalidade característico da modernidade, qual seja, a racionalidade técnica.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o pressuposto teórico deste modo de racionalidade é o constante tratamento do objeto que se diz conhecido, ou que se visa conhecer, como algo disponível, imediatamente dado. A racionalidade técnica se vale

fundamentalmente da prescrição de uma distância, que permitiria a neutralidade do indivíduo frente ao *outro*, ao que *lhe é estranho*.

Esta é a causa do que Heidegger anuncia, na conferência *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*, como “o acabamento legítimo da filosofia” (HEIDEGGER, 1973, p. 270). O término da filosofia é, para Heidegger, o acabamento desta enquanto uma metafísica cuja principal consequência foi desenvolver uma forma de racionalidade que se tornou ponto de partida para processos de tecnização do conhecimento e redução do acesso à verdade a uma única via, à do *método*.

Assim, para Heidegger, a busca constante pelo método ideal é o trabalho que pauta, na Modernidade, todas as ciências, e ocasiona a sua divisão em campos de conhecimento cada vez mais específicos e desconectados. Heidegger pretende mostrar que a especialização é uma consequência necessária da essência da ciência moderna, fundamentada em uma racionalidade meramente instrumental, que permite que se vislumbre o fim da filosofia, justamente porque a afasta terminantemente do que deveria ser sua questão primeira, a pergunta pelo sentido do ser, interferindo na vigência do real ao atestar como único modo de seu desvelamento aquele passível de captação por seu método.

A técnica, enquanto *tekhné*, em seu sentido originário, é derivada do conceito grego de *poiēsis*. Trata-se de uma pro-dução. No ensaio *...Poeticamente o homem habita...*, Heidegger afirma que “*fazer se diz em grego com a palavra poiesis*” (HEIDEGGER, 2008b, p. 166). Segundo Heidegger, remonta a Aristóteles o entendimento da *técnica* como um modo de desvelamento, também uma forma da se atingir a verdade. Aquela é um pro-duzir, um fazer humano. Mais especificamente, um fazer que traz até a luz da vigência, que efetiva aquilo que não se produz por sua própria conta. Esse movimento é indispensável para qualquer ciência, pois, é o fazer que retira do objeto aquilo que nele estava oculto. É o trabalho feito, Heidegger exemplifica, por quem constrói uma casa ou um navio. Era algo que não estava lá antes, que foi criado pelo homem. Mas não é apenas um fazer relacionado à simples manufatura, pois carrega em si um vínculo com a essência da verdade:

A palavra *techné* nomeia muito mais um modo do saber [*Wissen*]. Saber significa: ter visto, no mais amplo sentido de ver, quer dizer: o perceber do presente como um tal. A essência do saber repousa, para o pensamento grego, na *alétheia*, ou seja, no desencobrimento [*Entbergung*] do ente. Ela traz e acompanha cada comportamento para com o ente. A *techné*, como experimentada no saber grego, é um trazer-à-frente do ente, na medida em que *traz* o presente como um tal *desde* o encobrimento, especialmente, *ao* não-encobrimento de seu aspecto; *techné* significa a atividade de um fazer (HEIDEGGER, 2007, p. 43).

É imperativo compreender que Heidegger reconhece que o produzir técnico, mesmo o artesanal, exige conhecimento e métodos específicos. Entretanto, Heidegger ressalta que o produzir da técnica moderna é essencialmente diferente. Esta não é uma simples produção no sentido originário de *poiēsis*, mas uma dis-posição, no sentido de uma exploração. Trata-se de um processo que disponibiliza os objetos, embotando seu desvelamento, exatamente porque impõe sobre o ente um modo de desvelamento pré-determinado e único. O problema, portanto, não é o fazer técnico e seus métodos, ou o fazer científico em geral, mas o modo de racionalidade que determina este fazer técnico, especificamente na Modernidade.

A essência da técnica moderna, o que a distingue do modelo aristotélico, é precisamente a imposição do homem frente ao objeto, que toma o real como dado e o disponibiliza, na tentativa de explorá-lo, esgotando-o em um modo de desvelamento que não é próprio:

A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser perseguido e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. [...] Com isto, todo o real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas. (HEIDEGGER, 2008b, p. 48)

O conceito de verdade perpetuado pela metafísica leva o conhecimento às vias da racionalidade científica. Esta se constrói com o intuito de atingir um conhecimento absoluto e inquestionável, pois pretende superar todo estranhamento do homem frente ao objeto investigado. O conhecimento se pauta por um rigor metodológico que, ao longo da história do pensamento, equiparou-se ao sentido lógico-matemático de rigor. Assim consta, na obra *Introdução à Filosofia*:

É fácil depreender que as coisas se dão assim devido ao modo como caracterizamos o rigor: a saber, o modo como pode ser conquistado e determinado o conhecimento adequado ao objeto. Rigor é conseqüentemente um determinado caráter da apropriação referente à adequação do objeto do conhecimento. Essa adequação do conhecimento está apreendida na definição escolástica de verdade: *Adaequatio intellectus ad rem*. Rigor é um modo de conquista da verdade (HEIDEGGER, 2008, p. 47).

A busca pelo esgotamento do objeto em sua manifestação perfaz o ímpeto moderno de dominação, no qual o objetivo do homem frente à natureza é não somente o conhecer, mas

também o *assegurar-se de*, controlando os fenômenos naturais, sociais e políticos. O sujeito da técnica moderna reduz a natureza ao que pode ser submetido a leis. Estas conferem plausibilidade, calculabilidade e previsibilidade aos fenômenos, extraindo daquela todos os bens dos quais julga necessitar e neutralizando as manifestações que lhe sejam desagradáveis ou desnecessárias.

Dessa forma, Heidegger investiga as reais consequências do advento de uma racionalidade que tende a considerar a via da disponibilização do objeto como a única a conceder ao homem um conhecimento de fato autêntico, enquanto que desse se pode dizer que seja *racional*. A técnica moderna difere significativamente do fazer característico da *techné* aristotélica; o fazer científico moderno que, segundo Heidegger, se pauta por esse afastamento entre o objeto e o sujeito cognoscente, ultrapassa muito seus *limites*, como delinea Heidegger no capítulo da obra *Introdução à Filosofia*, intitulado *Filosofia e Ciência*, ao abandonar o recorte epistemológico que demarcaria seu âmbito de ação, para se tornar a medida mais elevada do saber humano.

Para Heidegger, o desencobrimento, o desvelar do ser, não se esgota com a imposição do sujeito que observa. Heidegger aponta que a problemática em torno do conceito moderno de técnica é o fato de esta ser, na Modernidade, o acabamento de um projeto de racionalização do mundo que compreende o homem sempre enquanto totalmente capaz de esgotar plenamente todos os processos que o conduzem à verdade de algo, atestando, em certo momento, essa verdade como atingida. Isso não seria possível senão a partir da pressuposição de que o objeto se deixa disponível, se permitindo esgotar por meio de métodos que organizam os objetos no mundo com base em critérios *a priori*, e igualmente se permitindo prever, em sua totalidade, com base em esquematizações lógico-matemáticas do real.

Portanto, é possível afirmar que o acontecer da verdade em seu desencobrimento, possui algo de próprio, que é embotado pela *ânsia* de esgotamento que conduz, em suas diversas manifestações, à técnica moderna. Essa *ânsia* é o ímpeto moderno por tornar o objeto disponível, que, “destrói toda visão do que o desencobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 35).

É imperativo observar que o filósofo não elabora apenas uma crítica à ciência; a ciência é uma das formas com as quais o homem conhece, chega à verdade, uma das formas possíveis de desvelamento da verdade do ser. No entanto, o pensador pretende mostrar que o desvelar do ente não se define nem se esgota na racionalidade categorial e conceitual em que

se resumiu todo o saber moderno, evidenciando que mesmo a relação sujeito-objeto de que se vale o fazer científico é derivada de uma relação homem-mundo anterior à técnica:

Se a ciência em geral é de alguma maneira um tipo de verdade e se, contudo, a verdade como desvelamento pertence à constituição ontológica do ser-aí [*Dasein*] existente, então a ciência é, em sentido originário, algo que necessariamente pertence à existência do ser-aí. Isso quer dizer: a ciência não está ligada ao ser-aí humano apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo ser-aí humano. Ao contrário, como um tipo de verdade, ela é uma determinação essencial do ser-aí; não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade. [...] Verdade significa desvelamento do ser-aí e a ciência é um tipo de verdade. Portanto a ciência é um tipo de desvelamento do ser-aí, ou seja, um modo da existência humana. Por meio disso se conquista o horizonte fundamental para uma interpretação da ciência a partir da constituição ontológica do ser-aí (HEIDEGGER, 2008c, p.p 167-168).

Heidegger se refere à mesma idéia do impulso da técnica moderna por tornar o ente disponível em sua conferência *A coisa*, ao falar da Modernidade como “uma época de supressão apressada de todo distanciamento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 143). Ao tornar o objeto algo outro, completamente alheio, o homem julga aproximar-se deste, na medida em que pensa colocar a si mesmo, sob este alheamento, em uma postura neutra, indispensável para o real conhecimento do objeto em tudo o que lhe é peculiar. Neste escrito, entretanto, Heidegger aponta para a existência de um modo mais originário de contato do homem com os entes à sua volta. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger distinguiu o *ser simplesmente dado*, diante da mão e disponível [*Vorhandenheit*], modo como, para Heidegger, este é tomado pela ciência, e a *manualidade* [*Zuhandenheit*], ou seja, a forma como esse mesmo ser faz parte do cotidiano do homem, à mão, utilizando-o para algum fim, tomando-o sem questionamento, teorização ou conceituação.

4. A obra de arte

A reflexão heideggeriana elabora diferenças entre os objetos de uso, os objetos que o homem torna disponíveis e, finalmente, aqueles entes cujo mero chamar de “coisa” acarreta dificuldades. A caracterização de cada um destes, em sua importância no desenvolvimento do projeto ontológico de Heidegger, ganhará um novo viés sob o foco da análise da obra de arte como âmbito de desvelamento, na conferência *A Origem da Obra de Arte*, escrita entre os anos de 1935-1937, posteriormente, portanto, à *Kehre*. Muito embora exemplos como os de uma jarra ou de um trinco sejam demonstrações de modos de abertura como a *surpresa* e a *manualidade*, tematizados já em *Ser e Tempo*, e, neste sentido, permaneça ainda de suma

importância a questão da *coisalidade da coisa*, também modo de desvelamento do ente em seu ser, tematizado por Heidegger na forma do potencial de desvelamento das coisas, Heidegger virá a apontar ainda um modo mais originário e, por isso mesmo, considerado em seu pensamento como um plano distinto de abertura; este âmbito é a *arte*.

Nesta conferência, Heidegger inicialmente elabora semelhante divisão entre os objetos. A primeira noção é a de *coisa*, que é paralela ao conceito de objeto para a ciência moderna, como ente do qual o sujeito se distancia, tomando uma posição pretensamente neutra, para, acerca daquele, formular teorias e aplicar leis. A segunda noção é a de *utensílio*, que o autor já demonstra enquanto dotado de um maior potencial de abertura, principalmente porque se trata do simples objeto à mão, inserido no cotidiano do homem, dotado de um caráter de serventia, e que se despe do papel de objeto a ser conhecido, acerca do qual são formuladas teorias. Finalmente, se distingue a obra de arte do utensílio, assinalando que aquela é dotada de um modo *privilegiado* de abertura da verdade do ser. É nessa conferência que desenvolve sua ideia da obra de arte como essencialização da verdade.

É preciso observar, primeiramente, que o autor considera que, como *poiēsis*, a obra é um fazer do homem e mantém seu caráter de coisa, inclusive na acepção moderna de objeto. Entretanto, Heidegger defende que, em seu modo de ser coisa, a arte também possui um modo de ser obra, caracterizado como *alegoria* e *símbolo*. Esses modos de ser são os modos pelos quais tradicionalmente se procurou pensar o que há de específico em cada obra, a essência que torna *arte*, por exemplo, uma pintura, que é tão objeto quanto qualquer utensílio. Em suma, é como, desde há muito, se caracteriza uma obra de arte.

Entretanto, Heidegger pretende buscar, para além da *alegoria* e do *símbolo*, o que há na obra de arte que a torna arte efetiva, defendendo a obra, em relação com a *coisa* e o *utensílio*, como possuidora de uma *auto-suficiência* que os outros entes não possuem. Assim, é elaborada uma hierarquia entre as coisas, fundamentada no desvelar de seu ser, do qual cada uma se mostra capaz. A *mera coisa* é o inanimado do que se convencionou chamar objeto, o que o sujeito estranha, pois o toma como não tendo nada de si. É, contraditoriamente, o ente mais próximo do homem e, contudo, o mais distante, entendendo a proximidade como ocorrência de um modo de desvelar próprio do ente, em muito diferente do modo da disposição, imposto pela relação sujeito-objeto. O *utensílio* é produto de uma fabricação e dotado de uma *serventia* [*Dienlichkeit*]. É nesta que consiste “o ser-utensílio do utensílio” (HEIDEGGER, 2007, p. 19). Este possui maior parentesco com a obra, pois se trata de um

feito humano dotado de um “repousar-em-si” (HEIDEGGER, 2007, p. 20) de um caráter intermediário, entre a mera coisa e a obra:

Esse ente, o utensílio, é próximo à representação do homem de uma maneira especial, porque aporta ao ser através do nosso próprio produzir [*Erzeugen*]. Esse ente assim íntimo em seu ser, o utensílio, tem ao mesmo tempo uma singular posição intermediária entre a coisa e a obra. (HEIDEGGER, 2007, p. 18).

As formas tradicionais de conceitualização da coisa são delineadas por Heidegger, que as apresenta, em *A origem da Obra de Arte*, como sendo três: são a substância e seus acidentes; a unidade da multiplicidade de sensações captadas pelos sentidos e, finalmente, como ajunte entre matéria e forma. Este último é o modo pelo qual toda estética tradicional compreende a obra de arte. Nenhuma dessas diferenciações, tornadas correntes pela história do pensamento, julga Heidegger, são capazes de conceder uma caracterização real da essência da coisa, em suas múltiplas formas de apresentação. Somente uma busca pela essência da coisa leva, defende Heidegger, ao pensamento da essência da obra de arte.

A obra de arte, também uma produção no sentido de *poiēsis*, é privilegiada por se tratar de uma criação com potencial para ordenar e desencadear uma realidade nova, que instaura um *mundo*. Na conferência *A Questão da Técnica*, Heidegger sugere que talvez somente a arte possa fazer frente ao destino contemporâneo de fim da filosofia no esquecimento do ser, em um mundo no qual se vê o domínio da vigência da técnica moderna, em sua essência fundada numa forma de racionalidade meramente instrumental, em todos os modos de apropriação da verdade. E essa expectativa se vislumbra porque a arte é o único âmbito de livre desocultar de ser, que desvela a verdade do ser no momento mesmo em que a oculta.

5. *Origem e Ereignis*

A postura do indivíduo que não procura determinar e esgotar a coisa em questão, mas reconhece sua potencialidade em suas múltiplas e até contraditórias formas de apresentação, permite a abertura e instauração de um novo mundo, que é, para Heidegger, uma forma diferente de apropriação da verdade, mais originária justamente porque anterior ao impulso de controle, cálculo e representação da realidade. O mesmo controle do real, fundamentado na imposição e controle do homem sobre a natureza, é possível apenas porque é derivada de um modo de abertura próprio do objeto. Em suma, Heidegger defende uma *autonomia* do objeto.

A obra de arte é privilegiada por ser dotada de uma auto-suficiência incomum aos outros entes.

Desse modo, é possível falar, na obra de Heidegger, de uma *Ontologia da Arte*. Porque a arte, neste sentido, antes mesmo de um fenômeno estético, é um âmbito originário de abertura, próprio e livre, do ente em seu ser, que permite a passagem do homem a diferentes formas de desvelamento do real. Heidegger supera a *analítica existencial* na medida em que percebe que com base nesta não se atinge o desvelamento da verdade a partir de uma análise compreensiva do *ser-aí* como *ser-no-mundo*; isso só ocorre partindo de uma *escuta* da própria obra, que *fala* ao homem de seu ser. André Duarte escreve, no ensaio *Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial e político*:

A arte, portanto, não teria que ver em primeiro lugar com o belo e a beleza, tal como pensado no domínio da estética, nem seria uma imitação do belo natural, mas estaria relacionada com a verdade no sentido do desvelamento, isto é, como o trazer o ente à luz. A novidade teórica consiste em que ao pensar a verdade Heidegger não mais privilegia o *Dasein* como o ente que, sendo uma abertura, torna possível o encontro e a descoberta dos demais entes. Agora, ao pensar a verdade, Heidegger privilegia a obra de arte como ente peculiar em torno do qual ganha forma, consistência e acessibilidade ao próprio acontecimento da clareira do ser [*Lichtung des Seins*] na qual o ser-aí se encontra sempre lançado. Ou seja, mais importante do que pensar o ser-aí como a instância ontológica que opera os diferentes modos de desvelamento dos entes é a consideração de que o próprio ser-aí somente “é” na medida em que já está sempre lançado no aberto da clareira do ser [...]. (DUARTE, 2008, p. 26)

Heidegger, em *A Origem da Obra de Arte*, toma uma pintura em que de Van Gogh retrata um par de sapatos, evidenciando que parte da pintura mesma o abrir-se autêntico do utensílio, na obra, ao afirmar que “a obra de arte deu a conhecer o que o utensílio na verdade é” (HEIDEGGER, 2007, p. 21). Sua intenção é mostrar que a obra de arte, e apenas esta, concede ao homem uma visão do ser das coisas que não se pauta por qualquer imposição deste sobre o ente pelo qual a verdade do ser se desvela; porque na pintura não está retratado tão somente o utensílio particular que é o sapato, mas na imagem deste sapato a verdade daquele ente acontece por um desencobrimento próprio. Os processos de conhecimento passíveis de formalização, característicos da racionalidade técnica, compõem determinada forma de desvelamento da verdade do ser; entretanto, não a mais originária. Esta sequer é capaz de pensar os fundamentos do conhecimento proporcionado pelo objeto que investiga.

A arte é o *pôr-se-em-obra-da-verdade*, pois permite a visualização da verdade do ente. A técnica moderna é uma abertura do ser refratária à visualização do seu momento

produtivo, do pôr-se-em-obra. Isso se deve ao fato de que o dis-por característico da técnica elimina o momento da transcendência, aquilo que não é revelado, que não está à mostra:

Nunca haveremos, porém, de avaliar o alcance da essência da ciência enquanto a tomarmos apenas nesse sentido cultural. O mesmo vale para a arte. Ainda hoje costuma-se evocar ambas juntas: arte e ciência. É que também se pode representar a arte como um setor da atividade cultural. Neste caso, porém, nada se percebe de sua essência. Encarada em sua essência, a arte é uma sagração e um refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta claridade, possa ver, com mais pureza, e escutar, com maior transparência, o apelo de sua essência. (HEIDEGGER, 2008b, p. 39)

Heidegger explica, partindo da análise do acontecimento da verdade na obra de Van Gogh, que o desvelamento que ocorre a partir da obra de arte é de um tipo completamente diverso, pois se dá à medida que o homem inicia uma *escuta*. É a obra que *fala* ao homem, trazendo à luz o utensílio naquilo que o homem não impõe, no que, para este, é inesperado. Capaz de conservar a constante articulação entre o *mundo*, como âmbito do que se desvela, e *terra*, momento no qual o mistério do ente se resguarda, a obra de arte mantém a tensão entre encobrimento e desencobrimento, no embate da *clareira* do ser. A racionalidade técnica, iniciada pela metafísica platônica e radicalizada na Modernidade, ignora o encobrimento na pretensão de tornar evidentes, de forma imediata, todas as formas de desvelamento do ente em questão:

Pela pintura de Van Gogh não podemos nem verificar onde ficam os sapatos. (...) Um par de sapatos de camponês e nada mais. E todavia, da escura abertura do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado olha-nos fixamente a fadiga do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado retém-se a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que sempre iguais se estendem longe pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro fica a umidade e a fartura do solo. Sob as solas demove-se a solidão do caminho do campo pelo final da tarde. No calçado vibra o quieto chamado da terra, sua silenciosa oferta do trigo maduro, sua inexplicável recusa na desolação do campo no inverno. Por esse utensílio passa o calado desassossego pela segurança do pão, a alegria sem palavras por ter mais uma vez suportado a falta, a vibração pela chegada do nascimento e o tremor ante o retorno da morte. À *terra* pertence esse utensílio e no *mundo* da camponesa ele é abrigado. É dessa abrigada pertença que o próprio utensílio ressurge para seu repousar em si. (HEIDEGGER, 2007, p. 20)

Este desencobrimento próprio, o *acontecimento do ser* ao qual o filósofo se refere em defesa da autonomia máxima do objeto na obra de arte é entendido apenas na consideração do seu conceito de *Ereignis*. Na obra *Hermenêutica em Retrospectiva*, Hans-Georg Gadamer discorre acerca deste conceito heideggeriano:

“Heidegger emprega o termo *Ereignis* com um sentido técnico bastante determinado. *Ereignis* não designa apenas um acontecimento entre outros, um evento ou uma ocorrência historiográfica qualquer. Ao contrário, ele aponta originariamente para um acontecimento, no interior do qual o ser se abre em uma de suas determinações históricas e o ser-aí conquista o seu próprio como o fundador da verdade do ser e como guardião da dinâmica de seu desvelamento e de sua retração. Heidegger vale-se aqui da presença de *-äugen* (visão) e *-eigen* (próprio) na etimologia de *Ereignis* e utiliza o termo para descrever a gênese instantânea de um próprio ao ser-aí e ao ser em meio a abertura do mundo.” (GADAMER, 2009, p. 118)

Ereignis é um *acontecimento* a partir do qual se determina o sentido do ser. A arte participa deste acontecimento, pois instaura o combate entre *mundo*, o que se desvela, o que aparece para o homem, e *terra*, como o que permanece oculto. A obra de arte é uma forma *privilegiada* de desvelamento, devido ao seu caráter não esgotável, pois mesmo permanecendo um fazer do homem, possui uma autonomia que a permite conservar o âmbito do que, no movimento de compreensão de ser, mantém-se velado, escondido. Entretanto, o *acontecimento* não se mantém a parte do movimento que instaura um mundo novo, pois é precisamente este o acontecer que surge na obra: é um acontecimento apropriativo, no qual ocorre que não apenas o sujeito impõe o desvelar ao objeto, na medida em que sequer se mantém possível sustentar a oposição sujeito-objeto. *Ereignis* é o acontecimento do *comum-pertencer* de homem e obra no embate *terra-mundo* que ocorre no que Heidegger chama de *clareira [Lichtung] do ser*. Neste combate, obra de arte e homem se apropriam mutuamente, frente ao ser que se desvela e que instaura um mundo novo. Ernildo Stein, na introdução que escreve para a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, resume a proposta heideggeriana:

A questão própria do pensamento para Hegel, tanto quanto para Husserl, foi a subjetividade, e esta levada a seu momento supremo: o método. Heidegger, procurando superar os dois, afirma como nova questão do pensamento a *Alétheia*. Com esta palavra compreende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra síntese: *Ereignis*. (STEIN, In: Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, 1973, p. 265).

Homem e obra pertencem à *clareia do ser*. É esta co-pertença que permite a abertura originária que desvela a verdade do ente em seu ser e que possibilita mesmo a imposição de um único modo de abertura, característica da moderna metafísica da subjetividade, que Heidegger aspira combater. *Clareira é alétheia*. O vir-a-ser pressupõe um âmbito de abertura. É problemático pensar no conceito heideggeriano de verdade como desvelamento, apenas, pois *alétheia* designa uma co-pertença originária do ser-aí humano e dos entes na verdade do

ser e remete não somente ao desvelar originário, mas também ao simultâneo velamento do movimento que o acontecer da verdade sempre é, pois o não-encobrimento também *acontece*. A obra de arte compreende, em si, ambos os instantes, simultâneos, de desvelar e velar. Gadamer, na Introdução que escreve a *A Origem da Obra de Arte*, evidencia esse caráter ambíguo:

Tudo isso, ao contrário, deve ser possibilitado apenas pelo fato de o desencobrimento [*Entbergung*] e o acobertamento [*Verbergung*] serem um acontecer do próprio ser. A compreensão habitual da essência da obra de arte ajuda-nos a compreender isso. Aí há expressamente uma tensão entre a irrupção e o recolhimento, que constitui o ser da própria obra. O vibrante nessa tensão é o que constitui o nível de formação de uma obra de arte e gera o brilho pelo qual ela ofusca tudo o mais. Sua verdade não é o plano aberto do sentido. Assim ela é segundo sua essência combate entre mundo e terra, erupção e recolhimento (GADAMER, In HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*. 2007, p. 77).

A arte não se resume à representação do ente, mas instaura um mundo novo. A partir do *Ereignis*, e este a partir da obra, inicia-se uma nova abertura historial do ser, diversa daquela constantemente reafirmada pela metafísica tradicional. “Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*” (HEIDEGGER, In: *Tempo e ser*, 1973, p. 467) A arte, nessa conjuntura, se converte na possibilidade de instauração de uma nova origem para o ser e para o homem. A origem da obra de arte é a origem do ser-aí historial de um povo.

Sempre que o ente no todo enquanto o ente mesmo anela a fundação na abertura, a arte aporta à sua essência historial como instituição. Ela aconteceu no Ocidente pela primeira vez na Grécia. O que futuramente veio a se chamar ser foi posto paradigmaticamente em obra. O ente assim aberto no todo foi então transformado em ente no sentido criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Esse ente foi então revertido em início e transcorrer dos tempos modernos. O ente se converteu em objeto, assenhoreável pelo cálculo e absolutamente decifrável. A cada vez, rebentou um mundo novo e essencial. A cada vez a abertura do ente teve de se direcionar no próprio ente através do firmamento da verdade na forma. A cada vez aconteceu o não-encobrimento do ente. Ele pôe a si em obra, e a arte consuma esse pôr. Sempre que a arte acontece, isto é, quando um início é, vem um abalo na história, história tem início pela primeira vez ou novamente. História não significa aqui a sequência sucessiva de incidentes quaisquer no tempo, por mais importantes que sejam. História é o demovimento [*Entrückung*] de um povo para o que lhe é dado como tarefa enquanto inserção no que lhe é entregue [*Mitgegebenes*] (HEIDEGGER, 2007, p.57-58).

A arte deixa a verdade originar-se. Essa é, simultaneamente, sujeito e objeto do pôr-se-em-obra da verdade. A verdade, desse modo, não surge através da imposição do homem, através de um método; nem mesmo é possível considerar o homem um sujeito, pois é a obra que possibilita a abertura do acontecer da verdade e conduz homem e ser a co-habitem.

Quanto mais isoladamente a obra se mantém em si, firmemente estabelecida na forma, quanto mais puramente parece cortar todas as relações aos homens, tanto mais simplesmente entra no aberto o choque – que esta obra *é* -, tanto mais essencialmente sobrevém o insuspeitado e o que até então parecia insuspeito vem abaixo. Mas esse múltiplo chocar não tem nada de violento; pois, quanto mais puramente a própria obra é levada para a abertura do ente aberta por ela mesma, tanto mais simplesmente nos insere nessa abertura e ao mesmo tempo nos arranca do habitual. (HEIDEGGER, 2007, p. 49).

A virada [*Kehre*] heideggeriana que, após a metade dos anos 30, começa a moldar a analítica existencial em uma ontologia hermenêutica, confere ao problema da compreensão a um caráter central. O desafio de se desvincular de um modelo tradicional de linguagem se torna essencial para pensar o comum-pertencer entre ser e pensar, elaborado sob a idéia de *clareira* do ser no conceito de *Ereignis*.

Heidegger afirma, no ensaio *A Essência da Linguagem* que “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 127). O co-habitar entre homem e ser, na abertura instaurada pela obra de arte, só se torna possível através da linguagem. O projeto heideggeriano de uma ontologia hermenêutica desvincula o exercício de interpretação de sua tradicional acepção normativo-metodológica. A compreensão da verdade enquanto *alétheia*, como um co-pertencer de homem e ser, ocorre apenas na perspectiva de um movimento circular de articulações prévias, inseparável da existência do homem em sua totalidade. Trata-se, aqui, de um movimento ontológico de abertura do ser em seu âmbito originário de velamento e desvelamento, que apenas na obra de arte encontra seu potencial de instaurar uma nova história da verdade do ser. A relação do homem com a obra representa uma radicalização da experiência hermenêutica heideggeriana.

Esta experiência seria impensável, senão sob a consideração de um vínculo entre ontologia e linguagem. A obra é capaz de comunicar sua abertura ao homem apenas porque a linguagem é a casa do ser; é a linguagem que nomeia o que cada coisa *é* e permite o vigorar desse ser. Heidegger se afasta da acepção que se solidificou ao longo da história da filosofia, que toma a linguagem apenas por seu caráter instrumental e designativo, nomeador de todas as coisas, para tornar a experiência da verdade do ser fundamentalmente uma experiência com a linguagem.

Isso é o que Heidegger pretende evidenciar, na interpretação do *lógos* heraclítico, como uma dimensão originária, já apontada pelo pensamento pré-socrático e esquecida pela metafísica, como um lugar comum do qual o homem e ser fazem parte e que os constitui, e

somente através do qual o homem se torna capaz de compreender o mundo. O *lógos* é a morada do ser.

É aqui interessante considerar a polêmica afirmação de Heidegger, presente no ensaio *O Que Quer Dizer Pensar*, de que a ciência não pensa, considerando que um pensar autêntico não excluiria qualquer dimensão de desvelamento de verdade, pois tal exclusão só poderia surgir de uma compreensão problemática e mesmo limitada do que é “verdade”; entretanto, o poeta é o homem que verdadeiramente pensa, na medida em que não teme o perigo de adentrar um mundo novo e desconhecido, que não domina, mas dentro do qual, no vislumbrar da verdade do ente em seu ser, permite que o ser autenticamente se revele e oculte no que lhe é mais próprio.

O poeta, para Heidegger, faz uma experiência pensante com a linguagem, que se desdobra na única possibilidade de uma experiência com o ser. Esse pensamento, que deve permitir que o ser fale, por si, em sua autenticidade, é um pensar em tudo diferente do pensar da racionalidade técnica que a cada momento se reafirma na Modernidade. Uma nova abertura, a instauração de um mundo que articule homem e ser, que ocorre a partir da arte que *põe* a verdade em obra, é passível de se vislumbrar apenas a partir de uma mudança do próprio homem, que se deve manter aberto à escuta do ser, ao invés de arrancar do real apenas o modo de desencobrimento que anteriormente impôs.

Referências Bibliográficas

DUARTE, A. Heidegger e a Obra de Arte como Acontecimento Historial-Político. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, v. 1, n. 5, p. 23-34, 2008.

DREYFUS, H. L. Heidegger's Ontology of Art; POLT, R. *Ereignis*. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005; pp. 375-391/407-419.

GADAMER, H.G. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução: Marco Antônio Casanova. 1.ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2009.

HEIDEGGER, M. A Origem da Obra de Arte. Tradução: Laura de Borba Moosburger. In: “*A Origem da Obra de Arte*” de Martin Heidegger: *Tradução, Comentário e Notas*”, pp. 05-80. Curitiba. 2007.

_____. *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*. Tradução: Antônio Jardim. Sem referências.

_____. A Essência da Linguagem; O Caminho Para a Linguagem; A Linguagem na Poesia. In: *A Caminho da Linguagem*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis. Editora Vozes. 2003.

_____ *Caminos de Bosque*. Alianza Editorial: Madrid, 1995.

_____ Que é Isto – A Filosofia?; O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento; Que é Metafísica? Sobre a Essência da Verdade; A Tese de Kant Sobre o Ser; Tempo e Ser; O Princípio de Identidade; In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Editora Abril Cultural. 1.ed. 1973.

_____ A Questão da Técnica; A Coisa; Ciência e Pensamento de Sentido; O Que Quer Dizer Pensar?; Aletheia (Heráclito, fragmento 16); Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2008.

_____ *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis. Editora Vozes. 2008.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.

_____ *Passagem Para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática. 1985.