

**A verdade do Ser  
em Martin Heidegger**

**Gonçalo Nuno Soares de Jesus**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral,**

**Maio de 2025,**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor António de Castro Caeiro.

## Agradecimentos

Madalena, Carla, Carlos, Andreia, Diogo, Avó Bia, Maria José e Cristina podiam, facilmente, preencher este espaço de agradecimentos já que se traduzem todos, numa só palavra: amor. Contudo, é, e foi, sempre bem mais do que isso. Cada nome destes é um espaço infindável que habito sempre que a existência se me atravessa. Cada nome destes “ajeitou-me a casaca da vida” e lançou-me ao frio que só o calor do regresso impõe. Fui e na dura solidão do ir iluminou-me sempre o meigo sorriso de um nunca negado voltar. Nessas expedições rumo ao encontro de um pensar que, por si só, aconteça, foi o invisível entre cada letra destes meus nomes que ergueu, linha a linha, o *corpus* desta dissertação. Cada partida um parágrafo, cada regresso um capítulo. Tudo numa empenhada luta de amor não só pela sabedoria, mas pela mais sincera vontade de desvendar, sem qualquer resposta, a vida.

Por outro lado, nestas idas para lá de um conhecimento sempre por alcançar, a orientação do Professor António de Castro Caeiro revelou-se, igualmente, decisiva: a exigência crítica demonstrada foi fundamental para que simples *viagens* se tornassem na viagem académica que agora, verdadeiramente, com gosto e orgulho, se encerra.

Um obrigado grande a todos estes e um obrigado talvez ainda maior a todos os outros com quem vou tateando, desconfiado, o sempiterno mistério que é existir.

Obrigado,

## A verdade do Ser em Martin Heidegger

### Resumo

A presente dissertação propõe uma investigação sobre o conceito de verdade no pensamento de Martin Heidegger, acompanhando a sua transformação desde *Ser e Tempo* até ao período dos escritos posteriores. Sustenta-se, então, que, no percurso heideggeriano, a viragem (*Kehre*) não representa uma ruptura, mas, antes, um aprofundamento da questão ontológica, conduzindo a uma reformulação radical do modo como a verdade é pensada. Com base na análise de obras fundamentais como *Ser e Tempo*, *Contribuições à Filosofia* e *Carta sobre o Humanismo*, defende-se que a verdade, longe de ser correspondência ou estrutura de juízo, emerge como *acontecimento de apropriação* (*Ereignis*): um jogo originário e descontínuo entre desvelamento e velamento do ser. Neste percurso, o humano deixa de ocupar o centro fundacional da verdade para se tornar no seu guardião – aquele que, na sua finitude, habita a clareira onde o ser pode, eventualmente, a seu próprio tempo, dar-se. A temporalidade deste acontecimento é, pois, pensada a partir do conceito de *instante* (*Augenblick*), entendido, aqui, como o momento em que o ser se mostra e se retrai. Ao longo desta investigação, dialoga-se com pensadores como Miguel de Beistegui, Daniela Vallega-Neu, Jean-Luc Nancy, Reiner Schürmann e Günter Figal, cujas leituras e críticas são integradas na construção de uma proposta concreta: a *verdade-verdadeira* enquanto vestígio finito, sem qualquer fundamento próprio, que apenas se manifesta quando acolhida por um pensamento que já não define, mas, em lugar disso, passa a acontecer no enalço do que, por essência, se mantém, sempre, indefinível.

**Palavras-chave:** Verdade, Ontologia, Martin Heidegger, *Kehre*, *Ereignis*.

## The Truth of Being in Martin Heidegger

### Abstract

This dissertation investigates the concept of truth in Heidegger's thought, tracing its transformation from *Being and Time* to his later writings. The dissertation argues that the so-called *Kehre* in Heidegger's work does not represent a rupture, but rather a deepening of the ontological question. This deepening leads to a radical reformulation of how truth is conceived. Through an analysis of key works like *Being and Time*, *Contributions to Philosophy*, and *Letter on Humanism*, the dissertation argues that truth is not merely a correspondence or a structure of judgment. Rather, it emerges as an event (*Ereignis*): an original and discontinuous interplay between the unveiling and veiling of being. Along this path, human beings cease to occupy the foundational center of truth and instead become its guardians – those who, in their finitude, dwell within the clearing where being may, in its own time, come into presence. The temporality proper to this event is conceived through the notion of *instant* (*Augenblick*), which is understood here as the moment in which being reveals and withdraws itself. Throughout this investigation, a dialogue is established with thinkers such as Miguel de Beistegui, Daniela Vallega-Neu, Jean-Luc Nancy, Reiner Schürmann, and Günter Figal. Their readings and criticisms are integrated into a concrete proposal: *truth-as-truth* as a finite trace devoid of any proper foundation that manifests only when welcomed by a mode of thinking that no longer defines, but instead happens in pursuit of that which, by essence, always remains indefinable.

**Keywords:** Truth, Ontology, Martin Heidegger, *Kehre*, *Ereignis*.

## Índice

<b>Introdução.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo I — Da verdade como correspondência à verdade como desvelamento.....</b>	<b>9</b>
1.1 A crítica heideggeriana à verdade como correspondência em <i>Ser e Tempo</i> .....	9
1.2 O <i>desvelamento</i> (alêtheia) como estrutura existencial.....	16
1.3 A estrutura da verdade: desvelamento e erro.....	24
<b>Capítulo II — A viragem do pensamento: a verdade como <i>destinação do ser</i> (Geschick).....</b>	<b>31</b>
2.1 Da <i>viragem</i> (Kehre) ao pensamento do acontecimento: ruptura ou aprofundamento?.....	31
2.2 A crítica ao humanismo e a verdade pós-metafísica.....	39
2.3 O Homem entre destinação e apropriação: <i>ek-sistência</i> (Ek-sistenz), linguagem e o limiar do <i>acontecimento de apropriação</i> (Ereignis).....	47
<b>Capítulo III — O <i>acontecimento de apropriação</i> (Ereignis) como nova topologia da verdade.....</b>	<b>57</b>
3.1 O <i>acontecimento de apropriação</i> (Ereignis) enquanto transformação do regime ontológico da verdade.....	57
3.2 O momento do aparecer: <i>instante</i> (Augenblick) como tempo próprio da verdade.....	68
3.3 Consequências ontológicas do <i>acontecimento de apropriação</i> (Ereignis): descentralização do sujeito e clarificação do pensar.....	78
<b>Conclusão.....</b>	<b>90</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>93</b>

## Introdução

Desde os seus primórdios, a filosofia, por diferentes meios, procurou dizer algo sobre aquilo que, na existência, é. Sobre o ser das coisas, sobre a sua essência, sobre o que subsiste quando tudo o mais se transforma. No centro desse percurso, encontra-se um conceito que atravessa toda a tradição filosófica ocidental: a verdade.

Compreendida ora como correspondência entre pensamento e realidade, ora como evidência racional, ora como certeza intuitiva, a verdade foi, ao longo de séculos, tratada como aquilo que garante o conhecimento, que funda a linguagem, que permite distinguir entre o que é e o que apenas parece ser. Do pensamento grego à metafísica moderna, passando pelo idealismo e pela ciência contemporânea, a verdade foi concebida como estabilidade, clareza e presença.

Contudo, no século XX, a obra de Martin Heidegger introduz uma viragem profunda neste percurso. Ao invés de aceitar as premissas herdadas da tradição, Heidegger pergunta não só o que é a verdade, mas também de que forma esta acontece. Ao interrogar o sentido do ser, vê-se, inevitavelmente, conduzido à interrogação da verdade enquanto, ao invés de conceito definido, fenómeno, manifestamente, ontológico.

Com a filosofia de Martin Heidegger, a verdade deixa de ser pensada como correspondência entre juízo e realidade, para tornar-se num acontecimento: um autónomo jogo entre o desvelar e o velar, de onde pode advir, de forma contingente e finita, o verdadeiro sentido do que é.

Assim, à presente investigação surgem várias questões: *i)* como pensar, então, a verdade para além da correspondência? *ii)* o que significa uma verdade livre de um princípio estável? *iii)* que relação existe entre a verdade e o tempo? *iv)* qual o lugar do humano, quando a verdade se afirma como algo não-garantido?

Desta forma, e para procurar compreender o *supra* questionado, o itinerário desta dissertação terá os seguintes, e principais, momentos:

- Inicialmente, começar-se-á por analisar a crítica heideggeriana à verdade como correspondência, formulada em *Ser e Tempo*, para pensar a verdade enquanto *desvelamento* (alêtheia), ou seja, desvelamento ontológico que ocorre na abertura existencial do *ser-aí* (Dasein);
- Num segundo momento, será procurado acompanhar a *viragem* (Kehre) no pensamento de Martin Heidegger, com o propósito de compreender a forma como a verdade deixa de estar relacionada com a estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein) para passar a ocorrer enquanto desvelamento histórico do ser;
- Por fim, exploraremos o conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis) enquanto acontecer originário de co-pertença entre o ser e o humano, que instaura uma nova topologia da verdade, sendo, neste sentido, aprofundado a sua relação com o tempo, bem como as suas consequências ontológicas.

A partir destes pontos, procurar-se-á demonstrar que a verdade, em Martin Heidegger, não é um conteúdo dado a ser possuído, mas, em sentido oposto, uma experiência a ser guardada e sempre por possuir: uma doação frágil, sem fundamento, marcada pelo seu possível velamento.

Pensar a verdade, neste contexto, exige que o próprio pensamento encontre um novo caminho quanto à sua possibilidade mais originária. Ao invés de mera correspondência, *algo* diferente disso parece necessário para que a *verdade-verdadeira*<sup>1</sup> se permita no Homem.

A proposta aqui delineada é, nestes introdutórios termos, não uma tentativa de encerrar o problema da verdade, mas, justamente, de reabrir o seu mais próprio horizonte de sentido.

---

<sup>1</sup> Emprega-se, humildemente, o termo “*verdade-verdadeira*” i) em singela homenagem ao jogo de palavras que, invariavelmente, Martin Heidegger, que estudamos há vários meses continuados concretiza, bem como ii) pelo facto de ser esta a última instância da verdade heideggeriana: a verdade que é, mesmo, a verdade e não a verdade que se assume, apenas, como verdade.

## Capítulo I — Da verdade como correspondência à verdade como desvelamento

### 1.1 – A crítica heideggeriana à verdade como correspondência em Ser e Tempo

A reconfiguração do conceito de verdade operada por Martin Heidegger no §44 de *Ser e Tempo* constitui um dos momentos mais decisivos da viragem ontológica do pensamento do século XX. Longe de propor apenas uma nova definição técnica de “verdade”, Heidegger propõe uma desconstrução da compreensão dominante na tradição filosófica ocidental, deslocando a problemática da verdade de um domínio lógico-proposicional para o plano ontológico-existencial. A sua crítica atinge, assim, o cerne da metafísica ocidental, que, desde Platão e Aristóteles até aos modernos – como Descartes, Leibniz e Kant –, concebeu a verdade segundo o modelo de correspondência entre o intelecto e a realidade. No §44, Martin Heidegger formula, explicitamente, a sua tese central:

“A verdade, enquanto desocultação (*Unverborgenheit*), é uma característica ontológica do ser do ser-aí (*Dasein*).”<sup>2</sup>

Este enunciado marca, assim, uma cisão com o conceito tradicional de verdade enquanto *adaequatio rei et intellectus*, já que ao invés de a conceber como uma correspondência entre um juízo e um estado de coisas, Martin Heidegger entende a verdade como uma condição ontológica prévia ao próprio juízo. Ao contrário da correspondência entre uma proposição e um facto, Martin Heidegger sustenta que a verdade tem de ser pensada, mais originariamente, como desocultação, *i.e.*, como o processo pelo qual o ente se mostra a partir da abertura do ser.

A verdade, antes de ser propriedade de um juízo ou o resultado de uma operação lógica, é, desde logo, um acontecer ontológico fundado na estrutura existencial do ente que está, desde sempre, numa relação com o ser: o *ser-aí* (*Dasein*)<sup>3</sup>. Esta reformulação heideggeriana não surge *ex nihilo*, mas,

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012

<sup>3</sup> O termo “*Dasein*” é empregue por Martin Heidegger para designar o ente humano enquanto aquele que se interroga pelo seu próprio ser. Literalmente, *ser-aí* (*Dasein*) caracteriza-se pela

precisamente, como uma crítica radical à concepção tradicional de verdade que dominou a tradição da filosofia ocidental.

Na tradição filosófica ocidental, a verdade havia sido concebida enquanto uma relação de adequação entre uma representação mental e um estado de coisas que essa representação visasse. Esta abordagem, ainda predominante em muitos sectores da epistemologia contemporânea, assenta num modelo representacional do conhecimento que pressupõe a separação entre sujeito e objecto. Martin Heidegger, no entanto, denuncia o carácter derivado desta concepção. O que torna possível que um ente esteja disponível para ser representado, julgado ou nomeado como verdadeiro? A correspondência entre proposição e realidade apenas é possível porque, num plano mais fundamental, o ente se mostra – é desvelado – no interior de uma abertura ontológica que não foi tematizada pela tradição.

Note-se que é, precisamente, a este ponto que Heidegger atira no §44, onde afirma que a verdade não tem a estrutura de uma *concordância* (Übereinstimmung) entre conhecimento e objecto. Tal concepção pressuporia, tacitamente, que o ente estivesse sempre já dado e pronto a ser representado, ignorando que o próprio aparecer do ente depende de um campo prévio de manifestação. Este campo, em linguagem heideggeriana, corresponde à *clareira* (Lichtung), aberta por meio do privilegiado<sup>4</sup> modo de ser do *ser-aí* (Dasein), onde os entes se tornam visíveis e significativos, não por força de uma representação subjectiva, mas na medida em que o ente humano, enquanto abertura originária, possibilita o seu desvelamento. Por outras palavras: é na clareira que o ente pode aparecer como ente que é, sendo somente a partir desse horizonte ontológico que qualquer relação representacional – e, por conseguinte, qualquer verdade no sentido tradicional – se torna possível.

Nestes termos, e ao desvelamento do ente a partir da estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein), Heidegger, no desenvolvimento do §44, reabilita a noção

---

sua abertura ao mundo, sendo o único ente que, por ter uma compreensão prévia do ser que é, pode colocar-se em questão.

<sup>4</sup> Emprega-se o termo “privilegiado” uma vez que o *ser-aí* (Dasein) é o único ente cuja própria existência se caracteriza por uma compreendida abertura ontológica ao ser. Diferente de outros entes, o *ser-aí* (Dasein), no decurso da sua própria existência, compreende-se a si mesmo e está sempre numa relação de possibilidade com o ser.

grega de *desvelamento* (alêtheia), não como mero regresso filológico, mas como uma tentativa de pensar a verdade de forma mais originária do que a tradição metafísica, antes, permitiu. Como refere Jean Grondin, enfatizando a filiação grega do *desvelamento* (alêtheia), ainda que sem explorar, suficientemente, as ambiguidades internas da noção heideggeriana – nomeadamente quanto à relação entre erro e velamento oportunamente mencionada –, a recuperação deste conceito é “um retorno à Grécia não por nostalgia, mas para ultrapassar os impasses da concepção de verdade enquanto representação<sup>5</sup>”. Como desvelamento, a verdade depende da abertura pré-conceptual do *ser-aí* (Dasein) que corresponde àquele ente que, existindo, já sempre se encontra lançado num mundo de significados por meio do qual os entes aparecem ora como *à mão* (zuhanden) ora como *à vista* (vorhanden). Este aparecer, como refere Cristina Lafont, “não é um espelhamento passivo do real, mas um desvelar situado, mediado pela estrutura temporal e prática da existência<sup>6</sup>”. Trata-se, portanto, não de uma verdade neutra e objectiva, mas de uma verdade finita, situada e histórica: enraizada na facticidade concreta do existir humano. Porém, ainda que esta formulação sublinhe, acertadamente, a dimensão situada da verdade, parece, por outro lado, preservar uma certa filiação ao paradigma da intencionalidade, ao insistir na mediação prática e temporal como estrutura do desvelar – como se este ainda dependesse de uma articulação constitutiva do próprio sujeito. Em Martin Heidegger, ao invés disso, o que está, precisamente, em causa é uma abertura prévia a toda e qualquer mediação: uma clareira ontológica que não deriva da estrutura do *ser-aí* (Dasein), mas que torna possível qualquer relação com o ente – instaurando o próprio campo do aparecer.

Esta inscrição da verdade na estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein) implica, assim, uma reconfiguração profunda do seu estatuto filosófico: a verdade deixa de ser uma propriedade atribuída externamente a proposições para se revelar como um modo de ser, temporal e situado, do privilegiado ente que compreende e interpreta o mundo a partir da sua própria facticidade.

---

<sup>5</sup> Grondin, Introdução à Hermenêutica Filosófica, Unisinos, 1999, p. 112

<sup>6</sup> Lafont, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure, Cambridge University Press, 2000, p. 89

Neste quadro, importa salientar que, para Martin Heidegger, o juízo verdadeiro não é de todo abolido, contudo é deslocado para um plano secundário. A proposição pode ser dita verdadeira apenas porque o ente já se deu, previamente, no horizonte da abertura: a verdade do juízo depende, ontologicamente, da anterior desocultação do ente que enuncia. A este propósito, o autor exemplifica isto mesmo com a célebre questão de “o quadro na parede está torto?<sup>7</sup>”. Tal proposição só pode ser verdadeira – ou falsa – porque o quadro já se mostra, ou se dá a ver, no espaço da experiência quotidiana, ou seja, porque já está previamente desvelado no interior do mundo circundante onde o *ser-aí* (Dasein) se encontra. O juízo, neste sentido, não funda o aparecimento do ente, mas é consequência do seu surgir. A verdade não reside, pois, numa correspondência externa entre linguagem e realidade, mas na consonância de um desvelamento prévio possibilitado pela estrutura de abertura do *ser-aí* (Dasein). O juízo é, deste modo, uma derivação lógica de um acontecer ontológico mais originário: é porque o quadro já *está aí* – já foi desocultado na clareira do ser – que se pode, então, afirmar, “de costas”, com sentido e validade, que o objecto está, de facto, “torto na parede”.

É esta anterioridade do desvelamento em relação ao juízo que Martin Heidegger quer evidenciar com o exemplo do quadro na parede: antes que qualquer afirmação possa ser feita sobre o ente – sendo verdadeira ou falsa –, é necessário que esse ente já se tenha mostrado no horizonte da experiência do humano. A estrutura do juízo, por mais rigorosa que seja, permanece dependente de uma abertura prévia do ser que a lógica tradicional não considerou:

*“A proposição “o quadro está torto na parede” só pode ser verdadeira se, no ser-no-mundo do ser-aí (Dasein), o ente de que se fala estiver descoberto.”<sup>8</sup>*

Assim, a proposição, não fundamentando o *desvelamento* (alêtheia) do ente, depende de que este já tenha, previamente, sido desvelado. Dito de outro modo: o juízo pode acertar, mas só porque já está a operar no interior de uma verdade mais originária, não tematizada pela lógica tradicional.

---

<sup>7</sup> Ser e Tempo, §44, GA 2, p. 223

<sup>8</sup> Ser e Tempo, §44, GA 2, p. 223

Desta forma, Martin Heidegger introduz uma distinção fundamental entre a verdade como acontecimento ontológico e a verdade como característica proposicional, sendo que a segunda, como se demonstrou, só é possível à luz da primeira. Assim, e ao afirmar que a desocultação é uma característica do ser do *ser-aí* (Dasein), Heidegger inscreve a verdade no próprio modo de ser humano: um modo de ser aberto, compreensivo e interpretativo quanto a um mundo em que, este, está sempre lançado. Esta abertura não é voluntária nem facultativa, mas estrutural: o *ser-aí* (Dasein) é aquele ente que, ao existir, é já uma clareira onde os demais entes se podem, em si e por si, mostrar. Como refere Hubert Dreyfus, nesta reformulação de verdade, “o *ser-aí* (Dasein) não é um sujeito cognoscitivo no sentido cartesiano, mas uma abertura ontológica na qual o mundo se desvela como significado<sup>9</sup>”. A leitura de Dreyfus, todavia, apesar da sua clareza e influência, pode ser considerada, por alguns intérpretes, demasiado alinhada com uma ontologia do uso e da prática quotidiana – o que tende a secundarizar outras camadas da abertura, como a linguagem ou a finitude, que em Martin Heidegger mantêm um papel essencial, uma vez que são, precisamente, os modos pelos quais o ser se diz e se retira.

Neste âmbito, autores como Günter Figal ou Daniela Vallega-Neu insistem que reduzir a abertura ao plano pragmático do “mundo prático” seria comprometer a riqueza fenomenológica do desvelar, que inclui também o silêncio, a alteridade e o próprio não-dito. Em sentido diverso, William Blattner privilegia a estrutura pré-juízo do desvelamento, mas difere de Dreyfus ao dar mais peso à facticidade existencial do *ser-aí* (Dasein) enquanto condição de inteligibilidade: “a proposição verdadeira é sempre derivada de uma condição mais fundamental – a do ente já descoberto numa estrutura de sentido pré-juízo<sup>10</sup>”. Esta divergência entre comentadores mostra que a recepção da *alētheia*, em Martin Heidegger, não é homogénea.

À luz da nossa investigação, importa, assim, sublinhar que o *ser-aí* (Dasein) não só apenas interage com um mundo de significados já existentes, como é, desde sempre, afectado, largamente, por esses mesmos significados.

---

<sup>9</sup> Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, 1990, p. 209

<sup>10</sup> Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999, p. 88

Todavia, desde já, importante será reconhecer que esta estrutura de desvelamento não se dá de forma total, plena ou transparente. Pelo contrário, demonstra-se como essencialmente finita, marcada por limites constitutivos. Como se viu, o desvelar do ente ocorre sempre de modo situado, perspectivado e interpretativo – o que implica, ao mesmo tempo em que *algo* se mostra, que outro *algo* permaneça, continuamente, oculto. A verdade, enquanto *desvelamento* (alêtheia), comporta, reiteradamente, a possibilidade do velamento:

*“A essência da verdade deve ser pensada a partir da não-verdade, enquanto velamento que pertence à desocultação.”<sup>11</sup>*

Esta concepção inaugura, pois, uma compreensão mais complexa e ambígua da verdade, onde a ocultação não aparece como um obstáculo accidental, mas como um traço constitutivo do próprio desvelar. O erro, deste modo, não é simplesmente a negação da verdade ou uma falha do juízo, mas uma possibilidade ontológica inscrita na própria estrutura do desvelar. O velamento não é exterior à verdade – é o seu correlato necessário.

Assim, como se procurou expor, a crítica heideggeriana no §44 de *Ser e Tempo* não visa apenas corrigir uma definição técnica ou equivocada de verdade, mas pretende, de forma mais profunda, desarticular um regime inteiro de pensamento fundado na lógica da representação e na metafísica da presença. Ao deslocar a verdade de um plano lógico-proposicional para a esfera ontológica, Martin Heidegger reinventa o estatuto filosófico deste conceito, propondo uma concepção de verdade enquanto desvelamento originário enraizado na estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein). A verdade, assim, já não é o resultado de uma correspondência entre intelecto e realidade, mas o próprio acontecimento de abertura pelo qual o ente se mostra num horizonte de sentido finito, situado e interpretativo.

Como sublinha Jean-Luc Nancy, “a verdade já não se mede pela exactidão de uma cópia, mas pela intensidade com que o mundo aparece<sup>12</sup>”. Esta formulação, longe de ser meramente abstracta, traduz, de forma eficaz, o alcance ontológico da proposta de Martin Heidegger: a verdade não é a

---

<sup>11</sup> Ser e Tempo, §44, GA 2, p. 223

<sup>12</sup> Nancy, J.-L. La Vérité de la Démocratie. Paris: Galilée, 2008

adequação de uma representação de um objecto, mas o próprio aparecer do mundo num campo de manifestação aberto pela existência. Ao interpretar Martin Heidegger desta forma, Nancy prolonga – embora a partir de uma sensibilidade que, por vezes, pode correr o risco de esvaziar a dimensão estrutural do desvelamento — o gesto heideggeriano de reinscrever a verdade numa ontologia do aparecer. O que Nancy reitera, em última instância, é que a verdade só pode ser pensada a partir do modo como o mundo se dá: sempre situado, sempre histórico, sempre finito.

Desta maneira, Martin Heidegger, não abandonando o conceito tradicional de verdade, opera-lhe uma reorientação radical, reconduzindo-o a uma dimensão ontológica mais originária: aquela em que o ente pode, pela primeira vez, surgir como ente, e o ser pode, finalmente, ser pensado na sua relação com a existência finita e situada do *ser-aí* (Dasein).

## 1.2 – O *desvelamento* (alêtheia) como estrutura existencial

A recondução do conceito de verdade como *desvelamento* (alêtheia) marca, em *Ser e Tempo*, não apenas uma rejeição da teoria tradicional da correspondência, mas uma reorientação profunda da própria estrutura do desvelar. Esta reconfiguração conceptual, operada por Martin Heidegger, centrada no horizonte da analítica existencial do *ser-aí* (Dasein), não opera uma simples substituição terminológica, mas um verdadeiro deslocamento ontológico: a verdade é agora pensada como uma estrutura constitutiva do ser do Homem, e não como uma relação contingente entre representação e objecto. A este propósito, Martin Heidegger, chega, efectivamente, a afirmar que:

*“O que está em questão não é a verdade como correção do juízo, mas o ser do ente que é em verdade.”*<sup>13</sup>

Daqui é antecipado o que é desenvolvido com precisão no já referido §44: que a verdade não se reduz a um predicado do juízo, mas pertence ao próprio modo de ser do ente que a experimenta e a torna possível, *i.e.*, o *ser-aí* (Dasein). Ao deslocar, como se viu, o problema da verdade do plano lógico-proposicional para o plano ontológico, Martin Heidegger reconduz a questão ao seu ponto de partida mais originário: o aparecer do ente como ente. A verdade não é, portanto, uma relação entre representações e factos, mas o acontecer da desocultação, o desvelamento que ocorre na abertura existencial daquele ente que somos nós.

Note-se que este desvelamento, que Martin Heidegger designa como *alêtheia*, não é uma criação arbitrária nem uma invenção conceptual, como já se viu. Trata-se, por outro lado, de uma reapropriação radical da linguagem grega pré-socrática, na qual *desvelamento* (alêtheia) designava o “desvelar” do que se mostra. Assim, ao recuperar este termo, Heidegger não pretende restaurar uma terminologia arcaica, mas libertar o pensamento da verdade perante as limitações da tradição.

Este gesto de reapropriação etimológica é, pois, inseparável da proposta ontológica sugerida por Martin Heidegger. O *desvelamento* (alêtheia), entendida como desocultação, não é apenas um antigo vocábulo reabilitado, mas o nome grego reencontrado para um fenómeno originário. Ao reinscrever a verdade

---

<sup>13</sup> *Ser e Tempo*, §5, p. 25

neste horizonte pré-conceptual, Martin Heidegger desloca a questão da verdade do domínio da teoria do conhecimento para o plano íntimo do ser: a verdade deixa de ser uma propriedade das proposições e passa a constituir uma dimensão ontológica do existir, ou seja, o modo como o ente que somos nós – o *ser-aí* (Dasein) – se encontra, desde sempre, em relação com o ser. Assim, o *desvelamento* (alêtheia) não é apenas um conceito a ser compreendido, mas um fenómeno a ser vivido: o desvelar incessante do mundo no seio da abertura finita do humano.

Neste âmbito, como antes introduzido, Cristina Lafont, salienta que esta proposta ontológica, embora fundamental, não elimina por completo a dimensão intencional do juízo, uma vez que “a estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein) permanece marcada por uma orientação para o ente<sup>14</sup>”, mesmo quando tal orientação não se configure como representação no sentido clássico. A autora propõe, assim, uma leitura em que o desvelamento heideggeriano permanece enraizado na existência fáctica e na compreensão projectiva do mundo, mas sem romper, totalmente, com a articulação da linguagem e a proposicionalidade. Esta posição, embora atenta à nuance temporal e histórica do aparecer, arrisca reinscrever o gesto heideggeriano numa matriz demasiado próxima da tradição da filosofia da linguagem.

À luz da nossa interpretação, sublinhamos que o *desvelamento* (alêtheia), tal como delineada em *Ser e Tempo*, não parte da linguagem enquanto estrutura formal, mas da abertura existencial enquanto condição prévia da própria possibilidade do dizer.

Note-se que é precisamente, neste contexto, que se deve compreender, com precisão, a afirmação segundo a qual a verdade é uma estrutura existencial. O termo, tal como operado por Martin Heidegger, não designa um atributo accidental ou um estado psicológico, mas uma condição ontológica fundamental do *ser-aí* (Dasein). A verdade não é algo que o *ser-aí* (Dasein) ocasionalmente possui: a verdade pertence ao seu modo próprio de existir. O *ser-aí* (Dasein), enquanto ente que compreende o ser e se compreende a si mesmo no seu ser,

---

<sup>14</sup> Lafont, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure, Cambridge University Press, 2000

é sempre já em verdade, ou seja, é o ente em cuja abertura os entes se podem mostrar como aquilo que só são.

E refira-se que, como menciona Hubert Dreyfus, “a verdade, para Heidegger, não diz respeito, primeiro, à posse de crenças correctas ou juízos verdadeiros, mas ao modo como o mundo se torna inteligível a partir da existência do *ser-aí* (Dasein) enquanto abertura ao ser<sup>15</sup>”. Assim, a verdade acontece não porque o *ser-aí* (Dasein) represente adequadamente o real, mas porque, existindo, este privilegiado ente humano, já se encontra lançado num horizonte de sentido que torna possível o próprio aparecer do ente.

Neste contexto, considerando esta inteligibilidade originária do mundo, tal como sublinha Dreyfus, entende-se que a mesma não é produto de uma operação cognitiva posterior, decorrendo, isso sim, do modo de ser do *ser-aí* (Dasein), que, ao existir, já sempre compreende e interpreta o ser. A verdade, enquanto tal, acontece, pois, como possibilidade ontológica que antecede qualquer afirmação proposicional: é o próprio desdobramento da abertura do ser no seio do humano.

No entanto, note-se que este *supra* referido aparecer, não deve ser confundido com uma percepção empírica, como se os entes se desvelassem, simplesmente, através dos sentidos, num registo puramente receptivo ou representacional. A verdade, enquanto *desvelamento* (alêtheia), é o verdadeiro desvelamento do ente: o desvelar que ocorre apenas na medida em que:

“O ser do *ser-aí* (Dasein) é, em si, abertura.”<sup>16</sup>

Nestes termos, a verdade, como *desvelamento* (alêtheia), é, pois, o desvelamento do ente que ocorre, apenas, na abertura do mundo enquanto horizonte de significados previamente estruturado pela existência do *ser-aí* (Dasein). Esta abertura não é um vazio abstracto, mas uma estrutura ontológica concreta que sustenta a possibilidade do aparecer, enraizada na existência fáctica e mundana do *ser-aí* (Dasein).

Assim, é, neste exacto horizonte, que se inscreve a *cura* (Sorge), enquanto estrutura unificada da existência. Urge referi-la como o modo

---

<sup>15</sup> Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, 1990, p. 209

<sup>16</sup> *Ser e Tempo*, §31, p. 224

fundamental de ser do *ser-aí* (Dasein) e como a base ontológica a partir da qual a verdade, entendida como desvelamento, se torna possível.

Martin Heidegger analisa a *cura* (*Sorge*) como composta por três existenciais interligados: *disposição afectiva* (Befindlichkeit), *compreensão* (Verstehen) e *discurso* (Rede). A *disposição afectiva* (Befindlichkeit) revela o modo como o *ser-aí* (Dasein) se encontra já lançado num mundo, afectivamente situado; a *compreensão* (Verstehen) manifesta a sua capacidade de projectar possibilidades, compreendendo-se como um ser em direcção ao seu poder-ser; e o *discurso* (Rede) designa o discurso articulado que interpreta o mundo, tornando os entes acessíveis enquanto algo que são.

Assim, é precisamente a partir desta estrutura interna da *cura* (*Sorge*) que se compreende a forma como o *ser-aí* (Dasein) está, ontologicamente, capacitado para o desvelamento: cada um dos seus existenciais – *disposição afectiva* (Befindlichkeit), *compreensão* (Verstehen) e *discurso* (Rede) – não opera isoladamente, mas em co-pertinência dinâmica, estruturando a abertura do mundo como um autêntico campo de sentido. Como refere Hubert Dreyfus, “estes momentos não são funções separadas, mas modos interdependentes pelos quais o mundo se desvela como conjunto de significados para o *ser-aí* (Dasein) na sua quotidianidade prática<sup>17</sup>”.

Porém, esta leitura tem sido alvo de reserva por parte de alguns intérpretes, como William Blattner, que questiona a ênfase dada por Dreyfus à esfera prática quotidiana, uma vez que esta pode conduzir a uma interpretação excessivamente pragmatista da verdade. Tal interpretação, segundo Blattner, corre o risco de eclipsar a dimensão mais originária do desvelamento, enquanto estrutura de sentido que antecede e excede o uso prático. Blattner insiste que, embora enraizada na facticidade, a abertura heideggeriana não se esgota na *manualidade* (Zuhandenheit) do mundo à mão, sendo constituída, também, por uma transcendência existencial que permite ao *ser-aí* (Dasein) projectar-se para além da sua situação imediata.

Veja-se como esta tensão interpretativa, entre uma leitura pragmatista – Dreyfus – e uma leitura existencial-transcendental – Blattner –, evidencia a

---

<sup>17</sup> Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, 1990, p. 182

riqueza interpretiva da *cura* (Sorge) enquanto condição estruturante do desvelamento: o seu alcance não se deixa reduzir a uma função prática nem a uma estrutura puramente transcendental, manifestando-se como uma abertura multifacetada onde o sentido do ser se *joga*, justamente, na tensão entre facticidade e projecção.

Deste modo, no entrelaçamento destas dimensões, o ente pode surgir como ente que é, na medida em que o mundo se configura como horizonte interpretativo. Cristina Lafont, sobre isto, acrescenta, inclusivamente, que a abertura não é meramente formal, mas sempre já preenchida por uma pré-compreensão situada: “a estrutura da *cura* (Sorge) constitui o quadro interpretativo que torna possível o aparecimento do sentido: o mundo aparece porque já é interpretado<sup>18</sup>”.

Nestes termos, o *desvelamento* (alētheia), como aparecer, não deve ser pensado como um mero acesso neutro ou objectivamente já dado ao ente, mas como um mediado acontecer ontológico, sustentado pela estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein) enquanto ser-que-interpreta. O mundo não é dado como uma coleção de dados empíricos, mas aparece já sempre atravessado por interpretações, afectos e projecções, *i.e.*, por uma rede de significados abertos *na e pela cura* (Sorge).

A verdade, sob forma de desvelamento, é, portanto, o resultado de uma tensão constitutiva: aquilo que se mostra fá-lo sempre sob a forma de uma compreensão situada, provisória e finita, afinal, como refere Heidegger:

*“O ser-aí (Dasein) é, em cada caso, já sempre entregue a um mundo que compreende.”<sup>19</sup>*

Quer isto dizer que não há um momento originário de neutralidade ou de abstracção pura: o aparecer do ente ocorre sempre no interior de um horizonte previamente aberto e interpretado que apenas o *ser-aí* (Dasein), em todo o seu privilégio, demonstra ter.

---

<sup>18</sup> Lafont, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure, Cambridge University Press, 2000, p. 89, p. 93

<sup>19</sup> Ser e Tempo, §31, p. 149

Desta maneira, a estrutura da *cura* (Sorge) não só permite o desvelamento, como configura o referido horizonte ontológico a partir do qual o ente pode ser nomeado, pensado ou compreendido: o desvelar não é um evento cognitivo que ocorre após a experiência de mundo, sendo, por outro lado, o modo de ser do *ser-aí* (Dasein) enquanto abertura própria ao ser.

Ora, é neste ser-em-verdade que reside a possibilidade mais originária do verdadeiro. Contudo, este modo de ser, em lugar de ser compreendido enquanto forma de conhecimento abstracto ou teórico, deve sê-lo enquanto uma condição existencial concretamente vivida e enraizada na forma como o *ser-aí* (Dasein) se encontra desde sempre na existência. A abertura ontológica que possibilita o desvelamento é, pois, atravessada por uma dimensão prática e quotidiana, na qual o ente se torna inteligível a partir das possibilidades projectadas e da situação histórica do efectivo existir.

Nestes termos, o *desvelamento* (alêtheia) ganha o seu mais profundo sentido ontológico: a verdade acontece no interior da facticidade existencial, como desvelamento dos entes no mundo em que o *ser-aí* (Dasein) está lançado. Como refere Hubert Dreyfus, “o *ser-aí* (Dasein) não é um sujeito teórico, mas um ser envolvido, e é a partir desse envolvimento que o mundo se torna inteligível<sup>20</sup>”.

Assim, o desvelamento afirma-se como inseparável da temporalidade e da projecção do *ser-aí* (Dasein). O ente mostra-se sempre a partir de um projecto – ou seja, de uma antecipação de sentido – que o *ser-aí* (Dasein) realiza no decurso da sua existência concreta. A verdade, como *desvelamento* (alêtheia), não é, pois, estática: acontece, justamente, no tempo, a partir do movimento existencial de abertura e compreensão. A este propósito, note-se que, como afirma Martin Heidegger:

*“A abertura é sempre histórica e por isso o desvelamento é condicionado pelo acontecer temporal da existência.”<sup>21</sup>*

Entenda-se que é, precisamente, esta dimensão histórica que impede qualquer *absolutização* da verdade. O *ser-aí* (Dasein) está sempre situado e,

---

<sup>20</sup> Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, 1990, p. 185

<sup>21</sup> *Ser e Tempo*, §45, p. 289

portanto, o desvelamento é sempre parcial. A verdade, nestes termos, não é um acesso imediato ao ente tal como ele é “em si”, mas um acontecer interpretativo, atravessado por possibilidades, projecções e limites. A linguagem, por sua vez, enquanto articulação do mundo compreendido, não descreve o real, apenas o vai instituindo na medida em que dá forma ao seu aparecer. Sobre isto, Cristina Lafont sublinha que “a verdade, em Heidegger, não é epistemicamente neutra, mas hermeneuticamente estruturada: o desvelamento ocorre sempre no seio de uma pré-compreensão linguística e situada<sup>22</sup>”.

Nos termos expostos, evidente se vai tornando que a verdade, para Martin Heidegger, não se funda numa relação de estrita transparência com a realidade, mas num processo interpretativo situado, sempre já atravessado quer pela linguagem, quer pela temporalidade, quer pela facticidade. O desvelamento ocorre no interior da existência concreta sem jamais atingir uma presença plena ou um acesso total ao ser dos entes.

Com efeito, a verdade demonstra-se, deste modo, fundamentalmente, finita. Todavia, esta finitude, não deve ser entendida enquanto falha accidental do sujeito cognoscitivo ou enquanto obstáculo epistemológico a ser superado: a finitude referida é a estrutura constitutiva do próprio acontecer da verdade.

O *ser-aí* (Dasein), por estar no mundo e ser histórico, nunca acede a um desvelamento total ou neutro – tudo é jogado, continuamente, na tensão entre aparecer e ocultar. Como refere Françoise Dastur, “o *desvelamento* (alētheia) heideggeriano é inseparável de uma hermenêutica da finitude – todo o mostrar implica um velamento, toda clareira contém já a ameaça de velamento”. Esta interpretação reforça o carácter da dimensão singular da verdade heideggeriana: não apenas finita, mas essencialmente instável e oscilando, permanentemente, entre conhecer-se e não conhecer-se.

Ao apontar esta dinâmica, Martin Heidegger desloca, radicalmente, o centro da verdade: já não é o juízo que determina o verdadeiro, mas o próprio acontecer do ser no interior da existência finita. O *ser-aí* (Dasein) não detém a verdade como uma posse, sendo, antes, este, o lugar frágil e contingente onde

---

<sup>22</sup> Lafont, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure, Cambridge University Press, 2000, p. 91

a verdade apenas, eventualmente, pode acontecer – sempre sob o risco do seu próprio velamento.

Nestes termos, e como se procurou demonstrar, pensar a verdade significa pensar o humano na sua estrutura constitutiva de abertura ao ser: reconhecer que o *desvelamento* (alētheia) só se dá porque há *algo* que, ao mesmo tempo que se mostra, se retira. E é, precisamente, neste *entre* (Zwischen), onde o ser tanto se mostra como se esconde, que o *ser-aí* (Dasein) se apresenta como o único lugar onde a *verdade-verdadeira* pode, ainda, se encontrar através de um modo de ser detido pelo privilegiado ente que apenas o humano é.

### 1.3 – A estrutura da verdade: desvelamento e erro

Nos subcapítulos anteriores, vimos como Martin Heidegger reconduz o conceito de verdade ao acontecer do desvelamento existencial do ente, deslocando-o do modelo representacional clássico para o plano ontológico. Com isso, a verdade deixa de ser pensada como mera correspondência entre proposição e realidade e passa a ser entendida como um fenómeno estruturado a partir da abertura do *ser-aí* (Dasein).

Porém, pensar a verdade apenas como desvelamento seria, manifestamente, incompleto. Martin Heidegger propõe, assim, que reconheçamos a tensão interna desse fenómeno: o desvelar não ocorre num campo de transparência absoluta, mas num horizonte que inclui, necessariamente, o velamento. Essa ambiguidade constitutiva encontra-se no cerne do §44 de *Ser e Tempo*, onde se afirma que a verdade não é uma instância plena, autoevidente ou definitiva, mas um acontecer finito, situado e ambíguo. Daí a célebre afirmação:

*“A essência da verdade deve ser pensada a partir da não-verdade, enquanto velamento que pertence à desocultação.”<sup>23</sup>*

A verdade, enquanto *desvelamento* (alētheia), deve ser compreendida como um movimento intrinsecamente duplo, onde todo o mostrar é, simultaneamente, um ocultar. A *clareira* (Lichtung), enquanto espaço de abertura do ser, não constitui um campo homogéneo de visibilidade plena, mas uma topologia marcada por limites internos e tensões constitutivas: a luz que ilumina é também a luz que projecta sombras. Assim, pensar a verdade exige o abandono de qualquer ideal por um desvelamento total e a manifesta aceitação da essencial forma incompleta desta.

Ora, é, justamente, aqui que Martin Heidegger efectua uma das inversões mais radicais em relação à tradição filosófica ocidental: o *erro* (Irre) já não é compreendido como simples falha cognitiva de um sujeito que não acedeu correctamente à verdade, mas como possibilidade ontológica inerente ao próprio acto de desvelar. O erro não é um acidente extrínseco ao conhecimento, mas a expressão necessária da antes referida finitude da abertura: através deste é

---

<sup>23</sup> Ser e Tempo, §44, GA 2, p. 223

manifestado que o desvelamento nunca se dá de modo total, pois o ente, ao aparecer, como vimos, fá-lo sempre de forma parcial, situada e perspectivada. Em causa está, pois, um traço constitutivo da estrutura ontológica do aparecer ao invés de uma falha acessória, considerando a impossibilidade de o ente se oferecer, efectivamente, na sua *total-totalidade*.

Esta concepção é particularmente explorada por Cristina Lafont, que sublinha como a finitude do horizonte de desvelamento torna inevitável que parte do sentido permaneça, sempre, velado<sup>24</sup>. O erro, neste contexto, não é um acidente epistemológico, mas uma estrutura co-originária da própria possibilidade da verdade. Lafont, contudo, interroga até que ponto tal estrutura permite ainda sustentar critérios normativos de justificação, apontando, com acuidade, para uma tensão persistente entre facticidade e as exigências da epistemologia contemporânea. Esta leitura, ao recusar reduzir Martin Heidegger a um autor que pura e simplesmente abandona a validade objectiva mostra que o gesto ontológico heideggeriano continua a desencadear categorias do pensamento moderno, sem se furtar, inteiramente, ao seu concreto desafio.

Num registo distinto, Hans-Georg Gadamer, embora profundamente influenciado por Martin Heidegger, recusa aceitar que o erro deva ser pensado como uma estrutura constitutiva da verdade<sup>25</sup>. Para Gadamer, o desvelamento não implica, necessariamente, o recuo ou o fracasso estrutural da verdade, mas antes a possibilidade de uma superação progressiva do erro por meio da *fusão de horizontes* e do diálogo interpretativo. A verdade, ainda que histórica e finita, manifesta-se como um acontecimento no interior da linguagem partilhada e da tradição viva. Ao invés de pensar o erro como manifestação inevitável da finitude, Gadamer concebe-o como um desvio que pode ser corrigido no movimento interpretativo que se abre ao outro e ao mundo. Neste sentido, a linguagem, em vez de delimitar o acesso à verdade, torna-se o seu meio privilegiado, capaz de acolher e articular o sentido no *entre* (Zwischen) do dizer.

À luz da presente investigação, torna-se claro que o reconhecimento da finitude do desvelamento não enfraquece o conceito de verdade, mas revela,

---

<sup>24</sup> Lafont, C., Heidegger, Language, and World-Disclosure, 2000, p. 112

<sup>25</sup> Gadamer, Truth and Method, 1989, Continuum Intl Pub Group

isso sim, a sua estrutura mais própria: aquela que não pode ser pensada sem a sua parte velada. Deste modo, e ao contrário de uma concepção que procuraria contornar o erro como desvio a corrigir, esta abordagem propõe habitá-lo como expressão inevitável do carácter situado, parcial e histórico do aparecer.

Neste contexto, a possibilidade do erro não compromete, pois, o conceito de verdade, expondo o seu carácter, essencialmente, limitado. A desocultação, por ser um fenómeno situado, linguístico e histórico, inclui sempre zonas de sombra, interpretações parciais e compreensões equivocadas. O erro revela, desta maneira, que o *desvelamento* (alêtheia) não se realiza como presença plena e que, entre mostrar e ocultar, reside uma inevitável tensão constitutiva que não pode ser superada, mas apenas, de alguma forma, habitada.

Assim, o *desvelamento* (alêtheia), enquanto estrutura da verdade, não é um processo cumulativo rumo a uma clareza total, sendo, em lugar disso, um jogo originário em que o ente se manifesta ao mesmo tempo que se retém. Como refere Martin Heidegger:

*“O desvelamento é sempre também um velamento.”*<sup>26</sup>

Daqui resulta que a verdade não é uma meta “preenchível” rumo à eliminação do erro, mas, justamente, em sentido oposto, um movimento ambíguo, à semelhança do que refere Françoise Dastur que insiste na dimensão trágica deste jogo entre luz e sombra<sup>27</sup>: o ente só pode aparecer porque algo permanece sempre em reserva e é essa reserva – esse não-dito, esse fundo velado – que torna possível o próprio desvelar.

Esta estrutura de manifesta tensão, e não de efectiva síntese, faz com que em Martin Heidegger, a verdade seja um fenómeno de autêntica oscilação, através da qual o acesso ao ser se dá apenas no entrelaçamento da presença com a ausência. O desvelamento nunca é total, pois depende da retenção simultânea do que não se mostra, sendo, precisamente, esta ambiguidade estrutural que redefine, ontologicamente, o conceito de verdade.

---

<sup>26</sup> GA 9, p. 204

<sup>27</sup> Dastur, F. Heidegger et la question du temps. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 145

Deste modo, a não-verdade não se apresenta, assim, como negação externa ou simples ausência de verdadeiro, mas como um dos seus modos essenciais de ser. Heidegger introduz aqui uma dialéctica ontológica: o velamento não acontece fora do desvelamento, mas no seu próprio interior.

Neste horizonte, William Blattner sugere que Martin Heidegger não propõe uma nova *teoria* da verdade, no sentido tradicional, *redesenhando*, por outro lado, o próprio espaço ontológico no qual *algo*, enquanto verdade, pode emergir<sup>28</sup>: uma topologia em que a finitude, o erro e a opacidade não são acidentes epistemológicos, mas traços fundamentais do aparecer. A leitura de Blattner destaca, pois, que pensar a verdade como finita implica, simultaneamente, uma reformulação do regime da inteligibilidade: o erro não é a excepção da verdade, mas o índice originário da sua possibilidade. Isto porque, para que algo se mostre, é necessário que algo se retenha – e é neste jogo assimétrico que a clareira do ser se abre.

Inequívoco parece ser, desde já, que o acontecer da verdade seja, essencialmente, finito. O *ser-aí* (Dasein), enquanto abertura ontológica, como se viu, nunca habita uma relação pura e concretizada com o ser, mas encontra-se sempre *no meio* de um mundo interpretado, situado, linguístico e histórico. A sua relação com a verdade é, deste modo, sempre atravessada pela possibilidade do erro, de ser incompleta e pela evidente ambiguidade.

Desta maneira, Martin Heidegger, desloca, decisivamente, o conceito de verdade: é pensada, agora, enquanto estrutura em tensão, e não tão só como uma mera substância. A verdade, assim, não é uma propriedade que se possui, mas uma experiência que se atravessa: uma clareira que se habita. A este propósito, William Blattner refere, efectivamente, que “a verdade é agora um fenómeno ontológico, finito, dependente de abertura, e, por isso mesmo, nunca plena.”<sup>29</sup>

Sendo assim, o *erro* (Irre) revela-se como aquilo que marca a finitude da verdade: não como simples ausência do verdadeiro, mas como a expressão ontológica do facto de que todo desvelamento é condicionado por um horizonte

---

<sup>28</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 1989, Continuum Intl Pub Group

<sup>29</sup> Heidegger's *Being and Time: A Reader's Guide*, 2006, p. 142

finito de sentido. Distante de oposto de tudo saber, o erro afirma-se como a condição própria daquele. O *ser-aí* (Dasein) não erra apesar de ser aberto ao ser – erra, precisamente, porque o é. A abertura ao ser não garante o acesso pleno à verdade, mas apenas torna possível que algo apareça, sempre envolto em margens de não-aparição. O *erro* (Irre), nestes termos, não é ruído desestabilizador, mas, em sentido contrário, silêncio constitutivo. Como refere Martin Heidegger:

*“A não-verdade não é simplesmente a ausência de verdade, mas uma forma originária de ocultamento que torna possível o desvelamento.”*<sup>30</sup>

Neste sentido, o autor desmantela a oposição clássica entre verdade e erro como polos opostos. O que está em causa, aqui, é que o erro é o traço essencial da condição finita do *ser-aí* (Dasein). A sua abertura ao ser não o coloca num regime de luz absoluta, mas num campo de tensão onde a manifestação é sempre parcial e situada. É, neste horizonte, que o erro se torna não um obstáculo à verdade, mas um modo como a verdade é experienciada pelo humano: entre luz e sombra, entre ser-se e não se ser o que se é. A verdade, longe de oferecer uma presença plena, manifesta-se como um fenómeno instável e situado, cuja própria possibilidade depende de um fundo de ocultação irreversível.

Assim, este reconhecimento da estrutura interna da verdade como sempre já atravessada pela não-verdade, tem consequências ontológicas decisivas. Compreender a verdade como essencialmente finita e marcada pelo velamento implica repensar o próprio estatuto do ser. Já não se trata de conceber o ser como plena presença, mas como aquilo que se anuncia no jogo entre desvelamento e velamento. Como sugere Jean-Luc Nancy, “o ser não é aquilo que está presente, mas o que se retira no seu próprio dar-se, deixando atrás de si a marca de uma ausência constitutiva<sup>31</sup>”. Jean-Luc Nancy, ao interpretar Martin Heidegger, efectivamente, sugere que o ser não é uma presença estável, mas o que se retira no próprio gesto do seu aparecer. Para Nancy, a verdade não é um conteúdo cognoscível, mas, em sentido contrário, uma forma de exposição fracturada do mundo, cuja intensidade reside no modo como o ente,

---

<sup>30</sup> GA 9, p. 204

<sup>31</sup> Nancy, J.-L. *La Vérité de la Démocratie*. Paris: Galilée, 2008, p. 34

simultaneamente, se anuncia e se oculta. Esta leitura, no entanto, tem sido criticada por alguns comentadores por enfatizar o retraimento em prol da positividade do aparecer, *i.e.*, por tornar a ausência o traço dominante da doação e, com isso, fragilizar o próprio estatuto ontológico da manifestação. Ao sublinhar, quase exclusivamente, a dimensão do velamento, Nancy cede ao risco de diluir a clareira num excesso de sombra, colocando em questão se ainda se pode falar de um “desvelar” com densidade ontológica: o ser, assim concebido, tende a dissolver-se numa negatividade pura, tornando problemática qualquer possibilidade de reconhecimento fenomenológico.

Esta crítica, através da qual Nancy enfatiza o velamento em detrimento do aparecer, levanta uma questão central: até que ponto é possível sustentar uma ontologia do acontecimento sem perder uma positividade mínima da manifestação? Se a verdade é, como em Heidegger, um jogo entre desvelar e velar, o risco de Nancy consistiria em desestabilizar esse jogo ao radicalizar apenas uma das suas polaridades. O ser tornar-se-ia, então, não mais aquilo que “se mostra ao retirar-se”, mas apenas aquilo que “se retira”, dissolvendo a clareira no puro vestígio – uma ausência sem índice do aparecer.

Todavia, o pensamento de Martin Heidegger não cede a esse desequilíbrio, já que ao pensar a verdade como um jogo entre desvelamento e velamento, o autor não absolutiza nenhuma das suas polaridades, mas insiste na co-implicação estrutural entre ambas: o ser mostra-se ao mesmo tempo que se retira, e é precisamente essa tensão – e não o predomínio do velamento – que define o seu aparecer. A clareira, ainda que marcada por sombras, mantém-se como espaço de manifestação real, onde o ente pode aparecer com densidade ontológica, ainda que nunca de modo pleno ou definitivo. O velamento, em Heidegger, não anula o mostrar: funda-o, verdadeiramente, na sua finitude.

Refira-se que em Martin Heidegger, depreende-se, manifestamente, que em causa está que o ser não é presença estável, mas aquilo que, com maior ou menor intensidade, se mostra, precisamente, enquanto se retrai. A clareira não é abolida pelo escurecimento, mas constituída por essa oscilação essencial. Neste sentido, mesmo sem ainda nomear esse movimento como retraimento (Entzug), Heidegger já insinua que o ser não é plenamente o *dado*, mas o que

se retira no seu dar-se – um dar-se que nunca se consuma, mas que permanece aberto, fragmentado e sempre ameaçado pelo iminente velamento.

Nos termos apresentados, o aparecer do ente é, reiteradamente, o rasto de uma ausência: aquilo que é visível repousa sobre um reiterado fundo de invisibilidade. A *clareira* (Lichtung) que permite o desvelamento não elimina o velamento, sendo, inclusivamente, constituída por este. A verdade, enquanto *desvelamento* (alêtheia), apenas acontece porque algo se retém e o ser se doa no mesmo gesto em que se subtrai. Esta estrutura não indica, pois, um *defeito*, mas, pelo contrário, uma condição originária: é, precisamente, deste jogo entre o dar-se e o esconder-se que emerge uma nova possibilidade do pensar. O pensamento, nesta acepção, já não visa a posse da verdade, mas a escuta e atenção ao seu movimento mais originário.

À luz da filosofia de Martin Heidegger, pensar a verdade é, justamente, aceitar a ambiguidade desta: não se trata de restaurar uma essência perdida da verdade, mas de reconhecer que a verdade é um fenómeno instável e continuado. O desvelamento (alêtheia) não conduz à certeza plena, mas abre um manifesto espaço onde a verdade se pode *ir anunciando*.

A verdade, assim entendida, não é o remate de um percurso cognitivo, mas o próprio ponto de partida quanto à tarefa ontológica do pensar. Pensar a verdade, aqui, é manter-se fiel à sua oscilação originária: um movimento em que o desvelamento só é possível porque algo permanece oculto. Por isso mesmo, como referimos, o erro não é um ruído a eliminar, mas uma expressão legítima da finitude que define toda a abertura ao ser. O erro, como se expôs, revela que a clareira não é um campo de transparência absoluta, mas um espaço em tensão à ordem do qual a presença se entrelaça com a ausência. Pensar, então, não é ultrapassar o erro em direcção a uma verdade plena, mas aprender a habitá-lo como sintoma do possível modo humano de aceder ao ser: sempre situado, sempre parcial, sempre em risco. A verdade, neste sentido, não é a segurança do saber, mas o exercício incessante de existir no limiar entre o que se mostra e o que, verdadeiramente, se esconde.

## Capítulo II – A viragem do pensamento: a verdade como *destinação do ser* (Geschick)

### 2.1 – Da viragem (Kehre) ao pensamento do acontecimento: ruptura ou aprofundamento?

A noção de *viragem* (Kehre), com a qual Martin Heidegger caracteriza a reviravolta do seu pensamento após *Ser e Tempo*, é uma das chaves interpretativas mais complexas e controversas em toda a sua obra. Não se trata, como, frequentemente, se diz, de uma cisão entre duas fases separadas do filósofo, mas de uma reorientação interna quanto à questão do ser:

“A *viragem* não é uma mudança de assunto, mas um retorno mais apropriado à mesma questão.”<sup>32</sup>

Assim, ao afirmar que a *viragem* (Kehre) “não é uma mudança de assunto”, Martin Heidegger insiste que a questão fundamental – a do ser – permanece a mesma ao longo de todo o seu percurso filosófico. Deste modo, o que a *viragem* (Kehre) provoca não é um abandono da ontologia, mas, como refere François Fédier, “o reconhecimento de que esta precisa de ser reinscrita numa abertura mais originária do ser<sup>33</sup>”, continuando a mesma questão, embora de um ponto de vista mais inaugural.

Por outro lado, Thomas Sheehan propõe uma leitura significativamente distinta, ao argumentar que a *viragem* (Kehre) não representa uma cisão radical, mas, antes, uma inflexão metodológica: o centro da filosofia heideggeriana já não seria o ser enquanto tal, mas o seu sentido enquanto possibilidade de significado para o *ser-aí* (Dasein)<sup>34</sup>. A este propósito, Sheehan sustenta que o termo “ser” deve ser entendido como o conjunto das condições de inteligibilidade do ente, e que a *viragem* (Kehre) apenas desloca o foco dessa condição<sup>35</sup> – do *ser-aí* (Dasein) para um acontecimento apropriador – sem alterar a estrutura essencial da questão.

Esta divergência entre Fédier e Sheehan ergue uma questão decisiva: será a *viragem* (Kehre) uma reconfiguração da mesma questão ontológica

---

<sup>32</sup> GA 14, p. 75

<sup>33</sup> Fédier, F. Lire Heidegger sans délirer. Paris: Le Temps qu'il fait, 2007, p. 102.

<sup>34</sup> Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield, 2014

<sup>35</sup> Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield, 2014

através de outros *meios*, ou anuncia, pelo contrário, uma deslocação mais radical da própria possibilidade de pensar o ser?

À luz da presente investigação, e sem conseguirmos, de imediato, e provavelmente noutra qualquer momento, resolver a *supra* exposta tensão interpretativa, parece-nos emergir a hipótese de que a *viragem* (Kehre) introduza uma exigência de repensar não apenas o acesso ao ser, mas a própria topologia do pensamento, já que se verifica uma deslocação progressiva da estrutura do *ser-aí* (Dasein).

Em *Ser e Tempo*, como vimos no capítulo anterior, o ser é interrogado a partir da existência humana, sendo o *ser-aí* (Dasein) compreendido como o ente privilegiado pela sua abertura ontológica. É nesta estrutura existencial que se enraíza a concepção de verdade enquanto *desvelamento* (alêtheia), *i.e.*, como desvelamento inscrito no modo de ser do humano no mundo. No entanto, apesar de se afastar da verdade enquanto adequação, esta abertura mantém, ainda, de forma residual, uma marca da metafísica da presença: o *desvelamento* (alêtheia) continua a depender do *ser-aí* (Dasein) enquanto instância do aparecer e a clareira – embora não produzida pelo sujeito – permanece ligada à sua constituição ontológica.

Martin Heidegger reconhece, assim, nos escritos posteriores a *Ser e Tempo*, que o modelo existencial ali desenvolvido não é suficiente para pensar a verdade do ser na sua dimensão mais originária. Em obras como *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, o autor procura deslocar o centro do pensamento: já não se trata de compreender o ser a partir da abertura existencial do *ser-aí* (Dasein), mas de escutar o próprio movimento do ser. A clareira (Lichtung), que em *Ser e Tempo* ainda se ligava, estruturalmente, ao ser-no-mundo do humano, é, a partir deste momento, pensada como o espaço-tempo do desdobramento do ser, não sendo nem produzido, nem fundado pelo Homem. Pelo contrário, o desdobramento acontece no próprio destinar-se do ser enquanto si mesmo.

Refira-se que este reposicionamento conceptual apresentado por Martin Heidegger tem sido amplamente discutido. Miguel de Beistegui sublinha que, através da *viragem* (Kehre), Heidegger abandona definitivamente qualquer vestígio de antropocentrismo: “a *clareira* (Lichtung) já não depende do *ser-aí*

(Dasein); é o jogo do ser, o envio do ser que torna possível qualquer verdade<sup>36</sup>, enquanto, por seu lado, Daniela Vallega-Neu, acentua o carácter não-subjectivo da abertura que agora se pensa: “a viragem implica o reconhecimento de que a abertura não se dá a partir do Homem, mas que o Homem apenas a habita<sup>37</sup>”. O que se entende partilhado, nestes dois autores, é que, de facto, em causa não está um abandono da questão do ser, mas, ao invés disso, uma radicalização da mesma: a verdade deixa de ser concebida como estrutura existencial e passa a ser compreendida como o resultado do próprio acontecer do ser – daquilo que se dá e se retira no seu modo de ser mais originário. A *clareira* (Lichtung), neste contexto, já não é pensada como condição humana do aparecer, mas como o espaço próprio onde o ser é jogado: o lugar de manifestação e ocultamento em que o ser se deixa entrever antes de qualquer apropriação subjectiva.

A *viragem* (Kehre) é, deste modo, marcada, pelo *supra* referido deslocamento: da verdade como estrutura existencial passa a ser concebida a verdade como evento histórico e próprio do ser. Assim, ao procurar descentralizar a abertura anteriormente atribuída ao *ser-aí* (Dasein), este deslocamento manifesta-se de forma particularmente clara no texto “*Carta sobre o Humanismo*”, onde Martin Heidegger afirma que “a essência do Homem reside na *ek-sistência*<sup>38</sup>”, acrescentando, de modo decisivo, que “a *ek-sistência* não é o fundamento do ser, mas o lugar da sua ocorrência<sup>39</sup>”.

Esta passagem revela-se, no nosso entender, crucial à verdade heideggeriana: o Homem deixa de ser aquele que, directa ou indirectamente, confere e fundamenta o sentido do ser, para tornar-se naquele que, quanto este, se mantém exposto e disponível ao seu mais originário acontecer. Por outras palavras: embora a essência do humano resida na *ek-sistência* (Ek-sistenz), esta não tem o estatuto de um princípio fundador, mas apenas o de espaço de puro acolhimento – o lugar onde o ser pode, eventualmente, dar-se.

Repare-se que o ser, neste momento do pensamento heideggeriano, já não é pensado a partir do ente privilegiado que o compreende, mas a partir do

---

<sup>36</sup> Beistegui, M. *The New Heidegger*. Continuum, 2005, p. 108

<sup>37</sup> Vallega-Neu, D., *Heidegger's Contributions to Philosophy*, 2003, p. 88

<sup>38</sup> GA 9, p. 327

<sup>39</sup> GA 9, p. 327

seu próprio acontecer. A relação ontológica já não se estrutura com base num sujeito intérprete, mas no movimento pelo qual o ser se doa, se retira e, nesse jogo, torna possível toda e qualquer abertura. Como refere Jean-Luc Nancy, “a *viragem* (Kehre) é o ponto em que o pensamento se liberta da subjectividade sem cair no vazio: abre-se à alteridade do ser como aquilo que jamais se deixa fundar<sup>40</sup>”.

Neste sentido, Daniela Vallega-Neu enfatiza que a *viragem* (Kehre) implica o reconhecimento de que a abertura já não se constitui a partir do humano, mas que o humano apenas a habita no modo da apropriação. Para Vallega-Neu, trata-se de “acolher a doação do ser antes de qualquer iniciativa interpretativa<sup>41</sup>”, ficando patente que o pensamento já não é o lugar de constituição do sentido, mas o seu vestígio.

Esta perspectiva reforça, pois, a ideia de que a *viragem* (Kehre) não se configura como uma negação da subjectividade, mas como uma reconfiguração do seu papel na estrutura da abertura. O humano deixa de ser o eixo a partir do qual o ser se torna compreensível, passando a figurar como aquele que, por este, é apropriado, afectado, convocado – não para fundar, mas para guardar o acontecimento do ser.

Ora, esta libertação do pensamento em relação à centralidade do sujeito implica, inevitavelmente, uma transformação no próprio acto de pensar. Se antes pensar significava compreender o ser a partir de uma estrutura existencial, agora trata-se de um pensar que se deixa conduzir pelo próprio acontecer do ser. Martin Heidegger, como antes se introduziu, não concebe o pensamento como uma actividade de representação, mas como um gesto de acolhimento: uma escuta daquilo que se mostra, não como objecto dado, mas como envio que excede qualquer antecipação. Como escreve o autor em *Beiträge zur Philosophie*, “pensar é acolher o dom do ser<sup>42</sup>”. O acto de pensar, neste horizonte, já não visa fundamentar ou controlar, mas permanecer atento ao movimento próprio do ser, que se dá sempre de forma contingente, histórica e

---

<sup>40</sup> Nancy, J.C., *The Sense of the World*, Univ. of Minnesota Press, 1997, p. 61

<sup>41</sup> Vallega-Neu, D., *Heidegger's Contributions to Philosophy*, 2003, p. 88

<sup>42</sup> GA 65, p. 253

velada. A verdade não é, portanto, algo que se captura ou retém, mas, em sentido contrário, algo que surge, quando surgir, se surgir.

Neste exacto sentido, o ser deixa de compreender-se como um conteúdo acessível à consciência, e passa a ser entendido como aquilo que, num horizonte do acontecimento do ser, se envia e se retira, independentemente de qualquer fundadora estrutura humana. A *destinação do ser* (Geschick) não é uma determinação teleológica nem uma construção subjectiva, sendo, por outro lado, o próprio modo como o ser se mostra – e se guarda – na clareira que o pensamento apenas habita, sem jamais instituir. A *clareira* (Lichtung), com a *viragem* (Kehre), deixa, assim, de ser o reflexo da abertura do *ser-aí* (Dasein), para passar a constituir-se na sua dimensão mais originária através da qual o ser se joga, deixando, este, vestígios do tudo, quanto a si, sempre por desvendar.

Sendo assim, como se viu, o pensamento já não é aquele que compreende ou interpreta o ser, mas aquele que se expõe, verdadeiramente, àquilo que este, no seu próprio acontecer, pode dar:

*“A Kehre é o início de um pensar que já não pensa a partir do ente, nem do ser-aí (Dasein), mas a partir do próprio ser no seu retraimento.”<sup>43</sup>*

Nestes termos, o acto de pensar passa a significar, agora, voltar-se para o próprio ser enquanto tal: não como presença plena, mas como retraimento, ou seja, como aquilo que se retira enquanto se dá.

A reserva do ser não é um vazio nem uma ausência absoluta, mas o modo como o ser se manifesta sem jamais se esgotar no seu próprio aparecer. O *retraimento* (Entzug) não é negação, mas condição essencial de todo o desvelamento: só há verdade porque, como vimos, há aquilo que, ao mesmo tempo em que se mostra, se retira. Neste sentido, a verdade não é apenas o que se dá, mas também o que se recusa, o que permanece velado, o que resiste à totalização. Como escreve Heidegger, “toda clareira é atravessada por sombras<sup>44</sup>”, e é, precisamente, essa tensão entre luz e sombra que constitui o espaço originário do aparecer.

---

<sup>43</sup> GA 65, p. 183

<sup>44</sup> GA 65, p. 322

A verdade, assim, torna-se inseparável do não-dito, do não-dado, daquilo que, no próprio gesto de doar-se, se oculta. O que se mostra, mostra-se sempre parcialmente, sustentado por um fundo de indizível que não é erro nem falha, mas dimensão própria da antes vista finitude do ser. Neste novo horizonte, o *desvelamento* (*alētheia*), não se apresenta enquanto totalmente transparente, mas como um vestígio efêmero sobre um fundo que permanece em reserva. A clareira, enquanto espaço de manifestação, não é um campo de visibilidade total, mas uma abertura marcada por limiares, por ausências, por silêncios que são constitutivos da própria experiência da verdade:

*“A clareira não é produzida pelo Homem; É o abrir do ser ao seu próprio retirar-se.”<sup>45</sup>*

Neste sentido, a verdade não coincide com a transparência plena, mas acontece enquanto aquilo que, ao mesmo tempo em que se mostra, remete para o que continua por mostrar — aquilo que escapa, que se cala, que permanece na reserva. A clareira é, por isso, o lugar de uma experiência limiar, onde o pensamento é convocado a escutar mais do que a representar, a acolher mais do que a determinar. O limiar, o silêncio e a ausência não são obstáculos à verdade: são, como se disse, o seu modo próprio de ser.

Por fim, cabe ainda destacar que esta inflexão no pensamento de Martin Heidegger não implica, de modo algum, o abandono ou a recusa do humano. O que se verifica é, por outro lado, uma redefinição do lugar ontológico do humano que deixa de ocupar, definitivamente, a posição central como fundamento do desvelamento, permanecendo como aquele por meio do qual o ser pode aparecer. Já não é o sujeito que representa, organiza e domina o ente, mas o ser-no-mundo que habita a clareira e a possibilita. A este propósito refere-se que Martin Heidegger afirma que o Homem é “o pastor do ser<sup>46</sup>” – uma metáfora que sublinha o papel do humano não como criador ou senhor do ser, mas como aquele que guarda, cuida e sustenta o ser no sentido mais originário de acontecer.

Este novo lugar do humano implica uma forma de responsabilidade mais originária: não se trata de projectar um sentido sobre o ser, mas de escutar o seu

---

<sup>45</sup> GA 79, p. 37

<sup>46</sup> GA 9, p. 313

envio, de cuidar do seu retraimento, de deixar-se habitar pelo que se dá e pelo que se retira. Como refere François Fédier, “o pensamento da *viragem* (Kehre) não suprime o Homem, mas recoloca-o num lugar mais modesto e, por isso mesmo, mais essencial – aquele que se torna capaz de deixar-ser<sup>47</sup>”. Esta leitura, ainda que pertinente ao sublinhar a descentralização do humano em relação à tradição moderna, tende, contudo, a conferir uma dimensão apaziguada ao gesto da *viragem* (Kehre), como se o *deixar-ser* (Gelassenheit) não implicasse, também, um confronto contínuo com a resistência do próprio ser ao seu aparecer.

Em sentido contrário, Fred Dallmayr propõe uma leitura crítica e inovadora dessa reconfiguração, interpretando a viragem heideggeriana como abertura a uma ontologia relacional que enfatiza a interdependência entre o ser e o humano<sup>48</sup>. No entendimento de Dallmayr, Martin Heidegger superaria o individualismo da tradição ocidental ao inscrever o humano numa rede mais ampla de pertença e co-originalidade. Porém, esta leitura corre o risco de suavizar a assimetria radical que Heidegger mantém entre o ser e o humano: o *ser-aí* (Dasein) não está em relação simétrica com o ser, mas é apropriado por este, numa estrutura de doação que escapa a qualquer bilateralidade.

Neste cruzamento de interpretações, torna-se claro que a *viragem* (Kehre) exige uma vigilância constante: nem o humano é simplesmente recolocado num lugar desvelado, como sugere Fédier, nem a sua relação com o ser pode ser pensada nos termos tradicionais da reciprocidade mútua, como tende a crer Dallmayr. A questão decisiva, à luz desta investigação, reside, precisamente, em pensar o humano não como ponto de partida, mas como lugar de trânsito – um lugar onde o ser pode, eventualmente, espreitar, sem jamais se fixar.

Nesta fase, cremos possível admitir que a *viragem* (Kehre) não corresponde a uma ruptura com a filosofia anterior de Martin Heidegger, mas, como apontou Jean Grondin, justamente, a um aprofundar em direcção àquilo que a filosofia do autor sempre procurou: uma aproximação cada vez mais íntima e originária quanto ao ser.

---

<sup>47</sup> Fédier, F., Entendre Heidegger, 12-21, 2013, p. 198

<sup>48</sup> Fred Dallmayr, The Other Heidegger, Ithaca: Cornell University Press, 1993

Assim, a *viragem* (Kehre), como *supra* exposto, consiste numa inflexão interna e conseqüente do próprio pensar do ser em Martin Heidegger. Esta fase representa, pois, o momento em que o pensamento deixa de interrogar o ser a partir da estrutura da existência humana, e começa a escutar o ser a partir do seu próprio acontecimento. A verdade, neste novo horizonte, já não é estruturada pela abertura do humano, mas acontece como desvelamento marcado pela finitude, pela contingência e pelo velamento. A *viragem* (Kehre) designa não apenas uma mudança de perspectiva, mas o amadurecimento de uma filosofia que se propôs a pensar o ser quanto à verdade do que apenas este é.

## 2.2 – A crítica ao humanismo e a verdade pós-metafísica

A “*Carta sobre o Humanismo*” constitui um dos momentos centrais da viragem heideggeriana que *supra* se apresentou. Neste texto, escrito como resposta a Jean Beaufret, Martin Heidegger formula uma crítica decisiva ao humanismo ocidental, entendido como culminar da metafísica da subjectividade. O intento do autor não é negar a dignidade do humano, mas, precisamente, desconstruir o modo como o Homem foi concebido pela tradição filosófica: como sujeito, como fundamento, como centro do sentido e medida última da verdade. A *Carta* inscreve-se, assim, no movimento iniciado com a *viragem* (Kehre), no qual o ser já não é pensado a partir do ente humano, sendo, o Homem, pensado a partir da sua pertença ao ser.

Desde a formulação clássica do Homem, como *animal rationale*, até às configurações modernas do sujeito cartesiano e do eu transcendental, o humanismo tendeu a perpetuar uma concepção do humano enquanto *especial* ente, capaz de representar, dominar e fundamentar a verdade. Para Martin Heidegger, esta concepção não é apenas insuficiente, mas ontologicamente equivocada, tendo em conta que ignora a questão fundamental do ser e mantém o pensamento preso ao horizonte da presença e da representação:

“*Toda a determinação da essência do Homem que a conceba sem referência ao ser é uma redução da sua essência.*”<sup>49</sup>

A crítica ao humanismo é, neste ponto, inseparável da crítica à metafísica. Ao referir que tais definições são “reduções”, Martin Heidegger afirma que conceber o ser humano à margem de sua relação constitutiva com o Ser é tomar uma parte pelo todo. É reduzir o humano a uma função biológica, lógica, psicológica ou social, esquecendo aquilo que o torna, propriamente, humano: a sua mais originária abertura ao Ser.

Note-se que esta redução da essência humana está enraizada no próprio movimento da metafísica que, na filosofia moderna, culminou com a centralidade do sujeito perante o ser apenas compreendido como objecto de representação.

---

<sup>49</sup> GA 9, p. 331

Assim, ao deslocar o eixo da verdade para a interioridade da consciência, a modernidade inaugurou uma nova forma de *esquecimento do Ser* (Seinsvergessenheit): o ser das coisas só é considerado enquanto produto representado do sujeito. Martin Heidegger mostra que, mesmo nas suas formas mais existencialistas, o humanismo, seja ele qual for, mantém a centralidade do sujeito como produtor de sentido. O Homem, mesmo quando libertado da substância que o fixava enquanto essência estática e pensado como *devoir*, mantém o mundo como algo que depende da sua intervenção, interpretação ou decisão: o ser, mesmo deste modo, continua subordinado ao Homem. Em causa está, portanto, uma continuidade disfarçada da metafísica da subjectividade, por meio da qual o Homem permanece como instância fundadora e medida última do sentido, impedindo que o Ser se mostre na sua mais própria verdade – como aquilo que se desvela, independentemente, da vontade ou do domínio humano.

Ora, pondo em causa os *vários* humanismos<sup>50</sup> referidos ao longo da *Carta*, Martin Heidegger, refere que:

*“As mais elevadas determinações humanistas da essência do Homem ainda não experimentam a dignidade própria do Homem.”*<sup>51</sup>

O que está em jogo aqui não é a negação da dignidade humana, mas a denúncia de que essas definições permanecem profundamente enraizadas na metafísica, concebendo o Homem como *animal rationale*, sujeito da vontade, ou produtor de sentido. Para Martin Heidegger, tais formulações não alcançam a verdadeira essência do Homem, pois não o pensam a partir da sua originária relação com o Ser. A dignidade própria do humano não reside no seu domínio técnico ou racional sobre o ente, mas no seu poder de escutar, de habitar a clareira onde o Ser se desvela. Só assim, libertando o pensamento da lógica

---

<sup>50</sup> Na “Carta sobre o Humanismo”, Martin Heidegger critica diversas formas de humanismo que, embora distintas entre si, permanecem dentro do horizonte metafísico que define o Homem em função de uma essência determinada e o coloca como centro ou fundamento do ente. São mencionados, explicitamente: *i*) o humanismo cristão, que define o Homem como criatura de Deus; *ii*) o humanismo marxista, que vê o Homem como ser social e histórico a concretizar-se num processo produtivo; *iii*) o humanismo existencialista, que concebe o Homem como liberdade e *devoir*; e *iv*) o humanismo do Iluminismo, fundado na razão como medida do humano.

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002

fundadora da metafísica, pode, a essência do Homem, ser pensada na dimensão da sua mais própria *verdade-verdadeira*.

A este propósito, refira-se que Jean-Luc Nancy observa que “a Carta não recusa o humano, mas tenta pensá-lo a partir da sua disposição ao Ser, e não como medida de todas as coisas<sup>52</sup>”. Esta leitura acentua o gesto de descentralização operado por Martin Heidegger: o humano já não é o ponto de origem da verdade, demonstrando-se como o lugar da hospitalidade desta.

Todavia, autores como Günter Figal advertem que esta reconceptualização da essência humana, ao deslocar o foco da subjectividade para a linguagem do ser, pode esvaziar a eficácia crítica do conceito de humanidade. Figal argumenta que, ao privilegiar a dimensão ontológica da escuta e da abertura, Heidegger corre o risco de negligenciar uma ética concreta da existência humana, reduzindo-a a uma função derivada da ontologia<sup>53</sup>. Por outras palavras: ao reconduzir a dignidade humana à sua disposição ontológica perante o ser, Heidegger pode comprometer as condições práticas da responsabilidade moral, tornando difícil, no seu horizonte, pensar temas como a justiça, o sofrimento do outro ou os imperativos concretos da acção. O humano, concebido, essencialmente, como guardião do ser, arrisca ver-se arredado da sua capacidade de agir no mundo, podendo terminar reduzido a um papel de escuta passiva, o que fragiliza a possibilidade de uma ética sensível à alteridade, à corporeidade e à historicidade da existência.

Ainda assim, refira-se que o pensamento no humano, perante o novo horizonte erguido por Martin Heidegger, revela-se, justamente, como um gesto de descentralização ontológica: o Homem deixa de ocupar o centro metafísico do ente, para tornar-se aquele em quem o centro – o próprio Ser – pode advir. Ao invés de senhor ou fundamento, o humano é reconcebido como o lugar da abertura, aquele que *ek-sistindo* permite que o Ser se manifeste.

Deste modo, cremos que este deslocamento não diminui a dignidade do Homem – como observa Jean-Luc Nancy –, mas, antes, a radicaliza, ao pensá-la para além da lógica da subjectividade representacional e fundadora que

---

<sup>52</sup> Nancy, J.C., *The Experience of Freedom*, 1994, p. 56

<sup>53</sup> Figal, G., *Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade*, Forense Universitária, 2005

marcou a metafísica ocidental. Ao retirar o Homem do centro ontológico e epistemológico do ente, Heidegger não o inferioriza, acabando, efectivamente, por elevar a sua condição: o Homem é aquele que responde ao apelo do Ser, que escuta antes de fundar, que habita antes de representar.

É certo que, como alerta Günter Figal, esta reconceptualização pode parecer afastar-se das exigências concretas de uma ética da acção e da responsabilidade. Contudo, o gesto heideggeriano não pretende substituir a ética por uma ontologia abstracta. Martin Heidegger, procura, ao invés, deslocar o lugar a partir do qual qualquer ética se torna possível: não há responsabilidade que não parta de uma escuta, de uma abertura ao que excede o domínio do sujeito. A dignidade, neste sentido, não é compreendida como autonomia autossuficiente, mas como responsabilidade originária – disposição à abertura, cuidado com aquilo que se mostra e se oculta.

Pensar o humano a partir desta escuta do ser é libertá-lo, justamente, do peso metafísico de ser enquanto princípio de tudo para reconhecê-lo como o guardião do mistério através do qual a existência se inaugura. O humano é o pastor do ser – e não o seu senhor. É nesta fidelidade ao retraimento, e não na imposição de um sentido, que cremos enraizar-se a existência heideggeriana.

Nestes termos, o referido deslocamento do humano enquanto fundamento último do sentido exige, portanto, uma transformação profunda quanto ao modo como o pensamento compreende o estatuto ontológico do Homem. O que está, verdadeiramente, em causa não é tão só uma deslocação funcional, mas a superação de todo um modelo metafísico que concebe o Homem como princípio originário do sentido. Neste ponto, a crítica de Heidegger ganha contornos mais radicais: o sujeito, como se viu, deixa de ser o fundamento da verdade para tornar-se o lugar onde a verdade pode ocorrer. Para Miguel de Beistegui, a viragem promovida por Martin Heidegger exige pensar “uma verdade sem sujeito<sup>54</sup>”, apontando para uma ontologia pós-fundadora em que a verdade emerge como jogo e doação. No entanto, autores como Taylor Carman questionam, efectivamente, se esta reconfiguração do sujeito não permanece

---

<sup>54</sup> Beistegui, M. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press, 2003

presa a uma certa estrutura fenomenológica, herdada da analítica existencial – nomeadamente, pela centralidade da abertura e da compreensão – o que comprometeria, em certa medida, a radicalidade da *viragem* (Kehre).

Na presente dissertação tendemos a entender que o desvelamento do Ser se dá para além de qualquer instância que o produza ou o garanta, *i.e.*, como um acontecimento originário que antecede e excede qualquer estrutura constituinte ou sujeito fundador. O ser não advém da actividade de um ente privilegiado, mas dá-se no modo de uma *destinação do ser* (Geschick) que se retira no próprio gesto de se manifestar. Assim, e como observou Miguel de Beistegui, o humano é reposicionado não como origem do sentido, mas como o lugar de recepção desse sentido: o ponto em que a verdade, ao invés de ser produzida, acontece.

Este descentramento do humano abre, então, caminho para uma nova concepção da linguagem. Já não se trata de uma faculdade expressiva do sujeito, mas da própria morada do Ser, onde o desvelamento se dá e onde o humano habita enquanto *ek-sistência* (Ek-sistenz) *pensante*. É, precisamente, neste horizonte que se pode começar a antever a relação entre linguagem e verdade em Heidegger: o lugar onde o Ser se deixa dizer e não como um sistema de signos subordinado à representação.

A linguagem desempenha, neste contexto, um papel ontológico decisivo, deixando de ser, como se disse, um mero instrumento de expressão ou comunicação, mas o lugar originário da manifestação do ser. Heidegger formula que:

*“A linguagem é a morada do ser. Na sua morada habita o Homem.”*<sup>55</sup>

Quer isto dizer que habitar a linguagem não significa apenas concretizar um conjunto de signos pré-concebidos, mas participar, verdadeiramente, na constituição de um espaço puramente ontológico onde o Ser se vai dizendo. Deste modo, o Homem já não é aquele que *fala* a linguagem, mas aquele que é *falado* por ela: a linguagem mostra o Ser que por meio dela se oferece.

---

<sup>55</sup> GA 9, p. 313

Importa sublinhar que esta concepção da linguagem não implica um nominalismo metafísico. Martin Heidegger não afirma que a linguagem cria a realidade, mas, antes, que é por meio desta que o Ser pode manifestar-se. A linguagem não fabrica o mundo nem tampouco o constrói a partir de categorias humanas: é o espaço onde o Ser se dá. Como refere o próprio filósofo:

*“A linguagem é o traço da destinação do ser, não porque a exprima, mas porque a guarda.”*<sup>56</sup>

Ora, é, justamente, neste gesto de guardar, e não de produzir ou fundar, que se inscreve o deslocamento decisivo operado por Martin Heidegger em relação à tradição metafísica.

Neste âmbito, importa mencionar Otto Pöggeler que entende este deslocamento como o momento em que Martin Heidegger abandona definitivamente a primazia do sujeito: “a linguagem mostra-se agora como o acontecer próprio da verdade, e o Homem apenas como aquele que guarda esse acontecer<sup>57</sup>”. Para Pöggeler, trata-se de um ponto de viragem em que o pensamento heideggeriano se afasta da analítica existencial de *Ser e Tempo* para afirmar uma ontologia da linguagem enquanto espaço do desvelamento.

No entanto, esta interpretação, é colocada em causa por Reiner Schürmann, que identifica nesse mesmo gesto uma ambiguidade fundamental: se, por um lado, Martin Heidegger abandona a procura por um fundamento metafísico último – abrindo caminho a uma “*anarqueologia*” do sentido, onde não há princípio originário fixo –, por outro, a linguagem heideggeriana demonstra preservar traços de fundacionalismo ontológico, especialmente, na ênfase dada à clareira e à apropriação como estruturas determinantes<sup>58</sup>. Schürmann, assim, adverte para o facto de que o pensamento da linguagem em Martin Heidegger possa oscilar entre um abandono radical da origem e a reinscrição de uma nova fonte de sentido.

A este propósito, John D. Caputo radicaliza este debate ao defender que aquilo que está em jogo não é apenas a substituição do sujeito por uma outra

---

<sup>56</sup> GA 12, p. 30

<sup>57</sup> Pöggeler, O., *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Humanity books, 1989, p. 181

<sup>58</sup> Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987

figura fundadora, mas o completo esvaziar do lugar do sujeito como instância do aparecer. Segundo Caputo, Heidegger “desocupa o lugar do sujeito para que a verdade aconteça enquanto dom<sup>59</sup>”: um dom que não é garantido, previsto ou controlado, mas que apenas pode ser acolhido por meio da abertura e da escuta.

À luz desta investigação, entendemos que os três autores convergem num ponto estritamente essencial: o abandono do sujeito como origem do sentido, apesar de divergirem quanto ao alcance e às implicações dessa renúncia. Para Pöggeler, a linguagem substitui o sujeito como novo horizonte do aparecer; para Schürmann, há ainda uma tensão entre dispersão e eventual novo fundamento; para Caputo, só a completa descentralização abre espaço para uma experiência genuína do dom da verdade.

Neste sentido, inevitável é que a linguagem deixa de ser um instrumento subordinado à consciência e torna-se o espaço em que a verdade pode acontecer – não como produto da vontade ou da razão, mas como doação silenciosa. A verdade, aqui, não se constrói nem se conquista: advém, se advier, como um revérbero que atravessa a clareira e se retira, antes que possa, de forma alguma, fixar-se.

Creemos possível, desde já, afirmar que a crítica de Martin Heidegger ao humanismo revela-se uma crítica estrutural à própria metafísica da subjectividade, que, desde as origens gregas até ao pensamento moderno, instituiu o Homem como centro organizador do sentido do ente e medida última da verdade. Ao desconstruir esta antiga centralidade vigente, Heidegger não nega a dignidade do humano, mas propõe a descentralização ontológica deste: o Homem é reposicionado como aquele que *ek-siste* no espaço de abertura do Ser, não como produtor de sentido, mas como seu guardião. É, exactamente, neste contexto que a linguagem deixa de ser um mero instrumento e passa a ser morada do Ser – o lugar onde o desvelamento se dá. Assim, ao deslocar o centro do sujeito para o âmago do acontecer do Ser, verifica-se uma manifesta transformação profunda no modo de compreender a verdade. Já não se trata de uma adequação entre pensamento e realidade, nem de uma representação do

---

<sup>59</sup> Caputo, J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986, p. 140

mundo por meio de um sujeito soberano, mas de um acontecimento originário em que o Ser se manifesta e se oculta enquanto aquilo que é. Deste modo, Martin Heidegger abre caminho para um conceito de verdade além-metafísica, cujo pleno desdobramento será abordado adiante.

### 2.3 – O Homem entre destinação e apropriação: ek-sistência (Ek-sistenz), linguagem e o limiar do acontecimento de apropriação (Ereignis)

No subcapítulo anterior, vimos que a crítica de Martin Heidegger ao humanismo, tal como formulada na *Carta*, conduz a uma reconfiguração profunda da posição do Homem no pensamento filosófico:

“O Homem não é o senhor do ente. O Homem é o pastor do Ser.”<sup>60</sup>

Refira-se que, esta passagem, sintetiza a descentralização do sujeito, pensado, agora, como aquele que guarda e escuta o desvelamento, ao invés de o produzir ou representar. Porém, esta reformulação não se esgota na *Carta sobre o Humanismo*, abrindo caminho para um pensamento crescente, desenvolvido, pelo autor, sobretudo nos *Beiträge zur Philosophie*.

Ora, se a *Carta* representa o ponto em que Martin Heidegger rompe com a concepção metafísica do Homem enquanto sujeito soberano, é, desta vez, nos *Beiträge* que se delinea uma nova imagem do humano:

“O Homem é o pastor da verdade do ser.”<sup>61</sup>

Esta passagem de Martin Heidegger exprime, de forma condensada, a transformação ontológica da essência do humano tal como delineada nos *Beiträge zur Philosophie*: o Homem já não é, efectivamente, concebido como sujeito racional, nem como estrutura transcendental que fundamenta ou organiza a experiência. Ao invés disso, surge, o Homem, como verdadeiro limiar do jogo do ser, traço do seu próprio acontecer, marcado pela finitude e pela abertura que o torna disponível ao desvelamento.

A este propósito, Bret W. Davis, numa leitura recente dos *Beiträge*, observa que o conceito de *limiar* (Schwelle) remete a uma topologia existencial marcada pela oscilação: o Homem não é o centro nem a ausência, mas o “ponto frágil onde o ser se torna possível e, simultaneamente, impossível<sup>62</sup>”. Esta interpretação sublinha o duplo estatuto da *ek-sistência* (Ek-sistenz), que corresponde ao espaço de aparecimento, mas, igualmente, ao seu próprio limite.

---

<sup>60</sup> GA 9, p. 313

<sup>61</sup> GA 65, p. 257

<sup>62</sup> Davis, B. W., *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, 2007

No entanto, Davis questiona até que ponto essa linguagem topológica mantém, ainda, uma certa estrutura de “lugar privilegiado”. Esta inquietação suscitada por Davis, sobre a persistência de uma possível centralidade em relação à vulnerabilidade do ente humano, levanta um problema interpretativo relevante: até que ponto Martin Heidegger consegue, de facto, ultrapassar o paradigma metafísico sem reinscrever o humano como lugar privilegiado do acontecimento do ser?

A figura do *limiar* (Schwelle) não substitui, simplesmente, a do “fundamento”, mas continua a marcar o Homem como ponto singular da relação com o ser. A *ek-sistência* (Ek-sistenz) é, pois, simultaneamente, exposição e limite, abertura e precariedade. Porém, essa ambiguidade não apaga o facto de que o ser, em Heidegger, continua a requerer o humano para o seu próprio aparecer.

Autores como Daniela Vallega-Neu e Richard Polt sublinham, justamente, este ponto: o humano não é retirado de cena, mas reinscrito como “*co-respondente*” do ser, não no sentido de quem responde a uma interrogação, mas de quem é, desde sempre, implicado numa relação que, verdadeiramente, o constitui. A linguagem da *proximidade*, do *acontecer* e do *trânsito* substitui a anterior linguagem da centralidade. O Homem é essencial, não por ser princípio, mas por ser o lugar – frágil, exposto, incompleto — onde algo como o sentido pode, ainda, acontecer.

Assim, e abandonando o centro da racionalidade em detrimento de uma abertura vulnerável à manifestação do ser, o Homem passa a ser concebido como elemento co-pertencente num movimento que o excede, mas que necessita de si para se concretizar.

Refira-se, a este propósito, que Reiner Schürmann admite tratar-se de pensar o humano não como instância fundadora, mas como “ponto de passagem do advento do ser<sup>63</sup>”, ou seja, efectivo lugar de transição ao invés de lugar de origem. Por outro lado, Miguel de Beistegui, menciona que o Homem “só pode

---

<sup>63</sup> Schürmann, R., Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, Indiana University Press, 1987

ser compreendido a partir do acontecer do ser que o atravessa<sup>64</sup>, deixando de ocupar o lugar de mediador privilegiado para tornar-se “função do próprio desvelamento<sup>65</sup>”.

Em ambos os entendimentos, compreende-se que a essência do Homem, tal como se delineia nos *Beiträge*, deixa de residir na capacidade de conhecer, representar ou fundar, passando a estar na disponibilidade ontológica para acolher o ser: aquele que não se constrói nem se impõe, mas que apenas se dá e cuja verdade só pode acontecer no espaço finito do modo próprio do humano. O humano enquanto aquele que, na sua abertura, é convocado a guardar o desvelamento do ser por meio de uma *ek-sistência* (Ek-sistenz) que se define como o lugar onde este acontece, sem garantia, e onde, a verdade, conseqüentemente, se revela como dom.

No vocabulário da *viragem* (Kehre), e tendo em conta que o Homem é, agora, pensado a partir da sua pertença originária junto do acontecer do ser, aquilo que a palavra *ek-sistência* (Ek-sistenz) quer dizer é aprofundado. O uso deste termo, quanto ao período de *Ser e Tempo*, compreendido como estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein) que projecta possibilidades no horizonte do ser, é deslocado para uma dimensão ontologicamente mais concretizada: a *ek-sistência* (Ek-sistenz) deixa de designar apenas a abertura projectiva do *ser-aí* (Dasein), passando a designar a radical exposição ao desvelamento do ser enquanto tal: uma disposição ontológica que antecede qualquer intencionalidade ou estrutura fundadora.

Neste âmbito, e apontando, justamente, a um *entre* (Zwischen) decisivo que torna o Homem nem origem nem fim, mas, por outro lado, lugar de passagem do próprio acontecer, Martin Heidegger, nos *Beiträge*, refere que:

“O Homem é o que ele é na medida em que o ser o apropria para si — (o Homem) é o limiar da clareira, o entre (Zwischen) em que o ser pode dar-se.”<sup>66</sup>

Note-se que o *supra* referido *entre* (Zwischen) não designa uma posição intermédia, e estática, entre dois polos, no qual, de um lado, estaria o Homem,

---

<sup>64</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003

<sup>65</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003

<sup>66</sup> GA 65, p. 241

e, no outro, o ser. O que Martin Heidegger propõe com este *entre* (Zwischen) é uma estrutura de co-pertença dinâmica, onde Homem e ser se implicam, mutuamente, num jogo de aproximação e retraimento. Neste sentido, Jean-Luc Nancy interpreta este *entre* (Zwischen) como aquilo que desfaz a separação sujeito-objecto, referindo que “o pensamento heideggeriano se desloca para uma topologia do entre, por meio da qual o ser deixa de acontecer em *algo* para estar “entre” *algo*<sup>67</sup>”.

Quer isto dizer que o *entre* (Zwischen) heideggeriano não consiste, pois, num espaço vazio entre dois polos, mas, efectivamente, é o espaço em que o próprio acontecer do ser apenas sucede. Um acontecer que se dá no e através do Homem, sem que este o possa determinar ou conter. Assim, em lugar das antigas concepções da substância ou da representação, Martin Heidegger coloca um acontecimento que requer uma abertura para se manifestar: o Homem não detém o Ser, mas participa no seu jogo, enquanto lugar em que aquele se diz, se retrai e se oferece. Deste modo, o mencionado *entre* (Zwischen) mostra-se como figura ontológica de um pensamento que abdica da centralidade e da rigidez conceptual para pensar a mobilidade própria de um Ser que não se fixa, mas que, em si próprio, por si mesmo, se destina.

Ora, esta figura ontológica que é o *entre* (Zwischen) *supra* referido, não representa, como vimos, uma zona neutra entre dois polos, mas, verdadeiramente, o espaço dinâmico em que o ser *ek-siste*: espaço de manifestação e retraimento, em que o humano é convocado não a fundar, mas a sustentar a abertura. Tal reposicionamento do Homem implica, inevitavelmente, em Martin Heidegger, uma transformação do próprio conceito de verdade: já não se trata de uma correspondência entre sujeito e objecto, mas de um desvelamento que acontece na clareira do ser, *i.e.*, no *limiar* (Schwelle) em que o ser se doa e se retrai.

Todavia, este *redesenho* ontológico levanta uma tensão interpretativa significativa: se é certo que Martin Heidegger rejeita a centralidade metafísica do sujeito como produtor de sentido, permanece, então, a questão de saber se o *entre* (Zwischen) – enquanto figura do desvelamento – não reinscreve,

---

<sup>67</sup> Nancy, J.C., *The Sense of the World*, Univ. of Minnesota Press, 1997

efectivamente, de forma mais subtil, o humano como condição privilegiada para a ocorrência da verdade. O que se apresenta como superação da metafísica pode, visto desta forma, abrigar uma nova forma de centralidade, agora não fundada na razão ou na vontade, mas na vulnerabilidade e na escuta, o que Schürmann designa como a “reversibilidade da fundação<sup>68</sup>” sob o véu do acolhimento.

Isto porque, enquanto o “entre” heideggeriano se afasta do paradigma representacional, mantém, pois, uma estrutura topológica em que o humano continua a figurar como o lugar necessário para o acontecer do ser. A *ek-sistência* (Ek-sistenz), ainda que singularizada e descentralizada, persiste como ponto de inflexão do sentido, revelando que a própria tentativa de escapar à metafísica pode, paradoxalmente, reintroduzir o seu gesto mais fundamental: o de instituir um efectivo lugar de aparecimento privilegiado do ser.

Esta tensão em torno do estatuto do humano enquanto *entre* (Zwischen) – simultaneamente deslocado do centro e ainda assim necessário ao acontecer do ser — encontra uma resolução parcial quando considerada a mudança operada por Martin Heidegger no conceito de verdade. Com a transição do pensamento do *ser-aí* (Dasein) para o pensamento do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), oportunamente abordado, o foco já não recai sobre a estrutura existencial da abertura, mas sobre o próprio acontecimento da apropriação: o modo como o ser, historicamente, se destina e se recolhe. É neste novo horizonte que a verdade deixa de ser concebida, definitivamente, como estrutura do *ser-aí* (Dasein), passando a ser pensada como o jogo próprio, e único do ser, que apropria o humano tão só enquanto lugar — e não o sujeito — da sua própria manifestação.

Se em *Ser e Tempo* a verdade era pensada como estrutura existencial de *desvelamento* (alêtheia), enquanto condição do *ser-aí* (Dasein), agora, passa a ser compreendida como o movimento<sup>69</sup> através do qual o Ser se apropria do

---

<sup>68</sup> Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987

<sup>69</sup> Este movimento em que o Ser se apropria do humano para que a verdade possa acontecer corresponde ao conceito de *Ereignis*, desenvolvido por Martin Heidegger sobretudo nos *Beiträge zur Philosophie* e em obras posteriores. Trata-se de um conceito central na viragem do pensamento heideggeriano, o qual será abordado com maior detalhe no próximo capítulo.

humano para que a verdade possa acontecer por meio de uma clareira que deixa de ser concebida tão só como abertura projectiva do *ser-aí* (Dasein), para conceber-se, por outro lado, enquanto exacto campo em que o Ser se inscreve de forma sempre contingente, histórica e não assegurada.

Neste âmbito, Miguel de Beistegui, refere que “a transição do *ser-aí* (Dasein) ao Ereignis exige uma reconceptualização do humano não como abertura, mas como função topológica da clareira<sup>70</sup>”. É, justamente, daqui que este reformulado conceito de verdade surge: já não enquanto adequação, já não enquanto estrutura projectiva do *ser-aí* (Dasein), mas, agora sim, enquanto desvelamento pela destinação do ser.

Refira-se que este desvelamento, concretizado pela destinação do ser, não ocorre de forma contínua ou universal, mas manifesta-se segundo uma lógica própria, marcada por ritmos, pausas, silêncios e reconfigurações. Como menciona Reiner Schürmann, “a história do ser não se desenrola linearmente, mas em sobressaltos, em épocas descontínuas em que o ser se retira e se deixa entrever de modos diversos<sup>71</sup>”. A verdade, neste sentido, como antes se introduzia, não é um processo acumulativo de revelação progressiva, mas um acontecimento histórico, profundamente situado, que exige ser pensado como destinação do ser (*Geschick*) e não como sucessão cronológica de factos.

Assim, a clareira, agora entendida enquanto campo em que o ser se inscreve, não é idêntica em cada época, pois a forma como o ser se dá varia consoante os modos ontológicos que estruturam cada estação temporal do pensamento. Desta maneira, a verdade não é tão só desvelamento, mas desvelamento situado: a sua manifestação exige não apenas uma abertura, mas uma configuração histórica dessa mesma abertura.

Neste contexto, o humano é o ponto de passagem onde esses modos podem ser, efectivamente, acolhidos. É, o Homem, o lugar histórico da destinação, e essa historicidade é constitutiva da sua essência: ser-no-mundo

---

<sup>70</sup> Beistegui, M. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 178

<sup>71</sup> Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987, p. 30

significa, antes de tudo, ser-no-tempo do ser, ou seja, ser aquele que, ao *ek-sistir*, sustém o próprio acontecer da verdade.

*“O Homem só é ek-sistente na medida em que é historicamente apropriado – é esse acontecimento e não algo a que o acontecimento se acrescenta.”*<sup>72</sup>

Ora, se o ser se destina, historicamente, por envios não continuados, e se o humano é o lugar onde essa destinação pode ser acolhida, urge a seguinte questão: de que modo o ser traça o seu caminho até o Homem?

A resposta de Martin Heidegger, maturada ao longo da viragem e aprofundada em textos como *Unterwegs zur Sprache* e os *Beiträge zur Philosophie*, aponta para a linguagem. Porém, como se enunciou antes, não se trata da linguagem como sistema de signos, nem como expressão subjectiva. Em causa está a linguagem como acontecimento do próprio ser: é através dela que o Ser se envia, se retira e, ao mesmo tempo, se mostra.

*“A linguagem não é expressão do Homem. Ela é o acontecimento do próprio ser. Ela é o retraimento que diz.”*<sup>73</sup>

Assim, e sendo a linguagem já não apenas a “morada do ser”, como exposto, antes, na “*Carta sobre o Humanismo*”, esta afirma-se como o modo pelo qual o ser se deixa dizer sem se esgotar naquilo que é dito. O dizer do ser em lugar de se impor, retrai-se, e, nesse retraimento, precisamente, diz-se.

A este propósito, enquanto John Caputo, como antes mencionado, interpreta este retraimento como dom e abertura para o indizível, Giorgio Agamben, pelo contrário, sugere que a linguagem em Martin Heidegger se apresenta de forma ambígua: esta é ao mesmo tempo espaço da verdade, mas também operador de exclusão, considerando que aquilo que permite dizer é, simultaneamente, aquilo que decide e limita o indizível<sup>74</sup>. Por outras palavras: a linguagem, ao abrir um campo de sentido, institui, igualmente, zonas de impossibilidade, operando uma partilha entre o dizível e o indizível que não é meramente ontológica, mas estruturante. O indizível, deste modo, não é tão só

---

<sup>72</sup> GA 65, p. 256

<sup>73</sup> GA 12, p. 132

<sup>74</sup> Agamben, Giorgio. *A Linguagem e a Morte: Um Seminário sobre o Lugar da Negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

aquilo que escapa, mas aquilo que é produzido pela própria lógica do dizer em si.

Desta tensão, entre acolhimento e recusa, é revelado que a linguagem, mesmo enquanto morada do ser, pode tanto ocultar como revelar, já que o seu próprio funcionamento implica uma selecção originária: ao instaurar um mundo de significados, simultaneamente exclui outros possíveis modos de aparecimento. Neste contexto, o dizer não é um acesso transparente ou pleno ao ser, mas um gesto que delimita, ordena e, nesse processo, deixa, necessariamente, algo de fora – algo que se cala, que se vela no próprio acto de desvelar. Para Agamben, o silêncio que marca a linguagem não é, pois, ausência, mas efeito interno da sua própria estrutura – aquilo que a linguagem, ao falar, necessariamente, exclui. É neste gesto que a linguagem se mostra não apenas como morada do ser, mas também como limiar da sua própria recusa.

Esta ambiguidade apontada por Agamben, em resultado de uma linguagem que, simultaneamente, permite o dizer enquanto delimita o indizível – revela um dos traços mais complexos do pensamento de Martin Heidegger. Distante de ser um meio neutro ou um veículo plenamente visível da verdade, a linguagem exerce-se, ela própria, em si mesma, como um autêntico campo de tensões: lugar em que o ser se doa, mas, de igual forma, lugar em que o ser se vela.

Note-se que esta dupla operação demonstra que a linguagem, mesmo enquanto morada do ser, é, também, efectivamente, o limiar da sua eventual recusa: lugar onde o dizer se cruza com o silêncio, e onde o sentido se inaugura ao mesmo tempo em que se oculta.

Ora, é precisamente no seio desta ambivalência que se revela toda a potência ontológica da linguagem heideggeriana que assume, no nosso entender, tendo em conta o seu carácter verdadeiramente permissor, o trilho da *destinação do ser* (Geschick): a pista deixada pelo ser ao longo da sua história, marcada por silenciosas epifanias e longos esquecimentos.

Assim, o caminho que o ser traça até o Homem não é directo, nem contínuo. Não se dá como uma transmissão linear de sentido, nem como uma presença plenamente acessível. Acontece no e pelo dizer: um dizer que é

sempre frágil, sempre ameaçado pelo esquecimento e pela eventual banalização técnica da linguagem. No entanto, é justamente nessa fragilidade que reside a sua maior força, como refere Jean-Luc Nancy “a linguagem é frágil porque não possui fundo, porque não repousa em nada – é essa mesma ausência de fundamento que lhe dá a potência de abertura para o sentido<sup>75</sup>”.

O dizer, frágil por *desfundamentado* (Abgrund), mas fortificado, precisamente, por essa fragilidade, é sempre capaz de abrir clareiras, de criar espaços onde algo pode emergir. Isto porque a cada dizer autêntico, entendido aqui não como um mero enunciado, mas como um acontecimento da linguagem, é alcançado o poder de, proveniente dessa falta de fundamento, inaugurar novos regimes do sensível e do pensável, revelando, dessa forma, sempre, o mundo de uma maneira inédita, *i.e.*, revelando uma *verdade-verdadeira*.

Neste gesto inaugural reside o vínculo entre linguagem e verdade enquanto acontecimento que permite que algo se mostre tal como é, mesmo que apenas parcialmente, à luz tênue de uma imprevisível clareira historicamente enviada e sempre ameaçada pelo seu próprio velamento.

Quer isto assim dizer que a linguagem afirma-se, em simultâneo, como lugar de escuta e espaço de risco, uma vez que através de si é jogado o destino da verdade e, em si, é decidido se o ser poderá, ou não, continuar a dizer-se. Por outro lado, o Homem, neste percurso, não é, como se procurou demonstrar, o senhor da linguagem, mas aquele que, na sua própria abertura e vulnerabilidade, pode tornar-se o guardião do acontecimento que apenas à ordem daquela sucede.

Desta maneira, e sendo o humano vulnerável ao jogo do ser, já que não consegue, de forma originária, dominá-lo, o seu potencial encargo mostra-se não como tarefa de produzir a verdade, mas, verdadeiramente, de habitar a possibilidade da doação pela qual, esta, o alcança através da linguagem. Richard Polt, a este propósito, refere que “o humano não é sujeito da verdade, mas sujeito à verdade – é o que está exposto à clareira que pode ou não acontecer<sup>76</sup>”.

---

<sup>75</sup> Nancy, J.C., *The Sense of the World*, Univ. of Minnesota Press, 1997, p. 67

<sup>76</sup> Polt, R., *The Emergency of Being*, Cornell University Press, 2013, p. 103

Em sentido diverso, Günter Figal adverte que, na tentativa de deslocar o humano do centro, Martin Heidegger pode acabar por reduzir a *ek-sistência* (Ek-sistenz) a uma passividade excessiva, sem margem para um diálogo efectivo com o ser. Nestes termos, se a abertura ao ser for entendida apenas como exposição silenciosa, corre-se o risco de anular a tensão criadora do *logos* – tensão essa que constitui o núcleo do geral dizer humano enquanto gesto puramente interpretativo.

Ainda assim, à luz da presente investigação, nesta fase, parece-nos que o que, em Heidegger, está verdadeiramente em causa não é uma mera passividade do Homem, mas, pelo contrário, a sua responsabilidade mais originária: aquela que consiste em escutar o que, essencialmente, resiste ao domínio e se oferece, apenas, no modo de reiterado velamento. O humano, neste horizonte, não é despojado da sua dignidade nem da sua capacidade de resposta, mas convocado a acolher o que se manifesta tão só na sua sempre vista não-apreensão: a verdade como aquilo que nunca se vê ao invés da verdade como aquilo que sempre já se viu.

Deste modo, e sendo agora possível admitir que a verdade, dado o seu carácter imprevisível e o seu aparecer continuamente ameaçado pelo velamento, se manifesta como um autêntico *risco*, impõe-se, em diante, aprofundar uma questão fundamental: de que forma pode, este movimento, que simultaneamente dá e retira o ser, acontecer enquanto tal?

## Capítulo III – O acontecimento de apropriação (Ereignis) como nova topologia<sup>77</sup> da verdade

### 3.1 – O acontecimento de apropriação (Ereignis) enquanto transformação do regime ontológico da verdade

Ao longo da *viragem* (Kehre), vimos delinear-se um deslocamento progressivo na compreensão da verdade: da sua definição como *desvelamento* (alētheia) em *Ser e Tempo*, enquanto estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein), até à sua inscrição na *destinação do ser* (Geschick) como modo de envio deste.

Na primeira fase do seu pensamento, Martin Heidegger identifica a verdade com o fenómeno do *desvelamento* (alētheia) compreendido como possibilidade constitutiva do *ser-aí* (Dasein): é através do ser-no-mundo que os entes se desvelam e se tornam, assim, acessíveis. A verdade, neste horizonte, demonstra uma relação estreita com a subjectividade finita, embora já pensada para além do paradigma representacional.

Todavia, a partir da *viragem* (Kehre), esta concepção é, progressivamente, superada. A verdade deixa, como vimos, de ser pensada enquanto estrutura do *ser-aí* (Dasein), para ser reinscrita na própria história do ser: passa, assim, a verdade, a ser entendida como *destinação do ser* (Geschick), um modo como o ser se dá ou se retira em determinadas épocas, estruturando, historicamente, o campo do pensável e do visível.

A verdade, ainda que com todas as tensões interpretativas vistas ao longo dos capítulos anteriores – desde a crítica à persistência de uma centralidade humana sob a forma de vulnerabilidade (Schürmann, Davis), até à ambiguidade do papel da linguagem como simultâneo dom e acto excludente (Agamben) –, torna-se, assim, um acontecimento histórico do ser, sempre *i)* situado, segundo modos específicos de desvelamento que variam consoante o envio do ser em cada época, *ii)* contingente considerando que nada assegura o seu inesperado

---

<sup>77</sup> Ao longo da presente dissertação usar-se-á o termo “topologia” não devendo, este, ser entendido em sentido técnico ou matemático. Deve, antes, ser entendido no sentido etimológico da palavra: *topo-logos*, o estudo do lugar. Falar de uma topologia da verdade é, assim, procurar pensar o “onde” da verdade, ou seja, o modo como o ser e a verdade se localizam, se dizem, e se deixam, por fim, acontecer.

surgir e *iii*) marcado por um retraimento que, ao mesmo tempo que possibilita o desvelamento, impede a totalidade deste.

Chegados a este ponto, torna-se inevitável, e muito prazeroso, abordar a noção de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), que corresponde a um conceito central no pensamento tardio de Martin Heidegger, sendo o ponto alto da sua meditação sobre a verdade.

Se até aqui se delineou uma deslocação da verdade enquanto estrutura do *ser-aí* (Dasein) em detrimento da sua configuração histórico-epocal através da *destinação do ser* (Geschick), o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) surge como definição do acontecimento originário que torna possível tanto o envio do ser, quanto a abertura do humano: o tal acontecer inaugural de co-pertença, no qual ser e Homem se apropriam mutuamente, possibilitando a própria clareira por meio da qual nasce aquilo que a presente dissertação almeja: *a verdade-verdadeira*.

O conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), que emerge com força nos escritos da década de 1930 – sobretudo nos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* –, marca um ponto decisivo no pensamento de Martin Heidegger. Longe de ser um mero neologismo, *acontecimento de apropriação* (Ereignis) designa a radical tentativa de pensar a verdade para além da sua redução à presença, à estrutura e à representação. Por meio deste conceito, Heidegger realiza a transição de uma ontologia da *clareira* (Lichtung), ainda articulada à abertura do *ser-aí* (Dasein), para uma topologia do acontecer, em que o ser se dá como destinação fruto de uma doação que, simultaneamente, se retira. Mais do que um evento cronológico ou um simples fenómeno, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) nomeia o originário movimento ontológico pelo qual o ser se dá ao Homem, e o Homem, por sua vez, se torna apto a acolher esse dom. A este propósito, Martin Heidegger, refere que:

*“O Ereignis é aquilo que apropria o Homem à pertença do ser, e o ser à essência do Homem.”*<sup>78</sup>

Trata-se, assim, do acontecimento que funda a co-pertença entre ser e humano, anterior a qualquer relação de conhecimento, vontade ou

---

<sup>78</sup> GA 14, p. 40

representação que pudesse pressupor uma eventual separação entre sujeito e objecto, ou, ainda, uma instância soberana capaz de fundar qualquer sentido. No *acontecimento de apropriação* (Ereignis), ser e Homem não se relacionam como termos previamente *dados*, mas pertencem-se, mutuamente, a partir de um acontecimento originário que os constitui em simultâneo. É nesta apropriação recíproca que se abre, pela primeira vez, a possibilidade de uma nova compreensão da verdade: não como correspondência ou desvelamento projectivo, mas, efectivamente, como clareira que irrompe no interior desse próprio pertencer.

“O Ereignis nomeia o acontecer originário da verdade como clareira. Não é uma estrutura, mas o jogo do seu próprio aparecer e retraimento.”<sup>79</sup>

O *acontecimento de apropriação* (Ereignis), ao contrário de uma interpretação existencialista que possa compreender o conceito como continuidade e intensificação da escuta do *ser-aí* (Dasein)<sup>80</sup>, foi, particularmente, desenvolvido, como jogo originário do desvelamento, por Miguel de Beistegui, que vê neste conceito a tentativa de pensar um novo regime da verdade, já não fundado na presença, na subjectividade ou na estrutura, mas num acontecimento topológico através do qual se decide a própria possibilidade de abertura. Como refere o autor, “o Ereignis designa o jogo em que ser e Homem se pertencem mutuamente, e no qual se decide, de cada vez, o destino da verdade<sup>81</sup>”.

Assim, deve, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis), ser compreendido não como uma continuidade intensificada da estrutura existencial do *ser-aí* (Dasein), mas como um claro afastamento do horizonte da analítica existencial. Ao contrário de interpretações existencialistas, que tendem a interpretar o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) como aprofundamento da escuta do ser já sugerida em *Ser e Tempo*, impõe-se reconhecer que a relação de co-pertença entre ser e humano marca, ao invés disso, precisamente, uma

---

<sup>79</sup> GA 65, p. 246

<sup>80</sup> Como é o caso de Joan Stambaugh que interpreta o Ereignis enquanto uma continuidade aprofundada da escuta existencial do *ser-aí* (Dasein), sublinhando a centralidade do humano como abertura originária para o ser, sem romper de forma decisiva com a estrutura da analítica existencial. O entendimento deste autor tende, assim, a preservar um eixo antropológico no coração do acontecimento, o que contrasta com abordagens que enfatizam a natureza topológico-ontológica do Ereignis enquanto deslocamento do humano à ordem do próprio ser.

<sup>81</sup> Beistegui, M. *The New Heidegger*. Continuum, 2005

superação decisiva da centralidade do Homem enquanto abertura privilegiada. O *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não é a função do *ser-aí* (Dasein), nem tampouco um prolongamento da sua projectividade: não emerge da facticidade humana, mas da própria dinâmica do ser que, ao destinar-se, apropria o humano como o seu lugar de manifestação. Pensado assim, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) desloca o foco da estrutura ontológica do sujeito para o próprio acontecimento que possibilita, àquele, qualquer relação com o ser. Não se trata de uma estrutura intencional nem de uma relação constituinte, mas de um jogo originário: a concretização do *entre* (Zwischen) antes mencionado, onde se decide, historicamente, a possibilidade de desvelamento.

Neste sentido, para Beistegui, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não funda uma nova estrutura – como se instaurasse um princípio metafísico alternativo –, mas assinala, precisamente, o abandono de qualquer lógica de princípio fundador, característica da tradição filosófica. Efectivamente, o que, aqui, está, em jogo é a passagem de um pensamento centrado na procura de fundamentos últimos – seja na substância, no sujeito ou na razão – para um pensamento que acolhe a verdade como acontecimento inapreensível, histórico e finito. A superação do fundamento último de todas as coisas implica, nestes termos, o reconhecimento de que não há um “chão” originário sobre o qual o ser se garante, mas apenas um jogo – imprevisível e sem garantia – no qual o ser se pode dar ou velar-se.

Este novo regime ontológico da verdade, tal como pensado por Martin Heidegger, e interpretado por Miguel de Beistegui, marca, sem dúvida, um ponto de inflexão decisivo. Porém, a radicalidade deste deslocamento não é isenta de oposição, revelando-se objecto de críticas significativas. Alguns intérpretes, como Reiner Schürmann e Günter Figal, questionam se a recusa heideggeriana do fundamento e do critério não conduz a novos impasses ontológicos oportunamente referidos. Por isto mesmo, impõe-se, por agora, com maior precisão, examinar as tensões internas que atravessam o conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis).

Na leitura de Beistegui, *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não corresponde à origem de tudo no sentido de um ponto inicial a partir do qual se

desenvolve uma cadeia de efeitos, nem tampouco a um fundamento que sustenta ontologicamente o ente. Trata-se, por outro lado, de um “desfazer” da ideia de origem como princípio estável ou *arquê*. Porém, refira-se que, em sentido oposto, Reiner Schürmann adverte que tal abandono do fundamento corre o risco de se tornar uma nova forma de “anarqueologia” da origem: um pensamento que, ao recusar elementos fundadores, pode, inadvertidamente, instituir a ausência como novo fundamento silencioso. Por outras palavras, o não fundamento pode tornar-se, ele próprio, numa espécie de “fundamento-desfundamentado”, junto ao qual, se levantaria a questão: até que ponto o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não acaba por instaurar um “fundamento através do não-fundamento”?

Entenda-se que esta objeção é relevante na medida em que desafia uma leitura puramente apofática do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), instando a reconhecer que mesmo a recusa de um *arquê* pode inscrever-se como gesto estruturante. No entanto, consideramos que tal risco é mitigado pelo próprio carácter performativo e não-conceptual do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), que Martin Heidegger não define como instância última, mas como movimento ontológico inapreensível, sem horizonte teleológico ou garantia ontológica. Neste sentido, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não deve ser compreendido como uma nova base ou negação de princípio, mas, por outro lado, como oscilação irreduzível entre mostrar e esconder, entre dar-se e velar-se: o mencionado jogo, sem origem estável, que resiste a qualquer força de fundamento, inclusive à do seu próprio não-fundamento. Trata-se, assim, menos de uma “anarqueologia” da origem, como teme Schürmann, e mais de uma desconstrução radical da ideia de origem, enquanto tal, como refere Miguel de Beistegui ao afirmar que o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) “nomeia não uma origem que funda, mas o colapso de toda a ideia de fundamento<sup>82</sup>”.

O conceito em causa, erguido por Martin Heidegger, designa, efectivamente, o modo como uma eventual origem – entendida enquanto lugar do início e do sentido – se reinscreve enquanto contínuo jogo de apropriação, por meio do qual, ao invés de se fixar num ponto estável, inaugura um contínuo

---

<sup>82</sup> Beistegui, M. *The New Heidegger*. Continuum, 2005, p. 139

espaço de aparecimento onde algo pode vir sempre a emergir, justamente, porque o ser não se garante de forma prévia, mas se envia e se retira num movimento que só se realiza enquanto risco e enquanto possibilidade historicamente situada.

Neste sentido, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis), distante de qualquer actividade produtiva do Homem ou de uma lógica ordenadora do ser, afirma-se, pelo contrário, como o acontecer do verdadeiro sentido enquanto tal. O modo próprio de manifestação do *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não resulta de uma estrutura causal, nem de uma intencionalidade fundadora, concretizando-se, pois, através de uma doação que se dá no exacto gesto em que se retira: um doar que, enquanto deixa aparecer, recusa qualquer apropriação plena ou definitiva.

Assim, como vimos, o alcance do acontecer originário da co-pertença entre ser e Homem não se limita a uma simples reconfiguração terminológica ou conceptual no interior do pensamento heideggeriano. O que está, verdadeiramente, em questão é uma transformação do próprio regime ontológico da verdade, já que, esta, deixa de ser compreendida enquanto estrutura ontológica estável – seja no plano existencial do *ser-aí* (Dasein), seja na lógica histórica da *destinação do ser* (Geschick) – para se tornar numa dinâmica última e inaugural, na qual o ser se mostra e se esconde, através de um só movimento partilhado com o humano.

O conceito de verdade, à luz de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), deixa de ser, nas palavras de Beistegui, “uma produção ou uma conquista, para ser um dom que se retrai à medida que se manifesta<sup>83</sup>”. A verdade, enquanto *clareira* (Lichtung), já não assenta, pois, num sujeito, nem numa estrutura ontológica fixa, emergindo no seio do jogo de apropriação recíproca entre ser e humano: um entrelaçamento que não se funda numa correspondência, mas numa exposição simultânea ao desvelar e ao velar. É neste espaço de oscilação que *algo* pode advir enquanto verdadeiro: não uma verdade estática ou definitiva, mas a *verdade-verdadeira*, cujo alcance se mantém válido apenas até que um

---

<sup>83</sup> Beistegui, M. The New Heidegger. Continuum, 2005, p. 211

novo desvelamento, histórico e contingente, venha a reconfigurar o campo da sua inteligibilidade.

Neste contexto, pensar a verdade como *acontecimento de apropriação* (Ereignis) é renunciar à lógica da produção e da certeza, para reconhecer que o verdadeiro exige um modo de ser que sabe esperar, preservar e guardar aquilo que não se impõe pela força, mas se oferece, por outro lado, como um enigma e uma reserva. A clareira é, pois, sempre uma possibilidade e nunca uma propriedade: corresponde àquilo que só se mantém na medida em que o humano se deixe apropriar por algo que o excede por completo:

*“A verdade é o clarear, a clareira mesma, e não a clareira de algo. A verdade é o próprio desvelar, e não aquilo que está desvelado.”<sup>84</sup>*

Martin Heidegger, desta forma, e através do conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), concretiza um deslocamento decisivo na história da filosofia ocidental: o foco da verdade deixa de estar no conteúdo do que aparece – no ente desvelado – e passa a incidir sobre o próprio acto do desvelar, sobre a condição que torna possível que algo possa, de início, vir à presença. O núcleo da verdade deixa, assim, de residir no *ente verdadeiro*, mas na abertura originária que permite o aparecimento sem jamais, vez alguma, o garantir plenamente. É, justamente, essa abertura que Martin Heidegger nomeia como a clareira que referíamos, entendida não como a possibilidade de algo se tornar visível, mas como o espaço de possibilidade onde algo pode surgir, temporariamente.

Todavia, esta referida clareira não é nem contínua, nem transparente, como se antecipou. É, ao invés disso, marcada, na sua essência, por uma ambiguidade constitutiva: o ser só se mostra porque, logo, se retira. O desvelamento é, desde sempre, habitado pelo velamento. O aparecer do ente é sempre parcial, como se fosse “atravessado por sombras”, “por silêncios”, “por ausências” que o sustentam. Como tal, o mostrar é sempre um esconder, e o dar-se é sempre um retrain-se.

Nestes termos, Martin Heidegger, rejeita qualquer noção de verdade como plena evidência ou adequação estável que já havia marcado a sua filosofia

---

<sup>84</sup> GA 65, p. 341

em Ser e Tempo. Ao invés disso, propõe, o autor, pensar a verdade como puro acontecimento: *acontecimento de apropriação* (Ereignis), o frágil jogo entre presença e ausência, em que o ser se deixa ver apenas enquanto permanece, em parte, oculto.

A verdade em Martin Heidegger, como refere François Fédier, “não é aquilo que se vê, mas aquilo que nos permite ver por meio do velado<sup>85</sup>”, o que atesta a natureza desta enquanto um acontecimento concretizado pela ausência constitutiva. Assim, à luz do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), pensar a verdade mais originária é aceitar a sua irredutível não-totalidade. A verdade, deste modo, mostra-se sempre parcial, fragmentada, e, nesse mesmo sentido, profundamente finita. Jean-Luc Nancy, neste âmbito, aprofunda, justamente, este argumento referindo que “o que se mostra, mostra-se enquanto falta, enquanto rasto: o que acontece é o vestígio do ser, não a sua plenitude<sup>86</sup>”.

Quer isto dizer que, em sentido diverso do mero ente revelado, a verdade, pensada a partir do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), não se confunde com aquilo que está simplesmente *dado* na visibilidade, mas coincide com o próprio movimento de desvelamento a partir do qual o aparecer se torna possível. Neste sentido, a verdade dá-se, precisamente, ao instaurar o campo do aparecer – a clareira –, mas sem nunca se fixar como fundamento do aparecimento. É aqui que se afirma uma das consequências mais radicais do pensamento tardio de Martin Heidegger: o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não oferece garantias, nem tampouco se estabelece como origem estável. Como refere Miguel de Beistegui, *acontecimento de apropriação* (Ereignis) é “o não-fundamento da verdade<sup>87</sup>”, ou, em linguagem heideggeriana:

*“A verdade acontece quando o ser se destina ao Homem, mas esse destinar é sem porquê, sem princípio, sem ordem.”<sup>88</sup>*

Note-se que esta concepção é, também, analisada por Günter Figal que sugere a abertura da verdade, como *acontecimento de apropriação* (Ereignis), um iminente risco de colapso quanto ao próprio sentido de verdade enquanto “critério” ou “diferenciação” no âmbito do que se mostra e do que permanece

---

<sup>85</sup> Fédier, F., Entendre Heidegger, 12-21, 2013, p. 119

<sup>86</sup> Nancy, J.C., The Sense of the World, Univ. of Minnesota Press, 1997

<sup>87</sup> Thinking with Heidegger, 2003, p. 194

<sup>88</sup> GA 65, p. 341

oculto<sup>89</sup>. Para Figal, há que manter um mínimo de orientação fenomenológica, sob pena de a verdade se dissolver num jogo sem direcção, uma vez que, sem essa orientação mínima, torna-se impossível distinguir entre aquilo que, verdadeiramente, se manifesta e o que apenas pode parecer manifestar-se. Assim, para este autor, a recusa de estruturas fundadoras, não pode implicar a completa perda de discernimento ontológico, uma vez que mesmo a doação do ser exige condições mínimas de legibilidade sem as quais não se poderia sequer falar de um aparecer como tal. Por outras palavras, Günter Figal adverte para o risco de uma concepção da verdade inteiramente sem fundamento poder acabar por desprover o próprio acontecer da sua capacidade de se manifestar com clareza, o que pode levar a que toda a experiência do aparecer se torne indiferenciada, perdendo-se a possibilidade de discriminar entre aquilo que é desvelamento autêntico daquilo que é mera ilusão ou, até, opacidade.

Todavia, à luz da presente investigação, consideramos que a objecção de Günter Figal, embora pertinente na sua preocupação fenomenológica, parte de uma concepção da verdade que Martin Heidegger, precisamente, visa ultrapassar. A proposta heideggeriana, tal como decorre do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), não visa substituir uma estrutura fundadora por outra, mas operar uma efectiva desconstrução da própria necessidade de um critério como condição de possibilidade do desvelamento. A exigência de uma orientação fenomenológica concreta corre o risco de reintroduzir, ainda que de forma subtil, a lógica do fundamento que conduziu, segundo Martin Heidegger, ao secular *esquecimento do ser* (Seinsvergessenheit).

Ora, o que está em jogo no *acontecimento de apropriação* (Ereignis) não é uma recusa da legibilidade ou da possibilidade de discernimento, mas o abandono da necessidade de um fundamento *a priori* que assegure essa legibilidade de forma estável e universal. A verdade, neste novo horizonte, não é um critério, mas um acontecimento: não se mede por eventuais regras, mas pela sua mais originária capacidade de fazer emergir, de cada vez, o verdadeiro, ainda que sempre fragmentado, provisório e contingente.

---

<sup>89</sup> Figal, G., Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade, Forense Universitária, 2005

Veja-se que é nessa exacta ausência de garantia que reside, paradoxalmente, a força mais originária da verdade: ao recusar-se à plena visibilidade conceptual, a verdade preserva a abertura essencial quanto ao ainda-não-dito, que se anuncia tão só no limite do pensar. Pensar a verdade sem um critério não é dissolver o discernimento ontológico, mas, justamente, reinscrevê-lo no horizonte da finitude e da escuta. O pensamento, neste gesto, já não se configura como validação do que é, mas como um cuidado atento em relação àquilo que, ao dar-se, permanece, em parte, velado.

Assim, cremos possível concluir, agora, que a verdade heideggeriana é, à luz do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), um acontecer da abertura originária sem fixação de qualquer fundamento, desprovido de garantia ou estabilidade por meio do qual o ser se doa, reiteradamente, ao humano num gesto simultâneo de desvelamento e velamento. A verdade, em Martin Heidegger, como procurámos demonstrar, não consiste num produto de uma actividade representacional, nem numa conquista de um poderoso sujeito soberano, sendo, ao invés de tudo isso, o resultado frágil e contingente de uma co-pertença inesperada: a verdade é o que pode acontecer quando o Homem, ao *ek-sistir*, se dispõe a guardar a clareira do ser sem intenção de a dominar.

Nestes termos, pensar a verdade é aceitar a sua finitude, o seu risco e a sua essencial componente histórica. É compreender que o verdadeiro se mostra apenas ao recusar-se e que aquilo que se manifesta traz sempre consigo o rasto do que, inevitavelmente, se oculta. Assim, em causa está um pensamento que recusa tanto o ideal da plena visibilidade, como o ideal da integral posse, edificando, em lugar disso, uma atenção de *vestígio que vai demonstrando, de silêncio que, à vez, vai sussurrando e de intervalo que vai sustendo o aparecer sem jamais, vez alguma, o preencher*.

Por meio deste gesto, portanto, cremos possível mencionar, desde já, a almejada *verdade-verdadeira*: não porque seja total ou definitiva, mas porque, na sua mais verdadeira verdade, permanece fiel ao seu modo mais próprio de ser – aparece enquanto se retrai, diz-se enquanto nada se ouve, e acontece apenas no instante fugidio em que o ser, no Homem, encontra o seu derradeiro lugar de manifestação e passagem.

Deste modo, tendo em conta o *supra* exposto, sustentamos que a concepção de verdade, enquanto *acontecimento de apropriação* (Ereignis), não apenas supera o regime da presença, como permite, concretizadamente, pensar o verdadeiro enquanto lugar de uma ética da escuta<sup>90</sup>: um lugar onde o humano, ao acolher o indizível, reconhece a fragilidade como condição directa do sentido – e, assim, da sua mais própria existência.

---

<sup>90</sup> Com “ética da escuta”, referimo-nos a uma disposição ontológica do humano que não visa fundar ou representar, mas acolher a doação contingente da verdade, numa atitude de atenção radical ao que se mostra e se oculta.

### 3.2 – O momento do aparecer: *instante* (Augenblick) como tempo próprio da verdade

No horizonte aberto pelo *acontecimento de apropriação* (Ereignis), o conceito de verdade, como vimos, deixa de ser compreendido enquanto estrutura do *ser-aí* (Dasein), para se inscrever num acontecer radicalmente temporal: a verdade já não é um desvelamento garantido por uma abertura existencial, demonstrando-se, por outro lado, como um surgir descontínuo de algo que, num momento, se mostra enquanto se retira. Este frágil surgir, que ocorre apenas quando o ser, sem qualquer convocatória, se aproxima do ente humano e, por um breve instante, se deixa entrever, faz com que, assim, algo se mostre de forma incompleta, na exacta medida em que também se retira. A clareira que, então, se abre, como se viu, não é um espaço contínuo, mas uma *fenda* ontológica, por meio da qual a manifestação acontece sempre marcada por um rasto de ocultação.

A verdade, concluímos antes, torna-se, assim, uma manifestação que não se impõe nem tampouco se fixa, mas que se dá na exacta tensão entre o erguer do velamento e o aceno fugidio do desvelamento: um reflexo de *algo* que não se encontra na posse de um conteúdo assegurado, mas, em sentido oposto, na disposição em acolher o que se mostra apenas ao mesmo tempo em que se esconde.

Todavia, este reflexo – do qual resulta, humildemente, a verdade que antes referimos como *verdade-verdadeira* – não se mantém, não se acumula, nem se sedimenta. A verdade não é garantida por nenhum gesto próprio do sujeito, manifestando-se, unicamente, no preciso instante em que o ser se doa e, nesse mesmo momento, se retrai, deixando atrás de si não um *conteúdo* disponível, mas um vestígio desvelado quanto ao todo reiteradamente por desvelar: um traço que se oferece à guarda do pensamento, mas que não se deixa fixar por nenhuma forma de apropriação conceptual.

Ora, no referido instante – no preciso e fugaz *segundo de segundo* inapreensível, que escapa tanto ao cálculo como à antecipação – sucede o tempo descontínuo e originário do acontecer: aquele em que só a verdade pode emergir. Este tempo não pertence à sucessão cronológica, nem à duração

interior da consciência. Como refere Daniela Vallega-Neu, trata-se de “um outro tempo, que se retira no mesmo gesto em que se dá – uma estrutura de vazamento e surgir<sup>91</sup>”.

Este instante em que, concretizado o *acontecimento de apropriação* (Ereignis), a verdade pode emergir, é, por Martin Heidegger, nomeado como o *instante* (Augenblick)<sup>92</sup>: o tempo do aparecer que se esvai no exacto momento em que se mostra. Como o próprio autor escreve:

“O *Augenblick* é o instante em que a clareira acontece e, com esta, a proximidade do ser.”<sup>93</sup>

Esta afirmação, simples na sua forma, é decisiva no seu conteúdo, pois assinala o ponto em que a temporalidade, em Heidegger, deixa de ser compreendida enquanto sucessão de *agoras* (*Jetztfolge*), *i.e.*, como uma mera sequência linear e homogênea de momentos, para ser pensada, ao invés disso, como originária erupção ontológica do acontecer. Não se trata, aqui, de um tempo cronológico ou mensurável, mas, por outro lado, de um tempo *kairológico*: o momento derradeiro em que o ser irrompe como possibilidade própria de sentido.

A este propósito, refere Miguel de Beistegui, que o *instante* (Augenblick) corresponde ao “ponto em que o tempo deixa de ser o fundo da experiência e se torna evento da verdade – o tempo próprio da clareira e do retraimento<sup>94</sup>”. Ainda assim, e mesmo que Beistegui ofereça uma interpretação rigorosa e topológica do *instante* (Augenblick), cabe problematizar até que ponto esta concepção não tende a absolutizar a ideia de ruptura, negligenciando os modos como o instante (Augenblick) se entrelaça com formas de espera, antecipação ou memória. Afinal, por autores como William McNeill é sugerido, em sentido oposto, que o instante heideggeriano – ainda que pensado para além da analítica existencial

---

<sup>91</sup> Vallega-Neu, D., *Heidegger's Contributions to Philosophy*, 2003, p. 117.

<sup>92</sup> Inicialmente descrito como o "momento da visão resoluta" (*Augenblick der Entschlossenheit*) – o instante em que o *ser-aí* (*Dasein*) se projecta para a sua possibilidade mais própria (a morte) – o *Augenblick* designava um tempo existencial, vinculado à decisão e à autenticidade. Porém, com a *viragem* (*Kehre*), o conceito sofre uma verdadeira inflexão: deixa de remeter para a temporalidade do *ser-aí* (*Dasein*) e passa a nomear o tempo do próprio ser, o tempo do seu aparecer e do seu retraimento, que se abordará.

<sup>93</sup> GA 65, p. 310

<sup>94</sup> Beistegui, M. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 208

do *ser-aí* (Dasein) – mantém evidentes vestígios da estrutura temporal da *cura* (*Sorge*). Para McNeill, a experiência do *instante* (Augenblick) não rompe, totalmente, com a temporalidade projectiva do humano, mas reinscreve, de modo implícito, uma gramática de atenção, de escuta e de responsabilidade que permanece enraizada na dinâmica da *cura*<sup>95</sup>. O *instante* (Augenblick), neste sentido, não seria apenas, enquanto desvelamento contingente, uma pura ruptura convertida no rasgo da própria abertura para a verdade, mas, pelo contrário, tensão temporal onde passado e futuro, por meio das estruturas existenciais decorrentes da *cura* (*Sorge*), continuam a murmurar no presente do aparecer. Por outras palavras, o *instante* (Augenblick) não deve ser compreendido, exclusivamente, como suspensão absoluta do tempo cronológico, mas como condensação intensiva de uma temporalidade mais densa e entrelaçada, onde se entrecruzam o *já-sido* e o *ainda-não*. O instante, neste horizonte, é simultaneamente abertura e herança, rasgo e continuidade: o lugar onde a verdade pode acontecer, precisamente, porque carrega consigo ecos do que foi e *prelúdios* do que pode vir a ser.

Veja-se como esta tensão revela que o *instante* (Augenblick), longe de apenas constituir uma pura exterioridade ao *tempo-vivido*, pode ser pensado como uma *dobra* temporal: o ponto em que o tempo se suspende e, simultaneamente, se reinscreve. Neste gesto, o instante heideggeriano não apenas rompe com a cronologia linear, mas acolhe, em si, a densidade do tempo existencial – a espera, a memória e a antecipação – como modos silenciosos de preparação para o desvelamento. O *instante* (Augenblick) torna-se, deste modo, a partida de onde a erupção do ser se entrelaça com a escuta do humano.

Neste horizonte, o deslocamento conceptual operado por Martin Heidegger, faz com que o tempo deixe de ser uma moldura passiva onde os entes tão só aparecem, para se tornar no modo como o ser se dá e se retira, num jogo em que nunca, nada, se reduz à presença plena. O *instante* (Augenblick), desta maneira, não designa um momento dentro do tempo, mas o surgir próprio do tempo enquanto possibilidade de manifestação. Não é uma

---

<sup>95</sup> McNeill, W., *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. SUNY series in Contemporary Continental Philosophy, 1999

interrupção do fluxo temporal. É o tempo, justamente, dobrado em si mesmo. Por isso, Heidegger afirma que:

“O instante não é a interrupção do tempo — é o próprio tempo enquanto interrupção.”<sup>96</sup>

Esta formulação, de uma precisão fulgurante, não deve ser lida como uma simples metáfora ou tautologia. Trata-se, ao invés disso, de uma reconfiguração ontológica da própria temporalidade: o instante heideggeriano não é apenas um momento, estritamente, intensificado de tempo sucessivo, mas, em sentido oposto, a sua desestruturação originária. Como se disse, o *instante* (Augenblick) não acontece *dentro* do tempo: é o tempo enquanto acontecimento descontínuo, finito e imprevisível. Reiner Schürmann, sobre isto, refere o instante heideggeriano como algo que “não rasga a continuidade do tempo para marcar uma exceção, o que mostra que essa continuidade jamais teve chão<sup>97</sup>”. O tempo, aqui, é, decididamente, trágico: não porque conduz a um fim, mas porque se mostra apenas como interrupção, sem origem ou destino garantidos.

Neste sentido, o instante deixa de ser concebido como *pontualidade*, para ser pensado enquanto acontecimento do próprio aparecer. Assim, se a clareira acontece nesse instante, é porque o ser, sem qualquer determinação causal, se aproxima para deixar-se entrever. O que está em causa no *instante* (Augenblick), como sublinha Jean-Luc Nancy, “não é o momento de uma decisão ou de uma vontade, mas o rasgo pelo qual o ser irrompe e logo se silencia<sup>98</sup>”. Esta formulação de Nancy faz evidenciar um dos traços mais característicos da linguagem tardia de Martin Heidegger: a sua poeticidade. No entanto, essa dimensão poética – embora filosoficamente densa – pode, por vezes, dificultar a articulação do conceito de *instante* (Augenblick) com o solo da experiência concreta, já que tende a suspender os critérios habituais de inteligibilidade fenomenológica, tornando menos claro como esse instante pode ser vivido, descrito ou reconhecido como tal na existência quotidiana.

Com efeito, Günter Figal estende, de igual forma, a sua crítica antes referida, agora quanto à falta de articulação fenomenológica no instante

---

<sup>96</sup> GA 65, p. 316

<sup>97</sup> Schürmann, R., Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, Indiana University Press, 1987, p. 302

<sup>98</sup> Nancy, J.C., The Sense of the World, Univ. of Minnesota Press, 1997, p. 119

heideggeriano: segundo o autor, o *instante* (Augenblick), pensado apenas como erupção do ser, corre o risco de se tornar uma abstração desvinculada da experiência temporal vivida, dissolvendo-se numa linguagem poética que carece de mediações conceptuais que permitam compreender a forma como esse instante se inscreve na estrutura da percepção, da compreensão e do cuidado humanos. Assim, possível é reconhecer que a crítica de Figal demonstra uma vertente crucial: sem uma escuta atenta ao modo como o aparecer se inscreve na experiência concreta, a linguagem heideggeriana pode parecer deslizar para uma abstração poética.

Desta maneira, Günter Figal entende que o *instante* (Augenblick) arrisca perder parte da sua força fenomenológica, precisamente, quando se desvincula das estruturas que tornam o tempo vivido inteligível e munido de significado. Assim reduzido a uma mera erupção pura, o instante heideggeriano corre o risco de tornar-se num evento vazio – esteticamente evocativo, mas, experiencialmente, inoperante – que escapa à possibilidade de ser acolhido como acontecimento real da verdade.

Porém, à luz da presente investigação, consideramos que a crítica de Figal, embora relevante na sua exigência de articulação fenomenológica, tende a minimizar a reconfiguração radical do tempo operada por Martin Heidegger a partir da *viragem* (Kehre). O *instante* (Augenblick), pensado no contexto do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), não deve ser avaliado segundo critérios de continuidade temporal da experiência vivida, uma vez que não se inscreve no horizonte da intencionalidade ou da sucessão linear, mas no horizonte da mais originária abertura ontológica. Aquilo que Heidegger propõe não é uma nova figura do instante psicológico ou existencial, mas o derradeiro ultrapassar do próprio modelo da temporalidade como pano de fundo neutro da experiência, conforme refere Beistegui. O *instante* (Augenblick), aqui, é o exacto tempo próprio do desvelamento, onde o ser se deixa entrever no seu retraimento, sendo, justamente, por não se reduzir à percepção contínua que preserva o seu carácter único de acontecimento originário. Assim, muito mais do que um evento vazio, o *instante* (Augenblick) configura-se, precisamente, como a intensidade

mínima<sup>99</sup> onde se decide o sentido: não um tempo experiencialmente garantido, mas o limiar onde algo como o sentido pode ainda ocorrer. Pensá-lo exige, pois, abandonar a pretensão de fundamentar a temporalidade através da consciência, e expandir o entendimento de um tempo que se inaugura na doação e não, como sugere Figal, numa estabelecida premeditação.

Nestes termos, o instante heideggeriano afirma-se, pois, como o modo próprio da doação do ser: um tempo que não pertence ao sujeito, mas diante do qual o humano se vê interpelado como guardião da clareira onde o ser se mostra por um breve fulgor, e onde a verdade, sem jamais se fixar, exhibe apenas o seu traço. O tempo do *instante* (Augenblick), mais do que suspender o fluxo cronológico, revela a ruptura originária que o tempo vulgar procura, precisamente, esquecer. O seu gesto manifesta o *supra* referido ocultamento temporal, evidenciando que aquilo que habitualmente compreendemos como “tempo” – sucessão homogênea de instantes, mensuráveis e lineares - é, já, o resultado do *esquecimento do Ser* (Seinsvergessenheit):

“O tempo, tal como é vulgarmente entendido, enquanto sequência de “agoras”, é já uma consequência da não-perguntabilidade do ser.”<sup>100</sup>

A cronologia, enquanto tempo progressivo e mensurável, não corresponde, de forma alguma, ao tempo originário: é, em sentido verdadeiramente oposto, a empobrecida forma temporal que emerge quando o ser já não se dá como questão e sempre que a doação se retrai e se esquece de si mesma.

Neste sentido, verifica-se um verdadeiro *esquecimento do ser* (Seinsvergessenheit), tal como Heidegger o formula desde *Ser e Tempo* e radicaliza nos *Beiträge zur Philosophie*, afinal o *tempo-tempo* apenas se torna possível quando vivido como clareira – como lugar da *verdade-verdadeira* – ao invés de ser, tecnicamente, administrado como sucessão de *agoras* (Jetztfolge), disponíveis para uma instrumentalização da experiência humana:

---

<sup>99</sup> “Intensidade mínima” é empregue em vista de remeter à ideia de que o *instante* (Augenblick) não é um momento exuberante ou repleto de conteúdo, mas um ponto quase imperceptível: um limiar delicado e discreto; uma espécie de batimento do tempo que não se impõe, mas que se dá de forma subtil. Assim, é “mínimo” por não trazer quaisquer garantias, nem se acumular como experiência sólida.

<sup>100</sup> GA 65, p. 173

“O tempo pensado a partir do ente é sempre um tempo do presente.”<sup>101</sup>

Note-se que este tempo, dominado pela presença, é o tempo da metafísica, onde o ser é, definitivamente, esquecido e o ente se torna o único horizonte da experiência. A sucessão homogênea de *agoras* (Jetztfolge) – o tempo do relógio, do cálculo e da representação – não é apenas limitada: é o sinal da *queda* ontológica, de uma redução do *acontecer* ao plano daquilo que simplesmente *está aí*, já dado, já visível e, reiteradamente, já representado. Em última instância, trata-se de uma obliteração da própria dimensão da verdade do ser, que, como vimos, nunca se manifesta na estabilidade do *dado*, mas apenas enquanto desvelamento vinculado ao retraimento.

Assim, é, precisamente, o *instante* (Augenblick) que rompe com esta lógica: apesar do tempo cronológico não ser fracturado pelo instante mencionado, este, revela a fundação esquecida daquele, expondo o tempo ordinário como o que resulta do obscurecimento da verdade mais originária do ser.

O *instante* (Augenblick), como se expôs, não deve ser compreendido como um momento de *muito-tempo-no-tempo*. Ao invés disso, é, tão só, a clareira enquanto tempo originário concretizado: o momento em que o ser *acontece*, e em que, portanto, a verdade se revela, ainda que, tudo, de modo fugaz, fragmentado e sem garantia. Como menciona François Fédier, “o instante não é contra o tempo: é o que restitui ao tempo a sua verdade esquecida<sup>102</sup>”. A verdade esquecida do tempo, que o *instante* (Augenblick) procura restituir, não é a verdade de *algo* presente, mas a verdade enquanto desvelamento originário, *i.e.*, enquanto resultado do jogo entre mostrar e esconder. Miguel de Beistegui refere, ainda, que “o tempo do *Ereignis* não é aquele em que o ente aparece, mas aquele em que o ser se desdobra, fazendo surgir o próprio campo do aparecer<sup>103</sup>”.

Desta maneira, a clareira, como tempo próprio do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), mostra-se, pois, como o campo originário da verdade,

---

<sup>101</sup> GA 65, p. 173

<sup>102</sup> Fédier, F., Entendre Heidegger, 12-21, 2013, p. 244

<sup>103</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 192

onde algo pode surgir não por sequência, mas por intensidade; não por causalidade, mas por doação. Assim entendida, a clareira não se alarga por meio do tempo referido: surge do desvelamento, revela o desvelado e retorna ao todo por desvelar.

A verdade, assim concebida, não é uma adequação ou uma conformidade, como antes já exposto, mas um autêntico revérbero de sentido que brilha apenas ao retirar-se. Como escreve Martin Heidegger:

*“A verdade é a clareira do ser em retirada. Não é o que é desvelado, mas o desvelar enquanto tal — que vela no mesmo gesto em que mostra.”*<sup>104</sup>

Neste sentido, a clareira não é um campo estático de visibilidade, mas o próprio acontecer do desvelar: um movimento tenso, em que aquilo que se mostra o faz apenas à custa de um recuo. A verdade, na filosofia de Heidegger, não consiste no que está dado, mas, pelo contrário, no que espreita aquando do entreabrir-se do ser. Como vimos, a verdade não se deixa medir pelo tempo dos agoras (*Jetztfolge*), nem se acumula numa história de plena visibilidade progressiva. A clareira, enquanto tempo do *acontecimento de apropriação* (*Ereignis*), é descontínua, imprevisível, e marcada pelo retraimento que a sustém:

*“O Augenblick não é um agora entre outros, mas o próprio tempo da apropriação – o tempo que pertence ao ser, e não ao cálculo.”*<sup>105</sup>

Refira-se, assim, que é precisamente daqui que surge a força ontológica do instante exacto que permite o *acontecimento de apropriação* (*Ereignis*). O *instante* (*Augenblick*), enquanto tempo da interrupção, revela que o fluxo contínuo não é totalmente transparente – o que flui encobre o que brilha, sendo este o ponto mais denso da fragilidade que a verdade revela: o que se dá fá-lo sempre na medida do que fica por se dar. A cronologia esconde, deste modo, o que desvela, e o tempo que parece contínuo é, em si mesmo, vestígio de um retraimento mais originário, no qual a verdade do ser tanto se conserva como se retira. O *instante* (*Augenblick*), como refere François Fédier, é o que define o tempo do verdadeiro: não o tempo do que está e vai estando, mas o tempo do que se dá velando. O tempo onde o ser surge não por continuidade, mas pelo

---

<sup>104</sup> GA 65, p. 204

<sup>105</sup> GA 65, p. 310

inesperado rasgão que, em lugar da união de pontos mensuráveis, funda o próprio momento temporal e ontológico enquanto tal.

Neste novo horizonte, proposto por Martin Heidegger, a verdade deixa, como se viu, de ser concebida enquanto correspondência entre proposição e realidade – e mesmo como estrutura do *ser-aí* (Dasein) – para se inscrever num acontecimento radical: o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) como tempo próprio da verdade. Aqui, a verdade já não é uma propriedade do conhecimento, sendo o revérbero finito em que o ser, por um breve instante exacto, se deixa entrever, antes de se retrair no seu silêncio originário.

Destaque-se, pois, que pensar o *instante* (Augenblick) é pensar a verdade como aquilo que jamais se possui, mas que, em sentido inverso, se guarda. A verdade do ser não é, pois, o que se vê, mas aquilo que, ao mostrar-se, retém sempre mais do que dá. Neste gesto, a verdade não se apresenta, efectivamente, como dado ou conteúdo, mas como acontecimento que convoca o pensamento a permanecer exposto à sua sempre frágil, ameaçada e eventual possibilidade.

Por isto, a verdade, à luz do instante do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), manifesta-se como a relação originária entre ser, tempo e pensamento: não enquanto estrutura estável, mas enquanto efectiva clareira descontínua onde o ser pode resplandecer e o tempo abrir-se enquanto possibilidade de manifestação. Trata-se, assim, de uma verdade que não representa, mas ilumina; que não se instala, mas insinua; que não fundamenta, mas, retirando-se, se doa.

O *instante* (Augenblick) distancia-se, largamente, do tempo do sujeito, afirmando-se como o originário tempo do ser enquanto tal. A verdade acontece no e com o *instante* (Augenblick), e este suceder é, em si mesmo, um acontecimento de não-fundamento. Como sugere Miguel de Biestegui: nada assegura o seu vir-a-ser e nada o determina. O *instante* (Augenblick) é a pura doação que se inscreve como tempo próprio do que é – o tempo em que o ser se destina sem qualquer ordem previsível e sem eventual continuidade assegurada.

A verdade, nos termos agora enunciados, consiste naquilo que resulta do traço deixado pelo ser, de forma não-fundamentada, no instante exacto da sua doação. Pensar o *instante* (Augenblick) é, deste modo, pensar a verdade não como um objecto a ser possuído, mas como aquilo que exige ser guardado sem qualquer captura.

Aqui chegados, cremos que a verdade se mostre sempre mais como ausência do que como presença, mais como vestígio do que como garantia, tendo em conta que nada, nunca, pode assegurar o *vir-a-ser* do verdadeiro. Assim, e distante da lógica da representação desde logo criticada no §44 de *Ser e Tempo*, em linguagem Heideggeriana, a verdade apresenta-se enquanto aquilo que, justamente, acontece no preciso, e fugidio, tempo próprio do *acontecimento de apropriação* (Ereignis): o *instante* (Augenblick), onde a *verdade-verdadeira*, sem jamais se fixar, se materializa enquanto autêntica possibilidade do que é.

### **3.3 – Consequências ontológicas do *acontecimento de apropriação* (Ereignis): descentralização do sujeito e clarificação do pensar**

Ao longo dos subcapítulos anteriores abordou-se tanto aquilo que *i) acontecimento de apropriação* (Ereignis), enquanto acontecimento fundador da co-pertença entre ser e Homem, consiste bem como *ii) o suceder do próprio tempo daquele acontecer – o instante* (Augenblick) –, enquanto momento descontínuo e inapreensível onde a verdade emerge.

Nesta fase remanesce, assim, explorar as consequências ontológicas que discorrem da concepção heideggeriana de verdade: de que forma esta nova topologia transforma o efectivo lugar do pensamento, desestabiliza a centralidade do sujeito e inaugura uma compreensão da verdade sem fundamento?

O conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), enquanto doação contingente e inapreensível do ser, impõe, como se viu anteriormente, um deslocamento decisivo no modo como o pensamento é concebido. O pensar deixa de se definir tanto pela sua capacidade de representar ou de tomar domínio daquilo que os entes só são, bem como da sua pretensão antropogénica de fundar sentido a partir de um soberano sujeito.

Pelo contrário, o pensamento, em Martin Heidegger, é reconduzido à sua condição mais originária: não como acto fundador, mas como resposta a uma doação que excede qualquer projecto do humano. Neste contexto, o Homem deixa de ser aquele que institui a verdade, para tornar-se, como escreve Heidegger, “o pastor do ser”: expressão que, longe do domínio ou posse, sublinha a função vigilante e receptiva do humano diante do desvelar do ser. A este propósito, Miguel de Beistegui, destaca que pensar é “deixar-se atravessar por aquilo que se dá<sup>106</sup>” ao invés de estabelecer-se aquilo que é. A *verdade-verdadeira*, assim entendida, não se funda, mas acontece, num gesto frágil e fugidio, onde a clareira do ser se deixa, por um instante, guardar.

Note-se que este gesto de descentralização é, muito provavelmente, a mais profunda consequência ontológica do *acontecimento de apropriação*

---

<sup>106</sup> Beistegui, M., *The New Heidegger*. London: Continuum, 2005

(Ereignis): o sujeito desocupa o centro do processo de verdade. O humano, como se expos, deixa de ser o ponto de partida a partir do qual o verdadeiro se mede para tornar-se naquele que, pela sua finitude e abertura expositiva, se deixa apropriar pela verdade enquanto doação.

Esta reconversão do lugar do humano traz consigo, inevitavelmente, uma transformação profunda na própria concepção do pensar. Se o Homem, em lugar de sujeito fundador, é o *ek-sistente* convocado pelo desvelamento, então o pensamento que lhe é próprio já não pode ser compreendido como acto de representação ou de domínio. Esta mudança, porém, não implica uma negação do papel do humano, mas uma sua reconceptualização, tendo em conta que, como refere Daniela Vallega-Neu, é “na vulnerabilidade e na escuta que o humano se mostra capaz de acolher a clareira do ser<sup>107</sup>”. O pensar, nestes termos, deixa de ser uma actividade subjectiva de determinação quanto ao que é, aparentemente, real, para tornar-se escuta e acolhimento daquilo que se mostra apenas enquanto se retira.

A verdade, neste novo horizonte, não é um produto consequente do pensar, mas um acontecimento inaugural que irrompe a partir do próprio jogo entre o desvelar e o velar, e cuja doação ultrapassa qualquer iniciativa do pensamento. Como refere Jean-Luc Nancy, “o pensamento não diz o ser como conteúdo; diz a abertura que se sustenta apenas no seu retraimento. O pensamento é exposição ao sentido enquanto vestígio<sup>108</sup>”. Assim, o acto de pensar, em Martin Heidegger, ao invés de ser a *fonte* da verdade, afirma-se como o *leito* por onde esta corre – não a sua origem, mas o seu acolhimento e ressonância.

Neste ponto, justamente, cremos possível compreender o segundo movimento essencial implicado no *acontecimento de apropriação* (Ereignis): a clarificação do próprio pensar.

O pensamento, ao invés de se constituir como instância que garante o sentido do ente, assume-se, em sentido oposto, como se dizia, enquanto o lugar onde o ser se deixa entrever no exacto gesto do seu retraimento. O pensar,

---

<sup>107</sup> Vallega-Neu, D., *Heidegger's Contributions to Philosophy*, 2003

<sup>108</sup> Nancy, J.C., *The Sense of the World*, Univ. of Minnesota Press, 1997, p. 56

assim concebido, não se impõe como acto fundador, mas como morada da verdade: não ergue a clareira, mas habita-a.

*“Pensar é deixar-se apropriar pelo ser.”<sup>109</sup>*

Assim, em causa não está uma acção voluntária, mas uma disposição, efectivamente, ontológica: o pensamento só acontece na medida em que o ser se mostra, e esse mostrar jamais depende da vontade ou da intencionalidade do sujeito. A este propósito, Daniela Vallega-Neu, menciona que, para Martin Heidegger, “pensar não é uma actividade que parte de um sujeito que conhece, mas um deixar que o ser se aproxime: um estar afectado pelo modo como o ser se dá ou se retira<sup>110</sup>”.

Todavia, esta reconfiguração do acto de pensar tem suscitado algumas tensões filosóficas em intérpretes contemporâneos, uma vez que, ao libertar o pensamento da sua função fundadora, Martin Heidegger corre o eventual risco de tornar o pensar, excessivamente, passivo e quase anulado de potência crítica: se tudo advém de um momento descontínuo e inapreensível, de um jogo de doação que escapa à vontade e ao controlo humano, em que medida o pensamento ainda pode afirmar-se como lugar de discernimento, de responsabilidade ou, mesmo, de resistência?

Esta objecção, tal como erguida por autores como Günter Figal e Peter Trawny, adverte para o perigo de se reduzir o pensar a uma pura escuta, de natureza quase mística, incapaz de responder às exigências interpretativas, éticas e políticas da existência concreta.

Isto porque, o modo de pensar em causa, enraizado tanto na exposição ao ser como na recusa de qualquer iniciativa fundadora, sugere, pois, uma reconceptualização da própria noção de pensar: já não entendida como capacidade de produção de sentido, mas como disponibilidade afectiva, escuta atenta e responsabilidade diante do sentido que só se encontra ao dar-se ou ao retirar-se. Por outras palavras, longe de anular a força do pensamento, Martin Heidegger concebe-lhe, justamente, uma força mais profunda: no pensar, não

---

<sup>109</sup> GA 65

<sup>110</sup> Vallega-Neu, D., Heidegger’s Contributions to Philosophy, 2003, p. 98

se trata já, tão só, de meros produtos cognoscitivos, mas da abertura à *verdade-verdadeira*. Neste sentido, afirma o autor:

*“O homem é mais propriamente quando pensa, mas só pensa na medida em que escuta.”*<sup>111</sup>

Veja-se, desta maneira, como a referida *escuta*, embora distante, efectivamente, da iniciativa soberana própria da modernidade, onde o sujeito se concebe como origem do sentido e princípio de todo o fundamento, não se revela, deste modo, vazia de densidade ontológica: pelo contrário, exige uma atenção vigilante, uma abertura radical e um tipo de responsabilidade que se realiza, precisamente, na aceitação da sua própria finitude.

Ainda assim, esta concepção do pensar como escuta do ser é, igualmente, problematizada por Giorgio Agamben, que, ao retomar esta noção como forma de inoperância do pensamento, sugere que a escuta pode promover o risco de uma poética da impotência<sup>112</sup>: o pensamento, ao limitar-se a um passivo *deixar-ser* (*Gelassenheit*), corre o risco de abdicar da sua potência crítica e transformadora. Neste sentido, Agamben aponta para a necessidade de um gesto que vá além da pura receptividade, reclamando do pensamento uma capacidade de intervir no campo do sensível, *i.e.*, de reconfigurar os modos de visibilidade e de inteligibilidade do mundo.

À luz da nossa investigação, esta crítica apenas procederia se a escuta heideggeriana fosse compreendida como uma passividade absoluta, na qual o humano se limitaria a esperar um *eventual sussurro do ser*. Porém, o que Martin Heidegger propõe é algo substancialmente distinto: a escuta, longe de ser uma renúncia à potência crítica, afirma-se enquanto uma forma radical de abertura ontológica, que exige vigilância, disponibilidade e um modo de atenção intensiva. Como Heidegger formula:

*“O pensamento age na medida em que pensa. Este agir é o mais simples e, por isso, o mais difícil. O pensamento não traz efeitos imediatos. O seu agir é o mais silencioso e, no entanto, o mais poderoso.”*<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Heidegger, Martin. *Que significa pensar?* Editorial Trotta, S.A., 2008

<sup>112</sup> Agamben, G. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005

<sup>113</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002

O pensamento, neste contexto, não corresponde a um acto vazio de potência crítica, mas, efectivamente, a um exercício de responsabilidade diante da doação do ser: apenas quem se propõe à escuta pode acolher, em si, o sentido finito, e mutável, da *verdade-verdadeira* que se anuncia, de formas sempre inesperadas, e até antagónicas entre si, no acontecer do jogo entre desvelamento e velamento.

Ora, o sucedido é que o acto de pensar, em Martin Heidegger, passa, pois, a ser marcado por uma forma de passividade que não se confunde com inércia, mas que se revela como abertura activa: um cuidado vigilante que se entrega ao que não se domina, uma forma de espera que não calcula, mas guarda, silenciosamente, aquilo que apenas se mostra ao retirar-se. A este propósito, Miguel de Beistegui, chega a afirmar que “o pensamento não funda, mas deixa acontecer<sup>114</sup>”.

Assim, livre do projecto metafísico da representação, o pensar passa a ser entendido como disposição receptiva quanto ao acontecer efectivo do aparecer, o que, evidentemente, pode sugerir tanto uma renúncia à potência crítica como uma poética da impotência, porém, “pensar não é, simplesmente, deixar-se afectar: é manter-se à altura do que se dá, é fazer-se o lugar, é guardar, é responder.<sup>115</sup>”

Neste âmbito, refira-se que é, justamente, na referida *disposição receptiva* que a tarefa própria do pensar em Martin Heidegger se esclarece: não opera já sob conteúdos dados, situando-se na abertura que antecede qualquer doação concreta. O pensar, assim, não somente é uma resposta àquilo que se mostra, tornando-se, ao invés disso, no exercício de clarificação da própria possibilidade do aparecer.

Deste modo, sendo o pensamento, antes de qualquer determinação, uma clarificação do próprio sentido enquanto tal, o acto de pensar deixa de incidir sobre aquilo que se mostra, mas sobre a possibilidade de que algo venha a mostrar-se. Pensar, neste horizonte, é tornar *pensável* o espaço do

---

<sup>114</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003

<sup>115</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003

desvelamento, não por antecipação conceptual, mas pela escuta que prepara o terreno onde o verdadeiro aparecer se pode dar.

O pensar em Heidegger, afirma-se, assim, como via de acesso ao espaço originário onde *algo* pode surgir – sempre de modo instável, mutável e sob a condição do seu possível retraimento.

Neste acesso ao espaço originário, o pensamento encontra a sua mais própria tarefa: não a de fundar, mas a de velar e guardar, permitindo-se deste modo. O pensar, na filosofia heideggeriana, é, como se tem visto, um manifesto exercício de escuta. Trata-se, como refere John D. Caputo, de um “pensamento da fraqueza<sup>116</sup>”, que não se impõe nem se funda, mas “sussurra, irrompe, acontece – sem garantia<sup>117</sup>”. Assim, longe de reduzir o pensamento à impotência, este acto de pensar acentua-lhe, justamente, a exigência ontológica que lhe é mais própria: abrir-se ao que vem, sem jamais o reter. A força do pensamento heideggeriano reside, justamente, no reconhecimento de que aquilo que se dá como verdadeiro só o faz na medida em que resiste à sua plena apropriação. A *verdade-verdadeira*, desta maneira, não é, pois, o que foi, nem o que será, mas aquilo que, sendo, permanece sempre por vir.

Esta reconceptualização do pensamento, como vimos, redefine não apenas o lugar do pensar, como, também, o modo como a verdade se dá: ao invés de *algo* acumulável ou conteúdo a assegurar, é um revérbero que exige ser guardado no silêncio do seu retraimento. Neste horizonte, pensar é, pois, manter-se exposto àquilo que escapa à captura, acolhendo o que, sendo verdadeiro, jamais se fixa.

Ora, neste ponto, é inevitável confrontar a mais radical consequência ontológica do *acontecimento de apropriação* (Ereignis): o abandono da ideia de

---

<sup>116</sup> A expressão “pensamento da fraqueza” surge na obra de John D. Caputo como uma tentativa de caracterizar um tipo de pensamento que se afasta da lógica do poder, da fundação e da presença plena, e que se aproxima da vulnerabilidade constitutiva do aparecer. Inspirado por Heidegger, Caputo propõe um pensamento que se realiza não na imposição de sentido, mas na sua escuta e na hospitalidade ao indeterminado – Cf. John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006

<sup>117</sup> Caputo, J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986., p. 212

fundamento. A verdade, à luz de Martin Heidegger, deixa de ser garantida por uma estrutura ontológica, princípio fundador ou sujeito soberano.

Desta forma, o pensamento, *a pari passu* com a sua própria emancipação, passa a dar-se num horizonte onde tudo o que pode acontecer “carece de chão”. Este abandono de uma estrutura fundadora, porém, como aponta Figal, pode sugerir uma efectiva desorientação fenomenológica na medida em que o aparecer deixa de dispor de um critério mínimo que permita distinguir entre desvelamento e ilusão, entre o que se mostra e aquilo que, apenas, parece mostrar-se<sup>118</sup>. A ausência de uma referência estruturante ameaça, assim, para este autor, dissolver a própria possibilidade de discriminação ontológica, expondo, pois, o pensamento ao risco de se perder num jogo de manifestações indiferenciadas, que pode levar a uma neutralização do aparecer, onde toda manifestação se equivale, independentemente, da sua proveniência ontológica ou da sua pertença a uma ordenada verdade. Em sentido diverso, mas igualmente crítico, quanto à possibilidade de uma verdade inteiramente sem critério, Bernard Stiegler sublinha que toda a clareira, mesmo *desfundamentada*, é atravessada por elementos simbólicos que não podem ser ignorados, uma vez que são, precisamente, esses elementos (linguísticos, técnicos e culturais) que condicionam o modo como algo pode aparecer e ser reconhecido enquanto tal<sup>119</sup>. Assim, para Stiegler, o pensamento não pode, nem consegue, desconsiderar os mediadores históricos e técnicos do desvelamento, sob pena de cair numa concepção abstracta da verdade, que desconsidera a respectiva inscrição material e histórica. Isto porque, para o autor, mesmo que o ser se dê como doação, nunca se manifesta, este, sem um suporte simbólico que possibilite a sua legibilidade, ainda que provisória.

Em ambos, a crítica apresentada impõe a seguinte questão: até que ponto a recusa heideggeriana do fundamento não depende, ainda assim, de formas mínimas de mediação e legibilidade que o próprio pensar deve cuidar?

Note-se, pois, que estas críticas – embora pertinentes na sua preocupação com a legibilidade e a responsabilidade do pensamento *per si* –

---

<sup>118</sup> Figal, G., *Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade*, Forense Universitária, 2005

<sup>119</sup> Stiegler, B. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, 1998

tendem a exigir da concepção heideggeriana da verdade aquilo que esta, precisamente, visa ultrapassar: a segurança de um critério prévio ou a estabilidade de um suporte ontológico. O que Martin Heidegger propõe, sobretudo a partir do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), não é a negação da inscrição simbólica ou do cuidado interpretativo, mas a recusa de que, estes, possam ser erigidos como garantias fundadoras do verdadeiro:

*“O que se mostra, mostra-se apenas no jogo entre o dar-se e o retirar-se, e esse jogo nunca é fundado por algo mais originário do que si próprio.”<sup>120</sup>*

Quer isto dizer, pela passagem em causa, que Martin Heidegger não desconsidera que toda doação ocorra num mundo histórico e, até, técnico, onde mediações simbólicas, linguísticas ou históricas se façam, inevitavelmente, presentes. Aquilo que Heidegger, efectivamente, afasta é a absolutização dessas mediações enquanto fundamentos ontológicos: ao invés de uma clareira tomada por critérios prévios, o pensar heideggeriano permanece livre de tais pré-conceitos, aberto ao tudo que ainda não foi pensado e atento ao vestígio em que algo pode, inesperadamente, vir a ser.

Assim, na nossa interpretação, torna-se compreensível que, em Martin Heidegger, tanto a mediação simbólica, como a memória histórica e a atenção fenomenológica não são descartadas. Pelo contrário, são acolhidas, porém, sempre, sob o signo da *não-fundação* (ab-grund). Estas dimensões são acolhidas enquanto condições de possibilidade da doação, contudo jamais enquanto garantias ontológicas do aparecer. Como refere Reiner Schürmann a este propósito, o pensamento heideggeriano opera como uma “*an-arché* ontológica”: um modo de saber que já não assenta num princípio fundador, mas que se afirma como resposta a um dar que não se fundamenta nem se assegura – um gesto que permanece aberto à contingência do seu próprio início.

Neste horizonte, o pensamento heideggeriano afirma-se como uma forma de abertura que permite o aparecer enquanto tal: não é procurado submeter o aparecimento a categorias prévias, nem capturá-lo por meio de esquemas conceptuais fundadores. Ao invés disso, o pensar, compreendido, pois, como modo de escuta e atenção, mantém-se exposto à alteridade do que se mostra,

---

<sup>120</sup> GA 65

mesmo, e sobretudo, quando este se dá sob a forma de silêncio, de interrupção ou de retraimento. A *an-arché* ontológica referida implica, assim, que o pensamento já não domine o aparecer, dispondo-se a habitá-lo, cuidando da clareira como contínuo espaço provisório e fragmentário de manifestação.

Pensar, neste contexto, não é dispor da realidade, mas permanecer à altura do seu mais originário enigma: deixar-se atravessar pelo que dali irrompe, sem jamais pretender fixar-lhe uma qualquer essência. A tarefa do pensamento, deste modo, já não é a de conferir uma sempre conhecida estrutura a entes desconhecidos, mas a de manter aberto o espaço onde a sempre por conhecer *verdade-verdadeira* do ente possa vir a acontecer.

Neste sentido, o pensamento heideggeriano, ao manter-se fiel à abertura e ao jogo entre velar e desvelar, conduz, inevitavelmente, a uma reconfiguração profunda no próprio conceito de verdade: esta já não decorre de uma origem estável, nem tampouco está ancorada num princípio fundador. A verdade, assim concebida, não resulta de uma base ontológica pré-definida, distanciando-se, nos termos apresentados, da racionalidade metafísica, bem como dos seus pressupostos estruturais: acontece, tão só, como doação contingente, irrecusável e sem garantia, por meio de um pensar assente na escuta atenta, na guarda silenciosa e na fidelidade ao retraimento que sustém o próprio desvelar da *verdade-verdadeira*.

Assim, e sob o horizonte de doação sem fundamento *supra* mencionado, Miguel de Beistegui refere, precisamente, que “o Ereignis é o nome do não-fundamento da verdade. Não substitui uma estrutura metafísica por outra: dissolve a própria ideia de estrutura fundadora<sup>121</sup>”. De onde se pode entender que o pensamento heideggeriano não propõe uma nova ordem ontológica, mas, efectivamente, a suspensão de qualquer pretensão fundadora.

No *acontecimento de apropriação* (Ereignis), deste modo, o que está em causa não é a substituição de um fundamento antigo por um mais originário. Neste conceito o que se destaca é a abertura para um pensar que acolhe a verdade enquanto revérbero frágil e delicado daquilo que é, afinal o pensamento,

---

<sup>121</sup> Beistegui, M. Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington: Indiana University Press, 2003

em Heidegger, é permanecer ontologicamente exposto ao sem-fundo do aparecer, no encaminhamento do vestígio que mostra o caminho, mas jamais a chegada.

Nestes termos, o pensamento, livre da exigência da fundamentação, reconduz-se, pois, à sua tarefa essencial: guardar a clareira e manter-se atento ao *entre* (Zwischen) que se abre sempre que o ser se diz, mesmo que no silêncio. A clarificação do pensar, neste contexto, não se reduz somente a uma clarificação conceptual ou lógica. Em causa está, como se viu, uma via de acesso originária, através da qual, o humano, descentralizado perante o conceito de verdade, pode tornar-se fiel ao acontecimento do ser e, desse modo, ir encontrando a histórica e finita *verdade-verdadeira* que apenas emerge em momentos descontínuos e de natureza inapreensível.

Refira-se que esta fidelidade, longe de ser dogmática, é de natureza aberta: não consiste em afirmar um conteúdo doutrinário, mas em preservar o intervalo exacto onde a verdade acontece sem jamais, permanentemente, se instalar. O pensamento, assim compreendido, não se alicerça, como vimos, em certezas, nem se orienta por um sistema de proposições estáveis: o seu compromisso é com o acontecimento do verdadeiro e não com a fixação deste. Assim, ser fiel à verdade não significa aderir a uma figura determinada do ser, mas manter-se disponível ao jogo pelo qual este se revela: o movimento incessante de mostrar-se e ocultar-se, que constitui a essência do que é.

Por isto, o gesto do pensamento mostra-se não como o de quem o possui, mas, efectivamente, como o de quem o guarda sem quaisquer garantias. Para Martin Heidegger, esta guarda – silenciosa, atenta, *desfundamentada* – é a única forma possível de permanecer próximo da *verdade-verdadeira* sem a reduzir a um *dado* consumado.

Aqui chegados, podemos compreender que este modo de pensar, atento ao retraimento e à fragilidade constitutiva da verdade, permite entrever as mais profundas consequências ontológicas implicadas no conceito de *acontecimento de apropriação* (Ereignis), que convoca o pensamento a confrontar-se com uma reformulação silenciosa, mas decisiva, na história da ontologia.

Em suma, esta reformulação opera-se, num primeiro momento, pela abordada descentralização ontológica do sujeito: já não é o Homem quem funda ou garante o desvelar, mas aquele que, na sua finitude, é interpelado pelo acontecer do ser. A verdade, nesse novo horizonte, deixa de ser o resultado de uma actividade representacional, ou um conteúdo *dado* à consciência, para ser aquilo que, enquanto revérbero, se oferece e se retira. A clareira onde *algo* pode vir a aparecer deixa de ser apresentada como propriedade do Homem, passando a existir um *entre* (Zwischen) que se abre na disposição receptiva deste.

Em segundo lugar, o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) impõe uma clarificação do próprio modo de pensar, que se reconduz à sua tarefa mais originária: não só organizar, dominar ou representar, mas, por outro lado, guardar, escutar e *deixar-ser* (Gelassenheit). O pensamento abandona o gesto fundador em vista de se tornar fidelidade ao retraimento que *vai trazendo* o ser. O pensar heideggeriano afirma-se, assim, como gesto de guarda do acontecer, como morada do intervalo onde o verdadeiro se manifesta apenas porque se oculta.

Estas são, portanto, naquilo que o tempo desta investigação permitiu, as mais decisivas, consequências ontológicas do *acontecimento de apropriação* (Ereignis): a descentralização do homem em si mesmo e a clarificação do modo de pensar.

Com efeito, a ontologia heideggeriana, à luz do *acontecimento de apropriação* (Ereignis), deixa de ocupar-se tão só com aquilo que é rígido, definido ou fundado. Em lugar disso, passa a acolher o que se retira, o que permanece inapreensível, encontrando, exactamente aí, o mais originário que qualquer definição determinada não consegue proporcionar.

A verdade, neste horizonte, não se instala: insinua-se. E é precisamente esse revérbero fugidio, esse vestígio que não se deixa fixar, que o pensamento, enquanto escuta e vigiância, é chamado a guardar.

Encerrar este capítulo com a noção de *acontecimento de apropriação* (Ereignis) é reconhecer que a tarefa do pensamento não é alcançar uma verdade última, mas permanecer fiel à sua contínua vinda. Por outras palavras, *acontecimento de apropriação* (Ereignis) significa, concretamente, abrir espaço

ao acontecer do ser mesmo quando, este, se manifeste sob o manto de não ser ainda aquilo que já é.

## Conclusão

Em Martin Heidegger, pensar a verdade não é apenas uma tarefa entre outras da filosofia. É, antes, uma travessia que acompanha o pensamento desde os seus primórdios até ao seu mais radical *desassossego*. Desde Parmênides e Platão, a verdade foi pensada como estabilidade, presença e fundamento – o que se mostra para além do velamento, o que se deixa apreender por completo. A história da metafísica é, neste sentido, também a história de uma determinada figura de verdade: aquilo que plenamente é e, por assim ser, resiste a qualquer mudança, a qualquer tempo e, acima de tudo, a qualquer incerteza.

Martin Heidegger, ao interrogar o sentido do ser, vê-se, inevitavelmente, conduzido ao estudo da verdade já que toda a questão pelo ser implica perguntar de que forma o ente se mostra enquanto ente que é. Porém, e ao contrário do que a tradição filosófica ocidental, poderia sugerir, Heidegger não propõe uma nova definição para verdade. Ao invés disso, desloca o próprio gesto do pensar: abandona a linguagem da representação, recusa o primado da presença e reconduz o pensamento ao seu estatuto mais originário: o da escuta. A verdade deixa de ser propriedade do juízo e torna-se, assim, um revérbero: o acontecimento descontínuo por meio do qual o ser tanto se dá como se retira.

Este deslocamento, como procurámos demonstrar ao longo da presente dissertação, não é meramente temático, incidindo sobre a própria topologia do ser e a estrutura ontológica do aparecimento.

Para isso, atravessámos, vários momentos decisivos nesta investigação: *i)* a crítica à verdade como correspondência; *ii)* o *acontecimento de apropriação* (Ereignis) como co-pertença entre o ser e o humano; *iii)* a temporalidade descontínua do *instante* (Augenblick) como tempo próprio da verdade e, por fim, *iv)* as consequências ontológicas da *viragem* (Kehre), que exigem a descentralização do sujeito e a clarificação do acto de pensar.

Nestes termos, e com recurso a vários autores como Miguel de Beistegui, Daniela Vallega-Neu, Reiner Schürmann e Jean-Luc Nancy, entendemos que a verdade heideggeriana não substitui uma estrutura metafísica por outra, mas, em sentido diverso, dissolve a própria ideia de uma qualquer estrutura fundadora. O *acontecimento de apropriação* (Ereignis) revela-se, assim, como o

não-fundamento da verdade: não um princípio a partir do qual tudo se organiza, mas um acontecimento que irrompe sem garantias, sem origem estável e apenas no seu próprio dar-se enquanto tal. Neste horizonte, o pensar que a este acontecimento se aproxima não reivindica uma posse nem pretende instaurar uma qualquer certeza. O pensamento limita-se a guardar, com vigilância e silêncio, o exacto *instante* (*Augenblick*) em que algo, de verdade, possa emergir.

Neste seguimento, acolhemos também as críticas de Günter Figal, Peter Trawny, Giorgio Agamben e Bernard Stiegler, que expõem a dificuldade em manter um pensar vigoroso sem critério, ou uma fenomenologia sem legibilidade. Reconhecemos, em parte, a pertinência destas tensões, mas conseguimos compreender que Martin Heidegger não rejeita a mediação simbólica ou a inscrição histórica: apenas recusa que estas se absolutizem enquanto fundamentos. Aliás, na filosofia de Heidegger, a clareira não recusa a mediação, sendo, esta, a fragilidade daquela, tendo em conta que todo o aparecer implica já uma condição interpretativa, histórica e simbólica, sem jamais se constituir, isso sim, como fundamento estável daquilo que se mostra.

É precisamente perante esta tensão – entre mediação e não-fundamento, entre legibilidade e retraimento – que o pensamento heideggeriano encontra o seu novo gesto: uma escuta atenta que renuncia à soberania conceptual sem abdicar da responsabilidade ontológica. O pensar, assim, já não funda: cuida. Já não representa: guarda. Já não assegura: escuta. Pensamento em Martin Heidegger significa, pois, disposição receptiva quanto ao ser que é.

A verdade, por sua vez, não se instala: insinua-se. E é nesse exacto revérbero fugidio – nesse vestígio que não se deixa fixar — que o pensamento encontra a sua essencial tarefa: não a de possuir, mas a de permanecer, precisamente, junto daquilo que se dá e se retira.

Com efeito, a verdade pensada enquanto *acontecimento de apropriação* (*Ereignis*) não conduz a um saber absoluto, mas a uma ontologia da finitude. O Homem, deste modo, já não é sujeito soberano, mas aquele que, por ser finito, pode permitir-se à escuta. Pensar, neste sentido, não é o espaço de garantias, mas de fidelidade àquilo que, sendo, permanece, sempre, por vir.

Nesta medida, e tendo em conta o *supra* exposto, a presente dissertação não pode, de forma alguma, encerrar com uma conclusão definitiva ou mesmo fechada. Isso seria trair, manifestamente, a própria natureza da verdade heideggeriana: aquela que corresponde ao impacto do momento inesperado que anuncia apenas uma parte do todo que jamais se alcança por completo.

Sendo assim, conclui-se com a exacta disposição de permanecer *à beira* da clareira, não pretendendo, agora, nem talvez nunca, responder àquilo que a verdade possa, exactamente, ser, uma vez que esta exige mais escuta e silêncio do que domínio e solução.

A verdade, como aqui foi pensada, não permite, pois, um momento de integral totalidade do saber. Assim, a *verdade-verdadeira* mostra que, para responder à questão originária do ser, tudo pode apresentar-se como mutável, excepto um requisito fundamental: a contínua disposição ontológica do humano para se manter na direcção de si próprio. Uma direcção guiada, unicamente, pela escuta daquilo que, a cada *instante* (Augenblick), se vai mostrando como verdadeiro, e não pela adesão passiva ao que se impõe, desde sempre e para sempre, como verdade irrevogável.

## Bibliografia

Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012. [GA 2];

———. *Contribuições à Filosofia (De Evento)*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007. [GA 65];

———. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001. [GA 9];

———. *Identidade e Diferença*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2002. [GA 11];

———. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. [GA 12];

———. *Tempo e Ser*. In: *Zur Sache des Denkens*. [GA 14];

Blattner, Heidegger's Temporal Idealism, Cambridge University Press, 1999;

Boutot, A. Introdução à Filosofia de Heidegger, Publicações Europa-América, 1993;

Beistegui, M. *Thinking with Heidegger: Displacements*. Bloomington: Indiana University Press, 2003;

———. *The New Heidegger*. Continuum, 2005;

Caputo, J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986;

Daniela Vallega-Neu. Heidegger's Contributions to Philosophy, 2003;

Davis, B. W., Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit, Northwestern University Press, 2007;

Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990;

Dreyfus, H.L., Being-in-the-World, The MIT Press, 1990;

Gadamer, Truth and Method, Continuum Intl Pub Group, 1989;

Grondin, Introdução à Hermenêutica Filosófica, Unisinos, 1999;

McNeill, W., The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory. SUNY series in Contemporary Continental Philosophy, 1999;

Nancy, J.-L. *La Vérité de la Démocratie*. Paris: Galilée, 2008;

Nancy, J.C., The Sense of the World, Univ. of Minnesota Press, 1997;

Nancy, J.C., The Experience of Freedom, 1994;

Fédier, F. *Lire Heidegger sans délirer*. Paris: Le Temps qu'il fait, 2007;

Fédier, F., Entendre Heidegger, 12-21, 2013;

Figal, G., Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade, Forense Universitária, 2005;

Lafont, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure, Cambridge University Press, 2000;

Schürmann, R. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987;

Stiegler, B. Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus, Stanford University Press, 1998;

Thomas Sheehan, Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift, Rowman & Littlefield, 2014;

Pöggeler, O., Martin Heidegger's Path of Thinking, Humanity books, 1989;

## **Anexo I: Glossário de termos alemães no pensamento de Martin**

### **Heidegger**

#### 1. Sein:

Ser

Refere-se ao que torna possível que algo seja o que é. Em Heidegger, não é o ente que permite que este seja enquanto tal mas abertura quanto ao seu ser que o faz.

#### 2. Dasein:

Ser-aí

Designa o modo de ser próprio do humano, caracterizado por uma abertura ontológica que permite a compreensão do ser. Em *Ser e Tempo*, o *ser-aí* (Dasein) é o ponto de partida para a analítica existencial.

#### 3. Wahrheit:

Verdade

Inicialmente, entendida por Heidegger como *desvelamento* (alêtheia), é pensada, posteriormente, como o jogo entre desvelamento e velamento no horizonte do ser. Não é correspondência, mas o acontecimento do aparecer.

#### 4. Alêtheia:

Desvelamento

Termo grego recuperado por Heidegger para designar a verdade enquanto desocultação do ser. Trata-se do modo como algo se mostra a partir da sua parcial ocultação.

#### 5. Kehre:

Viragem

Nomeia a transformação interna do pensamento heideggeriano a partir dos anos 1930. Não corresponde a uma ruptura, mas a um aprofundamento da questão do ser, pensada, dali em diante, a partir do próprio ser e não do *ser-aí* (Dasein).

## 6. Ereignis:

Acontecimento de apropriação

Termo-chave no pensamento tardio de Heidegger. Nomeia o acontecer originário através do qual ser e humano se co-apropriam, tornando possível o desvelamento e, desse modo, a verdade.

## 7. Lichtung:

Clareira

A abertura onde o ser se pode manifestar. Não é produzido pelo humano, sucedendo em resultado de um campo histórico e topológico do aparecer, atravessado sempre quer pelo desvelamento quer pelo velamento.

## 8. Geschick:

Destinação do ser

Modo como o ser se envia, historicamente. Cada época manifesta um envio distinto, configurando os limites do pensável e do visível. A verdade ocorre como um envio.

## 9. Entzug:

Retraimento

Designa a recusa do ser em se mostrar plenamente. Para Heidegger, todo o desvelamento é acompanhado por velamento, que se assume, este, como condição essencial da verdade.

## 10. Augenblick:

Instante

Tempo próprio da verdade no horizonte do *acontecimento de apropriação* (Ereignis). Não é um momento cronológico, mas a erupção ontológica em que o ser se dá e se retira.

## 11. Zwischen

Entre

Topologia própria do ser, segundo o *acontecimento de apropriação* (Ereignis). O ser não se fixa num ponto nem no humano, mas acontece no "entre" de uma co-pertença sem fundamento.

## 12. Ek-sistenz:

Ek-sistência

Forma heideggeriana de pensar o ser humano não como sujeito, mas como aquele que, na sua abertura, é lançado para fora de si em direcção ao ser.

## 13. Geschlossenheit:

Fechamento

Condição decorrente do *desvelamento* (alētheia). Toda a abertura que revele a verdade exige, simultaneamente, um fechamento.

## 14. Seinsvergessenheit:

Esquecimento do ser

Diagnóstico fundamental de Heidegger acerca da tradição metafísica ocidental: esta pensou o ente, mas desconsiderou a questão do ser enquanto tal.

## 15. Seinsgeschichte:

História do ser

Não é uma sequência de eventos, mas o modo como o ser se envia de formas distintas ao longo das épocas. Cada destinação histórica marca o modo de verdade possível.

## 16. Gelassenheit:

Serenidade / Deixar-ser

Atitude proposta após a *viragem* (Kehre): não impor um sentido, mas acolher aquilo que se mostra. É uma disponibilidade ontológica que aguarda o acontecer do ser.

### 17. Anwesenheit:

Presença / Estar-aí

Refere-se à compreensão tradicional do ser enquanto presença plena. Heidegger procura superar esta concepção, sublinhando o carácter temporal e velado do ser.

### 18. Unverborgenheit:

Desocultação

Equivalente técnico a *desvelamento* (alêtheia). Destaca que a verdade consiste em deixar-aparecer algo a partir de um fundo oculto. O não-oculto é sempre parcial.

### 19. Andenken:

Pensamento meditativo

Forma originária de pensar, distinta ao pensamento-cálculo. Em Heidegger, está em causa um pensamento que guarda o ser, sem jamais o capturar.

### 20. Da:

Aí

Elemento do termo *ser-aí* (Dasein). Remete para o espaço do aparecer. O "aí" é a abertura em que o ser pode dar-se: uma topologia própria da manifestação.

### 21. Sorge:

Cura

Estrutura fundamental do *ser-aí* (Dasein) em *Ser e Tempo*. O *ser-aí* é essencialmente cuidado: projecta-se, envolve-se com o mundo e cuida do seu próprio ser.

### 22. Befindlichkeit:

Disposição afectiva

Estrutura existencial do ser-aí (Dasein), anterior ao juízo ou ao sentimento. Não é um estado emocional passageiro, mas o modo como o *ser-aí* (Dasein) se encontra lançado no mundo, afectado pelo seu próprio existir.

#### 23. Verstehen:

Compreensão

Estrutura existencial que expressa a abertura do *ser-aí* (Dasein) perante o seu próprio ser. Compreender é projectar-se nas possibilidades do seu ser e do mundo.

#### 24. Rede:

Discurso

Não se refere apenas à linguagem falada, mas à articulação originária do sentido no mundo. O discurso é a forma como os entes são nomeados e compreendidos na sua rede de significados.

#### 25. Übereinstimmung:

Correspondência

Concepção tradicional de verdade enquanto adequação entre juízo e realidade. Heidegger critica este modelo, propondo a verdade como *desvelamento* (alêtheia).

#### 26. Zuhanden:

À mão

Modo de ser dos entes no uso quotidiano. Um martelo, por exemplo, enquanto está a ser utilizado, está “à mão” (zuhanden) – não se apresenta enquanto objecto teórico, mas, por outro lado, como instrumento funcional.

#### 27. Vorhanden:

À vista

Modo de ser dos entes quando estes são observados de um ponto de vista tão só teórico.

## 28. Zuhandenheit:

Manualidade

Estrutura ontológica dos entes disponíveis no uso prático e concreto.

## 29. Irre:

Erro

Não significa apenas falha factual, mas o desvio do pensamento na história da metafísica, marcado pelo *esquecimento do ser* (Seinsvergessenheit). O *erro* (Irre) é determinante na estrutura do desvelamento.

## 30. Schwelle:

Limiar

Figura topológica que designa a abertura em que algo pode começar a manifestar-se.

## 31. Abgrund:

Desfundamentado / não-fundação

Nomeia a ausência de um fundamento último. Refere-se à doação do ser sem garantia e sem princípio.

## 32. Jetztfolge:

Sequência de agoras

Designação heideggeriana para a concepção vulgar e cronológica do tempo como mera sucessão de momentos presentes.