Globethics Repository



A estrutura ambivalente da “Verdade” a partir de “SEIN UND ZEIT” [The structure of the ambivalent "Truth" from "Being and Time"]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Toledo, Daniel S.
Publisher	UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-04 00:47:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234571

Revista Ética e Filosofia Política – Volume 10 – Nº 2

Dezembro de 2007

A ESTRUTURA AMBIVALENTE DA "VERDADE" A PARTIR DE "*SEIN UND ZEIT*"

Daniel S. Toledo[*]

REVISTA ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora • www.eticaefilosofia.ufjf.br

[*] **Mestre na área de concentração em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF.**

...aprende, escutando a disposição
ambígua de minhas palavras...

Parmênides

Resumo: O presente artigo pretende indicar o grau de desenvolvimento da noção de "verdade" entre as duas fases do pensamento de Martin Heidegger. Para isto, deverá ser evidenciado quão fundamental é a apropriação que Heidegger faz do "pensamento poético" de Parmênides em relação com a verdade enquanto deusa. Por fim, isto nos permitirá entrever que, em Heidegger, *ser*, *verdade* e *deidade* se pautam por uma mesma dinamicidade quando pensados para aquém da constituição onto-teológica da metafísica.

Palavras-chaves: Heidegger, verdade, Parmênides.

Apresentação

Neste artigo procuraremos evidenciar o desenvolvimento radical da noção de "verdade" em Heidegger compreendida entre duas referências de seu pensamento. A partir de sua *Hauptwerke*, a saber, *"Sein und Zeit"*, situada antes da *Kehre*, tentaremos indicar quão necessária se fez a incursão posterior de seu pensamento rumo ao horizonte poético e grego para que sua concepção de "verdade" alcançasse uma radicalidade que excede o horizonte da "analítica". Para isto buscaremos o "pensamento poético" no qual Heidegger encontra a mais vigorosa tensão entre ser e "verdade" em seu sentido essencialmente originário e que implica a maneira mais radical em que Heidegger compreendeu esta relação. Nos referimos nomeadamente à relação de Parmênides com a deusa *Alétheia*. Deveremos nos valer basicamente das seguintes obras de referência: como ponto de partida, *"Sein und Zeit"* (§44);[1] como principal ponto de apoio, o registro publicado de um seminário que Heidegger dedicou a Parmênides em 1942 e que ainda é pouco comentado pela maioria de seus estudiosos;[2] como chave de leitura, o registro de um seminário ministrado por Ernildo Stein,[3] além de sua tese de doutorado;[4] como complemento, a dissertação de mestrado de Marcelo Pimenta Marques.[5]

I

Sem dúvida, é de maneira central que em *"Sein und Zeit"* a noção de "verdade" (*Wahrheit*) surge no pensamento de Heidegger: "toda a seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, da analítica existencial, desemboca neste parágrafo 44, na questão da verdade. Portanto, a questão da verdade é a questão que, de alguma maneira, é central e é o objetivo principal da analítica existencial."[6] Todavia, nossa tese consiste em dizer que, neste momento, a "verdade" ainda pode ser vista de maneira restrita se comparada com os contornos que ela receberá posteriormente.

---

[1] HEIDEGGER: *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 212-30.
[2] HEIDEGGER: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
[3] STEIN: *Seminário sobre a verdade.* Petrópolis: Vozes, 1993.
[4] STEIN: *Compreensão e finitude*. Ijuí: Unijuí, 2001.
[5] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
[6] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 184. "A obra principal de Heidegger, *Sein und Zeit*, mostra claramente a significação central do conceito de verdade para seu pensamento." (Citação extraída do artigo "Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer" de Holger Zaborowski em ENDERS/SZAIF [Hrsg.]: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der*

Já no início de *"Sein und Zeit"*, ao introduzir a questão do "Método fenomenológico da investigação" (§7), Heidegger manifesta uma oposição que será veemente ao longo de todo seu horizonte: a crítica contra a concepção tradicional da verdade como "adequação". Esta crítica, em sua delimitação inicial, já remete ao que sustentará a contraposição de Heidegger: "Esta idéia, de forma alguma, é o primário no conceito de *alétheia*."[7] Em contrapartida, já neste momento, "verdade fenomenológica é abertura do ser".[8] Este pressuposto visa atingir o seguinte: respeitando o preceito de que "na problemática ontológica, desde antigamente, *ser e verdade* foram correlacionados, embora não identificados",[9] Heidegger estipula que, "para a preparação satisfatória da questão do ser, se carece do esclarecimento ontológico do fenômeno da *verdade*. Ela se realiza antes de tudo sobre o solo do que a interpretação precedente conquistou com o fenômeno da abertura".[10] Mas para que este solo se mostre em toda sua fecundidade, o "fenômeno da abertura" deverá ser radicalizado ainda mais do que se permitiu sua "interpretação precedente".

Tanto em *"Sein und Zeit"* quanto no texto seguinte (1930) dedicado totalmente à questão da verdade ("Vom Wesen der Wahrheit"),[11] o esforço de Heidegger em relação à verdade se concentra no exercício de desconstrução.[12] Isto significa dizer que ele parte da concepção tradicional do termo para tentar desencobrir o fundamento originário da mesmo. Por questão de parcimônia, tentaremos nos remeter o mais diretamente possível a este fundamento a ser desvelado.

A verdade concebida como adequação epistemológica pressupõe como fundamento (ainda que não o reconheça como tal!) o caráter de abertura do próprio ser. "Chega-se à confirmação de que o ser que anuncia é, para o que é anunciado, um demonstrar do fato de que o ente é *descoberto* para o ente que ele é. Está verificado o ser-descobridor [*Entdeckend-sein*] do enunciado."[13] Todavia, isto de certa forma ainda se restringiria ao plano ôntico. Mas pelo menos já "não se busca a comprovação de uma concordância entre conhecimento e objeto ou sequer entre

---

***Wahrheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 350) Obs.: conforme indica o referido artigo, a preocupação de Heidegger com a verdade, antes de *"Sein und Zeit"*, se restringe ao horizonte que ainda encerrava seu pensamento nascente: a confrontação com a lógica, "com a qual Heidegger, antes de tudo, se coloca contra a relativização do conceito de verdade na forma do subjetivismo, do individualismo, do psicologismo, do naturalismo e do historicismo." (Id., p. 346) Neste período, o jovem Heidegger, recém saído do seminário, ainda parecia acreditar que a concepção teológica da verdade poderia se opor à estas referidas concepções! Recomendamos este artigo não só para que o leitor recolha as nuanças preliminares a *"Sein und Zeit* que já deixam entrever o gérmen da "verdade" que brota na obra principal, mas também como sucinto delineamento das diferentes gradações da "verdade" que se alternam ao longo das fases do pensamento de Heidegger. Todavia, a validade deste artigo deve ser relativizada, pois o mesmo sequer cita as três principais obras de Heidegger em que a verdade é tematizada de maneira central: *Parmenides* (*op. cit.*), *Sein und Wahrheit* (cf. bib.) e *Vom Wesen der Wahrheit* (cf. bib.).**

[7] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 33. Obs.: no que se refere sobretudo aos textos de Heidegger, os termos gregos estão aqui por nós transliterados.

[8] *Phänomenologische Wahrheit Erschlossenheit von Sein ist* (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 38).

[9] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 183, 212.

[10] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 183.

[11] HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 177-202.

[12] "Sem dúvida, esta operação de construção de seu universo conceitual era comandado pelo seu método fenomenológico, através do qual o filósofo prometia uma destruição da tradição metafísica. Mas esta desconstrução não implicava na refutação de teorias e sistemas, mas na revisão de conceitos basilares que passaram a constituir material para o universo conceitual do filósofo. Desta maneira, os conceitos da ontologia fundamental passam a ter um sentido ambivalente em face da tradição metafísica." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 72)

[13] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 218.

o psíquico e o físico, mesmo como 'conteúdo da consciência'."[14] Neste ponto, o que se alcança de mais importante consiste no seguinte: "Isto só é possível porque o conhecimento que anuncia e confirma é, segundo seu sentido ontológico, um *ser que descobre* o próprio ente real."[15] A partir disto, temos a primeira reformulação categórica: "o *ser-verdadeiro* do enunciado deve ser compreendido como *ser-descoberto*."[16] Mas isto ainda "só é possível em virtude do ser-no-mundo",[17] que por sua vez tem como condição de possibilidade a própria abertura que se dá na conjugação entre mundo e ser.[18]

Assim, em sentido fenomenológico, "verdade" deve ser entendida "ao modo do *apophaínesthai*: deixar ver o ente em seu revelamento, retirando-o do velamento (descobrimento)."[19] Já a partir desta primeira definição, que de certa forma pode ser chamada de "básica" em Heidegger, deixa-se entrever a tensão que posteriormente se destacará como essencial. Por enquanto, o mais importante reside no fato de que a partir deste momento a *alétheia* já recebe em Heidegger novo sentido: "revelamento" (*Unverborgenheit*). A verdade pensada enquanto revelamento é o que remete ao caráter de abertura do ser. Esta ligação é determinante pelo seguinte: "Ela [a abertura] abarca o todo da estrutura do ser".[20] Todavia, este "todo", em *"Sein und Zeit"*, ainda estaria "incompleto" por se restringir aos existenciais do *Dasein*. Não que a dimensão a ser acentuada na segunda fase do pensamento de Heidegger não se mostre, de certa forma, aqui, mas é que ela ainda está restrita ao constitutivo da "decadência" (*Verfallen*).[21] Explicamos: restrito ao horizonte da analítica existencial, o antípoda da verdade enquanto *Erschlossenheit*, é ainda o fechamento (*Verschlossenheit*) do *Dasein* para seu "ser-próprio" em sua condição de autenticidade. Logo, há uma clara primazia para a *Erschlossenheit*, dado que o *Dasein* só pode se fechar porque antes se encontra disposto na abertura desta possibilidade.

Com isto se pode dizer seguramente que em *"Sein und Zeit*" está bem claro que mesmo o fechamento do *Dasein* é devedor de sua abertura de mundo: "mas somente tão logo o *Dasein* esteja aberto é que ele também se fecha."[22] Posteriormente, em contrapartida, uma vez radicado no ser como tal, o velamento (*Verborgenheit*) se mostrará como a própria condição de possibilidade do revelamento, pois a "abertura" (*Offenheit*) na "segunda fase" se constituirá pelo espaço possibilitado pela retração do ser que se recolhe em sua dimensão de velamento para que, a partir desta abertura, o ente surja a partir da diferença ontológica.[23] Somente a partir disto é que também ficará resguardada a possibilidade do ente declinar. Visto isto resumido em um delineamento conceitual, em *"Sein und Zeit"*, Heidegger fala da "*inverdade*" (Unwahrheit).[24] Assim

---

[14] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 218.
[15] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 218.
[16] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 218.
[17] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 219.
[18] "Através da análise anterior da mundaneidade do mundo e dos entes intramundanos foi mostrado que a descoberta destes *se funda* na abertura do mundo." (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 220)
[19] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 219.
[20] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 221.
[21] Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[22] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[23] "Heidegger fala de um pensar autêntico originário que pertence ao ser, na sua diferença." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 78)
[24] "Este termo é aqui empregado ontologicamente do mesmo modo que a expressão 'decadência'." (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222) Obs.: "Com a afirmação de verdade e não-verdade, o que Heidegger procura fazer é nos tirar a fantasia de um saber absoluto, de um sujeito absoluto, de um sujeito transparente, de

como, a partir disto, em "Vom Wesen der Wahrheit", falará em "inessência" (*Unwesen*),[25] enquanto que, em *Parmênides*, falará exclusivamente em "contra-essência" (*Gegenwesen*).[26] É justamente essa tensão que sustentará a *Kehre*: "É essa questão da verdade e da não-verdade que Heidegger chamará por vários nomes, a partir dos anos 30, que passa a ser fundamental. E isto, porque ele percebe que a questão da verdade e da não-verdade não é apenas uma questão relativa ao *Dasein*, mas uma questão da história da filosofia."[27]

Logo, se em *"Sein und Zeit"* é o *Dasein* que está em jogo na tensão com o antípoda da verdade, o deslocamento aqui em via de ser denunciado rompe justamente com este condicionamento, pois a "contra-essência" da "verdade" pensada mais originariamente radicará no ser mesmo. O deslocamento será radical não só pela mudança de foco que marcaria a diferença das duas fases do pensamento de Heidegger, a saber, o enfoque mais acentuado no ser como tal e nem tanto no *Dasein* propriamente dito, mas mais ainda pelas conseqüências que disto advêm.

O próprio "método" fenomenológico de Heidegger como um todo se determina pelo livre trânsito entre velamento e revelamento. "A leitura fundamental tem que ser feita sabendo-se que sempre algo radical fica encoberto. O que se expõe leva ao encobrimento. Daí toda complexidade de *Ser e Tempo*. Daí a revolução paradigmática que *Ser e Tempo* produziu: introduziu os limites da filosofia."[28] Filosofia enquanto fenomenologia se expõe a esta oscilação entre velamento e revelamento que responde ao *déficit* entre a manifestação e a apreensão ("a questão da ambigüidade que se situa entre *logos* e *phainómenon*").[29] "Posso dizer: 'As coisas se dão'. Mas o dizer sobre isso que se dá, não respeita propriamente o que se dá naquilo mesmo que é condição do dar-se."[30] Assim, na medida em que o ente preenche o espaço do ser, nos expõe a uma tensão entre "um discurso que encobre e um mostrar que não diz. Heidegger sempre oscila entre os dois. Mas como o 'mostrar o que não diz', no fundo, está na linguagem e como o dizer está no mostrar,

---

um sujeito apoditicamente afirmado, que seja livre das condições históricas e que fundamenta, a partir daí, o resto do conhecimento." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 189)

[25] Apesar do registro desta conferência poder ser considerado um "texto de transição" (cf. STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 196), seu teor ainda pende mais para a concepção da analítica: "Então, essência e não-essência da verdade são, exatamente, outras maneiras de falar de verdade e não-verdade, na medida em que essência e não-essência da verdade significam o imperar ou o não imperar da abertura do *Dasein* ou da revelação do *Dasein*, revelação como *Erschlossenheit*." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 192)

[26] "Para isto, porém, ao mesmo tempo torna-se questionável se o 'contra' tem necessariamente o sentido de mera oposição ou hostilidade." (HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 99) Mesmo a "decadência" na analítica existencial não pode ter sentido negativo, isto por ser um constitutivo do *Dasein*. Daí, inclusive, Heidegger ter afirmado categoricamente que "toda 'valoração' onticamente negativa deveria ser afastada do emprego existencial analítico." (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222)

[27] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 28.

[28] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 55. "Certamente, por mais que quiséssemos ser objetivos e definir o lugar da questão da verdade em Heidegger, desde uma posição transcendental, dizendo que toda verdade existencial é verdade transcendental, contudo teríamos que reconhecer que a superação desta posição transcendental-horizontal, de que Heidegger fala no começo dos anos 30, remete a um espaço em que o conceito de *Alétheia* se aproxima muito de uma espécie de termo onde a ambigüidade de todo o projeto da fenomenologia aparece, sobretudo com aquela ambigüidade da relação ôntico-ontológica e também com relação a uma espécie de vinculação que Heidegger faz entre *Alétheia* e a história do ser." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 324)

[29] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 119. "Assim, podemos dizer que cabe à filosofia tentar ver aquilo que se oculta quando se mostra e é esse seu ver não empírico que a diferencia – a distancia – das ciências." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 59)

[30] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 118. "O jogo que aí se introduz é que vai produzir a ambivalência, num sentido positivo, de toda a construção heideggeriana." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 118)

cria-se uma espécie de jogo paradoxal no próprio discurso, na própria linguagem."[31] Esta aporia se sustentará como tal na contemplação da linguagem poética realizada na segunda fase do pensamento de Heidegger.

> Mas ela também é importante para Heidegger medir o seu próprio método, os passos desenvolvidos através da fenomenologia para ver se houve o avanço pretendido com suas afirmações ao levantar a questão do sentido do *ser* e fazê-lo partindo da analítica existencial. Assim, a questão da verdade tem seu lugar central no confronto com a tradição metafísica, mas também como elemento de confirmação do próprio processo no avanço metodológico.[32]

Mas o que se buscará posteriormente, de certa forma, já estava presente em *"Sein und Zeit"*, pois para vir ao aberto de mundo "o ente é arrancado do velamento."[33] Contrariamente, veremos que o ser como tal não pode, a rigor, ser retirado de sua condição essencial de velamento. Daí a manutenção da diferença ontológica e, consequentemente, do esquecimento do ser.[34] Aqui germina uma intuição fundamental: "seria acaso o fato dos gregos se pronunciarem sobre a essência da verdade com uma expressão *privativa* (*a-létheia*)?"[35] Heidegger antecipa aqui o que ele próprio chama "uma compreensão originária do ser",[36] mas que neste momento é vislumbrada somente como "determinação do ser-no-mundo".[37] Consequentemente, mesmo já citando na "analítica" os caminhos que conduzem Parmênides à deusa *Alétheia*, Heidegger ainda não desdobra, a partir desta indicação, a referência ao ser como tal, mas apenas infere insistindo que estes caminhos mostram que "o *Dasein* já está sempre ao mesmo tempo na verdade e na inverdade."[38] Em suma, para esta primeira parte deste nosso ensaio, devemos nos ater ao fato de que, antes da *Kehre*, Heidegger acreditava que "verdade, no sentido mais originário, é a abertura do *Dasein*."[39] Com isto fechamos nossa leitura parcial acerca de *"Sein und Zeit"* que consistiu em tentar apontar como a concepção de verdade presente nesta obra se restringe ao *Dasein*. Conseqüentemente, nós também

---

[31] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 118.
[32] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 140. "Esta seria uma razão junto com a outra razão: legitimar a analítica existencial como método no contexto da tradição ontológico-transcendental." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 140)
[33] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[34] "Não num sentido temporal moderno, mas no sentido arcaico em que esquecimento é ignorância tanto do futuro como do passado, das coisas divinas como e, principalmente, do ser." (MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, pp. 90-91, cf. tb. p. 98)
[35] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[36] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[37] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[38] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 222.
[39] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 223.

> Temos, como conclusão, que o conceito de verdade está ligado ao caráter revelador do *Dasein*, ao caráter do *Dasein* enquanto ele é o *aí*, isto é, o lugar em que algo se abre, se possibilita, em que algo pode aparecer e, ao mesmo tempo, o caráter de verdade se liga ao caráter de *ser-descoberto* do ente intramundano. Quer dizer, as proposições que se fizerem sobre o ente intramundano se fazem sobre o fundo que é próprio da existência, que é próprio do *ser-aí*, que é próprio do caráter de revelação do *ser-aí*.[40]

Agora devemos, então, perguntar: qual é especificamente a essencial "modificação" que buscamos apontar? Isto exige um passo adiante no seguinte sentido: se em *"Sein und Zeit"*, Heidegger denuncia "um desconhecimento da estrutura da verdade" devido ao fato de que "não é o enunciado o 'local' primário da verdade, mas *ao contrário*, o enunciado, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo do ser-no-mundo, se funda no descobrir, isto é, na *abertura* do *Dasein*",[41] ainda devemos nos perguntar pela "verdade do ser" a partir de um fundamento mais radical do que "*um modo de ser do Dasein* (eine Seinsart des Daseins)."[42] Isto porque aquilo que neste primeiro momento foi um problema para nós é o fato de que "a *Erschlossenheit* é um existencial no qual já se faz uma espécie de explicitação de *um aspecto da*

---

[40] "Um constitutivo essencial do ser-no-mundo como tal. Verdade deve ser compreendida como um existencial fundamental. O esclarecimento ontológico da proposição: 'o *Dasein* está na verdade' mostrou a abertura originária deste ente como *verdade da existência*". (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 297) Por isto se pode afirmar que aqui ainda "a verdade sempre é relativa ao *Dasein*". (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 21) Por fim, acreditamos que Ernildo Stein soube denunciar com imparcialidade os riscos que podem advir desta "restrição": "o aparecer da verdade é ainda dar um papel ao *Dasein* como alguém que é tão poderoso como o sujeito. Porque ele abre o espaço onde as coisas se dão. Ele é o projeto, ele, o *Dasein*, compreende. Então, ocupa ainda o lugar do sujeito, mesmo que já seja um sujeito dotado de uma falta imensa; porque é um sujeito sem apoditicidade, sem transparência, sem absolutidade. Ele é um sujeito histórico, um sujeito com enraizamento fatual. Não é mais um sujeito preso ao presente, mas um sujeito que vê a sua falta no passado e antecipa a sua falta no futuro. Então, essência da verdade pode ainda apontar para uma idéia de sujeito, mas já sabemos que este sujeito é um sujeito não mais da pura presença , isto é, do *eu penso* ou do *penso, logo sou* cartesiano. Heidegger já distingue, quando fala em essência da verdade, exatamente o *Dasein* do sujeito, mas parece que o sujeito ainda seria aquele capaz de verdade, enquanto fundamento." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 193) Aqui, o autor procura justamente precisar a "inversão" da "essência da verdade" para "verdade da essência": "O que Heidegger pretende dizer quando fala em verdade da essência é que existe um espaço limitado em que se dá este projeto de *Dasein*, quer dizer, ele pretende acentuar agora mais o lado do limite" (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 194). Obs.: a citada "inversão" se resume no seguinte: "O que vai surgir, aí, é uma inversão operada por Heidegger: de *Wesen der Wahrheit* para *Wahrheit des Wesens*, isto é, da essência da verdade para verdade da essência, no sentido da verdade daquilo que, enquanto se manifesta, se oculta. Este uso é um indicativo de que surge um segundo Heidegger ou a superação da verdade do ponto de vista transcendental-horizontal, como ele o diz." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 330)

[41] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 226.

[42] HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 226, 227. O próprio Heidegger admitiu de antemão que, de certa forma, a concepção da verdade prelineada em *"Sein und Zeit"* é uma espécie de "tarefa preliminar" para um horizonte mais amplo: "O que significa o ser 'é', onde ele, contudo, deve ser distinguido de todo ente, só pode ser concretamente questionado quando o sentido do ser e o alcance da compreensão do ser estiverem sobretudo esclarecidos. Somente então estará dado explicar originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal*, suas possibilidades e transformações. Mas na delimitação desta investigação da verdade, a mesma teve de ser ontologicamente determinada como descobrimento *do ente* e de sua verdade." (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 230) "Daí que se dirá que a questão da verdade levou a um segundo Heidegger, onde se apresenta uma espécie de virada no seu pensamento. É por isso, também, que se pode dizer que a questão da verdade em *Ser e Tempo* é o ponto central da obra, porque depois, todo pensamento gira sobre si mesmo". (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 139).

questão do desvelamento. Daí que a questão da verdade está ligada ao problema da *Erschlossenheit* – que é uma característica fundamental do *Dasein*".[43]

II

A importância que Heidegger dá à questão da "verdade" é destacada de tal maneira por Ernildo Stein que chega a lhe suscitar a afirmação de que "todas as análises anteriores que Heidegger realizou são, portanto, explicitações do fenômeno originário da verdade. Toda a analítica das estruturas do ser-aí é uma análise da verdade."[44] Quanto a isto, o que queremos neste segundo momento é apenas chamar a atenção para o fato de que após a *Kehre*, "a abertura é vista na ambivalência de velamento e desvelamento."[45] Isto basicamente exigirá que o pensamento de Heidegger passe a ser compreendido como "uma ontologia que pensa o ser, numa fidelidade fenomenológica à sua manifestação, como velamento e desvelamento."[46]

Se fizermos reincidir sobre *"Sein und Zeit"* o horizonte que aqui começa a ser descerrado, poderíamos, de modo fundamental, encontrar já na "analítica" um direcionamento que, se não responde, ao menos suscita a exigência a ser atendida após a *Kehre*, pois é fato que, em sua *Hauptwerke*, Heidegger faz com a verdade o mesmo feito com os demais principais componentes da obra, remetendo-a ao nível das condições de possibilidade. "E propondo que, se nós podemos falar numa pressuposição da verdade, o que nós temos que pressupor é este conceito de verdade: verdade como condição de possibilidade, verdade como condição transcendental de possibilidade."[47]

Uma vez radicada no horizonte da historicidade, a reconfiguração empreendida radicalmente por Heidegger acerca do fenômeno da "verdade" enquanto condição de possibilidade reincide sobre a própria origem do pensamento ocidental. Isto provém mais especificamente "do contato fenomenológico com o pensamento grego".[48]

É bem sabido que Heidegger, a partir de uma controversa sondagem etimológica do termo grego *alétheia*, elege o termo alemão *Unverborgenheit*, que aqui traduzimos por "revelamento". Isto basicamente devido ao fato da composição etimológica originária da "verdade" ser de caráter privativo: *a-létheia*. É justamente neste ponto que Heidegger se choca com a filologia clássica, pois parte desta mesma não para tomar a verdade como negação do "velamento" (*léthe*), mas para, a partir desta tensão intrínseca, instituir a "verdade" pensada radicalmente como livre trânsito entre velamento e revelamento. Esta "reconstrução" deste termo fundamental se tornará um pressuposto de todo o horizonte do pensamento de Heidegger.

---

[43] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 209. Obs.: grifo nosso.
[44] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 28. Em outra obra, o mesmo autor justifica esta afirmação: "as raízes do tema percorrem praticamente todos os outros temas da obra do filósofo, de tal forma que, em torno da questão da verdade, se pode fazer basicamente uma espécie de avaliação e de juízo do resto de seu trabalho." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 16)
[45] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 43.
[46] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 47.
[47] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 21. "Heidegger, portanto, introduz o que poderíamos chamar de uma espécie de conceito novo de fundamentar, um conceito de apresentar condições de possibilidade." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 183)
[48] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 55.

Entre velamento e revelamento, a "verdade" se mostra a Heidegger como a delimitação do que vem a ser e do que deixa de ser, ou seja, de tudo aquilo que está sendo enquanto tal. Este é o próprio ser do ente. Sendo assim, cumpre agora perguntar pela ligação da verdade originária com a diferença ontológica.

Pensada enquanto fundamento para a possibilidade de ser e não-ser, a *alétheia*, na medida em que sustenta o revelamento do ente, reporta ao velamento do ser, pois se o ente tem como sua condição de possibilidade o ser que se recusa a ser como tal para ser no ente, correlativamente, a possibilidade do revelamento se delimita pela tensão com o velamento.[49] "Portanto, a possibilidade é a própria *alétheia*, é o ser pensado, não apenas como presença (*ousía*), como faz a metafísica, mas como possibilidade de presença (desvelamento), o que quer dizer velamento, retenção, retração."[50] Isto basicamente porque a ausência do ser como tal é a própria abertura que não só garante a possibilidade do vir a ser do ente, como também é o que demarca o declínio do ente. Radicada em meio a esta oscilação onto-fenomenológica, a "verdade" é o que garante ao ser seu mistério, pois o permite se revelar preservado em sua condição originária de velamento, fazendo da ausência um modo autêntico de manifestação do ser. "Acontecer fenomenológico do ser é, assim, um acontecer exclusivo do ser enquanto velamento e desvelamento, em sua ambivalência fundamental. É o que Heidegger pensa pela *aletheia*."[51] É exatamente a imposição desta dinâmica que marca a *Kehre*:

> E a viravolta somente pode ser pensada, assim, como o sentido do ser somente o pode, à medida que o pensamento penetra no seio da ambivalência que se estabelece no império da possibilidade. Toda linguagem que joga com o binômio velamento-desvelamento somente tem sentido quando pensada no âmbito da possibilidade como *alétheia*.[52]

Contudo, se podemos então, a partir disto, concluir que "Heidegger elevou o termo *alétheia* a uma dimensão ontológica como palavra em que ele resume sua idéia de ser e, sob muitos aspectos, sua própria filosofia"[53] e se devemos, ainda, sempre considerar que Heidegger é um pensador que pensa sempre a partir da história, não só de encontro a ela naquilo que a mesma tem de encobrimento metafísico, mas também e sobretudo ao encontro de uma dimensão histórica do pensamento que ele mesmo chegou a chamar de "pré-metafísico"[54] devemos então, a partir disto, nos remeter ao pensador originário no qual Heidegger encontra justamente esta conjugação essencial entre *alétheia* e ser.[55] Mas antes, devemos finalizar este ponto demonstrando a necessidade estrutural desta remissão enquanto tarefa fundamental:

---

[49] "Na medida em que a *Alétheia* sustenta o re-velamento [*Un-verborgenheit*] do ente, ela institui antes o velamento [*Verborgenheit*] do ser. A ocultação [*Verbergung*], porém, permanece no traço da recusa que se detém." (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 333) Por isto Heidegger também chegou a dizer que o velamento é "o fundamento que precede" (*voraufgehenden Grund*) o revelamento (cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 192).

[50] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 84.

[51] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 115.

[52] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 85.

[53] STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 95.

[54] Cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 361.

[55] "Revela-se, em toda a obra de Heidegger, o esforço de situar seu pensamento numa relação positiva com os gregos e de transformá-lo numa retomada do pensamento que começou a filosofia ocidental. Essa unidade do pensamento grego em si mesmo e deste com seu próprio pensamento, Heidegger encontra-a ainda no sentido profundo da *alétheia*." (STEIN: *Compreensão e finitude*, pp. 98-99)

> Ora, o que limita a essência como verdade é agora a verdade da história do *ser*. Não é mais simplesmente o *Dasein* que compreende o *ser* no seu horizonte e se compreende a partir dele. Há uma história da metafísica que é a história do *ser* que limita a minha compreensão. Tenho que me apossar da história da metafísica para poder compreender o *ser* e não apenas usar a minha existência, o meu projeto para compreendê-lo. Dependo da história da metafísica. Ora, como a história da metafísica, para Heidegger, é encobrimento do ser, e não apenas descobrimento, há, desde os gregos, um progressivo encobrimento. Também não posso, por isso, identificar plenamente onde há o encobrimento e onde há o descobrimento, onde há velamento e onde há desvelamento do ser na tradição metafísica.[56]

III

Também para Heidegger é uma disposição essencialmente determinante a coincidência que marca o pensamento de Parmênides: a conjugação entre as questões do ser e da verdade. Este puro fato já indica a importância de Parmênides para Heidegger, pois também para ele é esta relação entre ser e verdade que guarda a possibilidade de que a metafísica seja radicalmente revista em seus pressupostos fundamentais.

Visto a partir da perspectiva da principal questão do horizonte heideggeriano, Parmênides foi o primeiro a instituir explicitamente a questão da diferença ontológica. Isto porque, ao simplesmente dizer que "o ser é" (*estin gar einai*), Parmênides deixa em aberto para que o ser seja sem predicar *o que* ele é.[57] Tal predisposição é o que permite a Heidegger entrever que, desde a origem do pensar, "o ser nada é de ôntico".[58]

Ao se recusar a ser como tal para que o ente seja a partir do espaço aberto por este recuo, o ser se pauta originariamente pela retração. É a partir deste movimento essencial que o sentido do ser pode ser compreendido como a verdade do ser enquanto oscilação entre velamento e revelamento. Parmênides é aquele que, para Heidegger, instaura essa estância originária da "verdade ontológica". Todavia, nesta instância radica um elemento que se impõe como essencial para este horizonte de sentido. Nos referimos agora à recepção heideggeriana do fato da *Alétheia* ser uma deusa no poema de Parmênides. A importância desta questão se encontra justificada pela categórica afirmação de Heidegger que consistiu em dizer que "a humanidade ocidental pertence à ambiência da morada da deusa *Alétheia*."[59]

IV

---

[56] STEIN: *Seminário sobre a verdade*, pp. 194-95. "Certamente isto já não é mais um produto direto de *Ser e Tempo*. A grande pergunta é se *Ser e Tempo* era capaz de levar até esta questão." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 195) Mas fato é que devemos concordar que "com isto, a não-verdade do *Dasein* passa a ser uma não-verdade muito mais espessa, muito mais pesada, muito mais comprometida e, ao mesmo tempo, muito mais importante, porque é uma não-verdade que agora vem cheia de uma história que não é dela, não é do *Dasein*, mas uma história do ser." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 196)

[57] "Este puro fato de ser precede, por assim dizer, toda a distinção possível entre um sujeito e um predicado;" (COULOUBARITSIS: *Mythe et Philosophie chez Parménide*, p. 181).

[58] HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 4.

[59] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 243.

Em seus dois principais cursos dedicados aos "pensadores originários" (*"Parmenides"* e *"Heraklit"*) nos anos de 1942 a 1944, Heidegger depreende dos deuses gregos uma possibilidade de concepção da deidade para aquém da constituição onto-teológica da metafísica, ou seja, uma modalidade do divino que não se restrinja à relação do "absoluto" com o *ens creatum*. Isto justamente porque os deuses gregos sustentam um modo de ser ambíguo, uma presença ausente, dado que se manifesta essencialmente através dos acenos de mundo a partir da abertura do ser.[60] Articulação que determina o espaço de reunião das referências possíveis entre homens e deuses.[61]

Em seu curso ministrado na Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno compreendido entre os anos de 1942 e 1943, intitulado *"Parmenides"*, Heidegger selecionou um determinado trecho (versos 22-32) do "poema" de Parmênides como referência para uma de suas mais ricas discussões acerca de uma noção fundamentalmente presente na totalidade do horizonte de seu pensamento: a questão da "verdade". É a partir de uma resumida análise do registro publicado deste curso que podemos destacar os principais elementos que nos permitem visualizar quão fundamental é para o domínio originário desta noção a presença da deidade grega em sua relação com o "pensamento poético" de Parmênides.

Acerca desta consideração, cumpre iniciar destacando que a deusa *Alétheia* não é nomeadamente citada no referido poema de Parmênides. O fundamento da referência à deusa está originariamente "velado". "Logo, falta-nos aqui, não obstante, o imediato manifestar de uma forma divina como ela nos está confiada a partir do mundo dos gregos."[62] Contudo, devemos entender que a "falta" é a modalidade mais própria deste manifestar. Por isto a deusa não pode ser aqui personificada ou mesmo "naturalizada", não porque é abstrata, mas por ser "retirante".[63]

O verso 27 do poema fala do "caminho" que conduz à "morada" da deusa. "Existe uma conjuntura essencial entre a essência da deusa *Alétheia* e os caminhos que conduzem à sua casa e que por ela estão determinados."[64] Este caminho também é dito pela deusa como uma "vereda", no sentido de "senda" (v. 11). Uma senda que na verdade está às margens do caminho dos homens. Heidegger entende que os caminhos que conduzem à morada da deusa *Alétheia* remetem a algo "inabitual".[65] O caminho marginal recusa o caminho direto dispersando-o em meio às bifurcações que se lhe acometem. À medida que se resguarda do risco de que o caminho seja apenas uma via entre dois pontos, a senda, em sua profusão de ramificações, sustenta o "caminhar em aberto". Assim, se em Parmênides "a conquista da verdade é o encaminhamento para o ser, neste caminho, que é mítico e que se apresenta poeticamente, ele tematiza e reflete a própria ambigüidade da palavra, que é revelação divina (o *mythos* da deusa) e nomear humano (*dóxa*)."[66] Justamente esta tensão do fenômeno divino que se retrai diante da designação humana é que sustenta a ambigüidade originária enquanto oscilação entre velamento e revelamento. É o que já dizia, de certa forma, Marcel Detienne: "É na *Alétheia* de Parmênides que melhor se

---

[60] Nos "Hinos de Hölderlin", Heidegger procura delimitar em que medida, originariamente falando, "devemos compreender o acenar como a linguagem dos deuses" (HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 32).
[61] Cf. HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 27.
[62] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 7.
[63] Em uma conferência também dedicada a Parmênides no ano de 1952, Heidegger explica melhor a determinação desta condição: "O que aqui se dá a pensar ao pensador, ao mesmo tempo permanece velado acerca de sua proveniência essencial. Isto não exclui, mas inclui que naquilo que o pensador diz, a desocultação rege como o que ele sempre tem a ouvir na medida em que dá a indicação para o que se deve pensar." (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 240-41)
[64] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 97.
[65] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 97.
[66] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 18.

exprime a ambigüidade da primeira filosofia que oferece ao público um saber que ela proclama ao mesmo tempo inacessível".[67]

É justamente a exposição originária do pensamento à abertura do ser que também faz com que "o deus seja chamado ao aberto de sua presença."[68] Por conseguinte, uma vez contemplados a partir da abertura do ser, os deuses são preservados em sua possibilidade de retiro, mesmo quando esta possibilidade é configurada enquanto recusa ("tragédia"), declínio (Modernidade) ou morte ("Pós-Modernidade"). Isto fundamentalmente porque, oscilando entre velamento e revelamento, os deuses têm em sua ausência o "ponto de fuga" para sua essência. Deste modo, se resguardam da concretude ôntica, ou seja, da cristalização de sentido último.

Os caminhos originários para a estância da deusa *Alétheia* são essencialmente conflituosos porque conduzem para a tensão íntima entre velamento e revelamento (ser e não-ser). Por isto é determinante que o pensar se confronte com as possibilidades de ser. Estas possibilidades, preservadas como tais, fazem com que as palavras da deusa sejam ambíguas por mais que estejam carregadas de uma entonação aparentemente imperativa, pois estas determinações sempre vêm acompanhadas de ressalvas.[69] Contudo, esta "reserva" não seria reserva se não se mantivesse, se não se retese como tal. Ao passo que, por outro lado, também não se revelaria com reservas caso não se indicasse como tal, caso não se deixasse manifestar indicando a si como referência ao que está além de si, ao porvir enquanto possibilidade aberta. Daí a presença dos deuses gregos se dar através dos sinais de mundo, pois acenar para as possibilidades "é um mostrar que, conservando, ao mesmo tempo retém algo que não se mostra. À essência do □□□□, do sinal, pertence o fato de que ele próprio se manifesta (se mostra) e neste manifestar, ao mesmo tempo indica algo outro: o sinal deixa um outro se manifestar na medida em que ele próprio se manifesta."[70] Logo, neste sentido, "nenhum deus dos gregos é um deus imperativo, mas deuses que apontam, que indicam [*Zeigender, Weisender*]."[71]

Os acenos dos deuses gregos indicam que o porvir se furta às determinações na medida em que nos mostram nossa impossibilidade (precariedade) de precipitar o que está reservado para o presente, que se mantém preservado para a atualização de ser, mas que se impõe antecipando (se antepõe) enquanto possibilidade aberta. A partir disto, os gregos tinham de se perguntar quando o presságio dos deuses era "confiável". Quando é "preciso"? Quando é "bom", sendo favorável, mesmo sem que se saiba em função de que sina este sinal é favorável? Ou quando é ambíguo, ou seja, quando é aberto em sua dupla possibilidade de ser *alethés* e *pseudés*? Quando nos indica que o porvir carece de uma postura de abertura?

O sinal, em seu caráter remissivo, indica de uma maneira contida, pois não expõe o indicado num modo univocamente definido. O sinal, quando se antecipa, retira do que se apresenta o caráter de ser absolutamente presente. Assim, o sinal torna presente a possibilidade da ausência. Em suma, o sinal conserva o vestígio do ser. Emanuel Lévinnas compreendeu isto quando definiu que "o sentido do vestígio consiste em significar sem fazer aparecer".[72] Ainda segundo este mesmo autor, seria esta afinal "a idéia do ser pela qual os filósofos interpretam a

---

[67] DETIENNE: *Les Maitres de Vérité dans la Gréce Archaique*, p. 143.
[68] HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 29.
[69] "A deusa de Parmênides vai imperativamente exortar os homens, isto é, aqueles que sabem (*eidóta phôta*) a percorrerem um caminho que nasce da ruptura (*Krísis*)" (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 47)
[70] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 46.
[71] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 59.
[72] LÉVINNAS: *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 241.

estranheza irredutível".[73] O sinal remete ao aberto de ser daquilo que está sempre ainda por ser ou prestes a deixar de ser. O modo de ser do sinal é a referência ao que se retrai. "Tal sinal é sempre um velar indicativo [*zeigendes Verbergens*]."[74] Com os deuses gregos não é diferente, pois já desde Homero podemos perceber que eles se pautam essencialmente pelos seus vestígios de ser.[75]

O ser também é inabitual, não porque surge como tal em meio aos entes, mas antes justamente porque se furta como si mesmo. Por isto o acontecer próprio do ser consiste em sua "divergência" (*Aus-einander-setzung*) enquanto "deposição do ente" (*Ent-setzung vom Seienden*).[76] Mas é justamente através deste seu acontecer essencial que "o ser permanece inaparente."[77] É então através desta tensão que se preserva (*verwahrt*) a verdade (*Wahrheit*) do ser, pois este acontecer é, em sua intimidade, o conflito entre velamento e revelamento. Cumpre agora finalmente dar o devido destaque à relação mais radical do ser com sua dimensão originária de velamento, devendo nos reportar, então, à relação que Parmênides institui entre o ser e o "não-ser".

V

Para Heidegger, o parricídio platônico planejado no "Sofista" (241 c – 242 b) não se realiza. Isto basicamente porque a própria consideração parmenideana do não-ser já coloca este em relação com o ser, relação antagônica, mas não excludente. Divergência sustentada pela própria ambivalência do ser. A partir disto, o famigerado parricídio não poderia significar a refutação ou superação da concepção parmenideana do ser em toda sua amplitude e radicalidade. Para reconhecer a validade desta recusa, bastaria considerar que em virtude de seu próprio discurso poético, "estritamente falando, Parmênides seria pré-ontológico: ele é aquele pensamento que vai criar o campo de forças necessário ao aparecimento das questões ontológicas explicitadas como tais".[78] Em relação à questão do não-ser, isto tem sua importância resumida no fato de que "Parmênides é anterior à explicitação lógica da noção de predicado no pensamento grego, por isso a negação para ele é tão problemática."[79] É justamente isto que marca "o caráter ambíguo e conflituoso de seu pensamento".[80] Destacamos que isto se dá não somente em virtude de se tratar da relação com a estrutura ambivalente da "verdade" mas, especialmente, o fato de que esta relação se configura poeticamente no discurso originário da deusa *Alétheia*.[81] Isto está diretamente ligado ao fato de que, "tanto no seu tema, quanto na sua estrutura, o poema de

---

[73] LÉVINNAS: *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 228.

[74] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 47.

[75] Walter Otto, em sua obra elogiada por Heidegger, opera uma recolha das passagens homéricas que atestam esta modalidade de ser da divindade grega (cf. OTTO: *Os Deuses da Grécia*, pp. 151-206)

[76] *Die Ereignung sich entzieht. Ent-setzung und Entzug sind des Seyns als des Ereignisses.* (HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 482)

[77] HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 482.

[78] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 17. "A natureza poética de sua linguagem preserva unidas dimensões que serão, em seguida, distanciadas e dicotomizadas." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 17)

[79] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 36. "Não foi Parmênides que interpretou o ser logicamente, antes ao contrário, foi a lógica que se origina da metafísica e que ao mesmo tempo a domina que conduziu a isto de tal maneira que a riqueza essencial do ser abrigada nas primeiras palavras fundamentais permanecesse soterrada." (HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 348)

[80] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 45.

[81] "O discurso da deusa é um discurso que contém potencialmente diferentes modalidades de linguagem e que se desdobra em toda sua riqueza polissêmica." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 46)

Parmênides é um cruzamento de caminhos, que se desdobram em discursos onde se encontram e se separam".[82] Em meio a isto, queremos poder inferir que, ainda que vedado, o caminho do não-ser é um caminho possível no sentido em que é digno de questão, pois se integra "no ensinamento ambíguo da deusa, como podendo pertencer à esfera de validade das coisas que merecem ser investigadas."[83] Em termos mais precisos, a exigência com a qual fazemos coro é a seguinte: "o próprio não-ser, enquanto caminho que não pode ser percorrido, tem de ser colocado e deve ser pensado. Ignorá-lo implica ignorar o próprio caminho do ser, pois um se coloca em contraposição ao outro."[84]

O não-ser é o "que se nega no instante mesmo em que é enunciado."[85] Sustentada pela palavra poética, esta negação conduz ao impensável do ser. Respeitado isto, não pode haver "incoerência" em Parmênides pelo fato da deusa *Alétheia* ter se referido a um caminho que ela própria disse ser impensável e indizível. "É caminho inacessível que leva a algo incognoscível e inexprimível."[86] É via radical que conduz à aporia originária do ser.[87]

O caminho entre o ser e o não-ser é híbrido, pois conduz a uma dupla possibilidade que tem seu fundamento na própria questão da diferença ontológica. "A *Krísis* é central para se distinguir os caminhos em questão".[88] A *Krísis* é a diferença ontológica em sua configuração originária, pois o que não pode não ser são "coisas que não podem ter o estatuto pleno de ser".[89] Por conseguinte, em referência direta ao poema de Parmênides,

---

[82] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 47.

[83] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 53. "O saber anunciado pela deusa de Parmênides também se apresenta ambíguo: inclui tanto o coração da verdade como aquilo que dela se afasta. [...] Ambigüidade estrutural do poema que por muitos séculos de interpretação se viu cindido em duas partes irreconciliáveis." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 53) "Divórcio fundador da metafísica ocidental." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 59)

[84] MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 87.

[85] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 61.

[86] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 61.

[87] "É certo também que a filosofia entre os pré-socráticos tinha um caráter essencialmente antagônico, 'anti-lógico'. [...] O impasse, a aporia, é um estado buscado como privilegiado. Só mais tarde adquire um caráter negativo e depreciativo" (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 64). Cf. tb. RAMNOUX: *Études Présocratiques I*, pp. 15-22.

[88] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 64. "O que caracteriza o caminho dos mortais criticados no poema é a ausência de *Krísis*, que no esquema dos caminhos propostos por Parmênides é condição indispensável: ser e não-ser" (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 65).

[89] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66.

> Devemos destacar então: a negação *mé* e o fato de ser usado um plural para designar os seres, isto é, como não entes. Como é sabido, em oposição a *oú*, *mé*, em geral, não indica uma negação factual. Assim, não é que os *mé eónta* não existam de forma alguma; é que a nenhum deles se pode identificar total e plenamente o que diz o verbo ser. O uso do plural, por sua vez, marca uma diferença que para nós é fundamental e que nem sempre é levada em conta pelos tradutores e comentadores, que costumam ver aqui simplesmente o não-ser. À medida que não se reconhece a relevância da diferença perde-se em precisão...[90]

Logo, a principal distinção a ser respeitada é a seguinte: "Diferenciar ser e o conjunto dos entes é bem outra coisa que diferenciar ser e não-ser."[91] Portanto, se está explícito que todos os caminhos convergem para a determinação de que o ser é, uma retrospecção destes caminhos nos leva a perceber que ao longo destes mesmos há muitos sinais que indicam as modalidades do ser a partir da diferença, dentre as quais, sobretudo, o não-ser. Por isso "o limite último, com a força que Parmênides o concebe, só pode ser dado miticamente, através da figura divina. Assim como a totalidade do poema se funda no discurso de uma deusa, aqui também temos um momento particular em que o discurso sobre o ser se funda".[92]

O fato de que através dos fragmentos de Parmênides a relação entre ser e ente se deixa pensar a partir do particípio dos termos *eînai* e *eón*,[93] indica para Heidegger que em Parmênides "o *eón*, o ente, é pensado muito mais no duplo [*Zwiefalt*] entre ser e ente".[94] Marlène Zarader captou com acuidade a importância da questão deste duplo ("Dobra"):

> É seguramente a aparição da Dobra (na palavra *eón*) que marca, ao mesmo tempo que a primeira doação do ser, o início do pensamento ocidental. Apesar disso, seria igualmente correto, e talvez mesmo mais, dizer que o que caracteriza o início do pensamento ocidental, e a primeira destinação do ser, é o "desaparecimento da Dobra". Estas duas afirmações, aparentemente contraditórias, conciliam-se a partir da regra fundamental do impensado: na aurora do pensamento grego, o ser é *dito* como diferença, como Dobra, na palavra-enigma *eón*; todavia, Dobra e diferença não são nunca pensadas, se bem que sejam propostos ao pensamento por este dizer. Muito pelo contrário: a Dobra só é dita na medida em que é calada, só é dada na medida em que já desapareceu, e aquilo com que começa propriamente o pensamento, é com o *velamento inobservado da Dobra de onde ele procede*. "Mas a Dobra do ente e do ser *não* é ela própria mais considerada nem mais questionada na sua essência e segundo proveniência desta, *enquanto* essa dobra".[95]

---

[90] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66. Cf. tb. BEAUFRET: *Dialogue avec Heidegger I*, p. 68.
[91] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 66.
[92] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 72.
[93] "Antes que o conceito gramatical fosse propriamente apreendido por um conhecimento lingüístico." (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232)
[94] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232. "O duplo deixa-se indicar minimamente nas expressões 'ser *do* ente' e 'ente *no* ser'. Só que aquilo que se desdobra, através do 'no' e no 'do', mais se vela do que se remete à sua essência." (HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232)
[95] ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, pp. 179-80. Obs.: A última proposição entre aspas é remetida a Heidegger.

A percepção desta autora, neste ponto, vai mais longe ainda: "Este lance, que é a própria origem, está depositado nas palavras gregas iniciais pelas quais o ser veio à linguagem. Ora, todas essas palavras nos dizem e tornam a dizer o mesmo: ou seja, o ser como *duplo*."[96] Em suma, podemos ver então que é em virtude desta duplicidade que o ser nunca pôde ser pensado como tal, mas sempre antes como ser do ente.[97] Não fosse assim, o ser não poderia ser dito de diferentes modos. Todavia, "assim o ser se dispersa na multiplicidade dos entes."[98] Logo, se Parmênides permite a Heidegger perceber que desde a origem o ser se distingue do ente, esta distinção, contudo, não foi respeitada como tal pela lógica decorrente que só pôde conceber o ser em relação com algo, daí "*para a representação, tudo se torna ente.*"[99]

Por tudo isto, o papel "privilegiado" do poema de Parmênides no pensamento de Heidegger provém justamente do espaço originário de crise que determina a ambigüidade de se pensar o ser em sua relação com o ente. Sendo assim, "não obstante, devemos atentar para o *eón* sempre no duplo entre ser e ente para entender o que Parmênides dedica à relação entre ser e ente."[100] Esta relação é ainda configurada por Parmênides no jogo entre presença e ausência (fragmento 4). É a partir de tudo isto que Parmênides descerra definitivamente o horizonte originário no qual Heidegger fará incidir ainda mais radicalmente o pensar da diferença ontológica.

No pensamento de Parmênides o ser se "re-vela" originariamente, pois sua "desocultação" (*Entbergung*) é o "desdobramento" deste duplo caráter do ser entre o apresentar e o que se apresenta.[101] Isto é o que marca a "verdade" originária do ser.[102]

> Como ocorre esta entrega destinal? Somente já através do fato de que o duplo enquanto tal, e com isto seu desdobramento, permanecem velados? Um pensamento ousado. Heráclito o pensou. Parmênides realizou a experiência impensada deste pensamento na medida em que ele, escutando o apelo da *A-létheia*, pensa a *Moira* do *eón*, o destino do duplo, tanto na perspectiva do apresentar quanto na do que se apresenta.[103]

"Aqui está abrigado o que é digno de questão, o que se nos dá a pensar como a relação entre pensamento e ser enquanto a verdade do ser no sentido da desocultação do duplo, enquanto reserva do duplo (*mè eón*) no predomínio do que se apresenta (*tà eónta*, *tà*

---

[96] ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 187. "Parece-nos que devemos conceder aqui uma importância muito particular à afirmação de Heidegger segundo a qual não se pode pensar o ser senão 'a partir da diferença'." (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 188) Isto finalmente porque "se o ser deve ser pensado como diferença, é porque foi assim que inicialmente se nos destinou, na palavra tão precocemente pronunciada e nunca ouvida – a palavra grega *eón*." (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 192) A maior conseqüência é a seguinte: "Tornada possível por uma língua, inaugura uma história: a história do pensamento ocidental, como história do retiro do ser." (ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 192)

[97] "Onde, porém, o ser do ente foi primeira e propriamente trazido à linguagem no pensamento ocidental, a saber, em Parmênides". (HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 8)

[98] HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 78.

[99] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 232. "A utilização predicativa do verbo *eînai* é enfocada por Cordero como uma nuance resultante do enfraquecimento progressivo de sua significação original. [...] Cordero faz, todavia, uma ressalva importante: mesmo com sua significação original enfraquecida, o verbo não se reduz à mera ligação formal entre sujeito e predicado." (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, pp. 57-58) A referência remete a CORDERO: *Les Deux Chemins de Parménide*, pp. 220-21.

[100] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 233.

[101] Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 239.

[102] Cf. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 241.

[103] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 247.

dokoynta).”[104] Mas antes deste predomínio, “a mesma palavra *tò ón* pode com efeito ser entendida em dois sentidos: o que é, de cada vez, ente (*entia*, *tà ónta*) e o que, no ente, constitui o seu ser (*esse*, *tò eînai*).”[105] Desta forma, *ón*, ente, no sentido de “sendo”, remete originariamente à “*ser* um ente;” ser o que é, enquanto é: *ón* designa porém ao mesmo tempo um *ente* que é. Todavia, o que prevalece é esta última significação. “O sentido lexical torna o verbo *eînai* um tipo de nome com um significado determinado; isto é, de presença que perdura, permanência (que o faz se opor a devir, por exemplo).”[106] O substantivo predomina na linguagem com a substancialização da palavra que poderia conservar o tempo da ação em sua decorrência.[107] Em resposta, o que Heidegger reivindica é um resgate da importância do infinitivo pelo fato de se reportar ao ser em sua condição modal, isto é, em sua própria possibilidade de ser.[108] “Neste caso, há uma preponderância da significação do infinitivo, como por exemplo, *Khreón esti mè eînai* (fragmento 2, verso 5) necessário é não ser.”[109] No duplo da significação participial do *ón* vela-se a diferença entre “sendo” [*seiend*] e “ente” [*Seiende*].[110] Assim posto, “aquilo que a princípio parece uma sutileza gramatical, é na verdade o enigma do ser.”[111] Remetendo o *ón* ao *eînai*, não cabe simplesmente contestar ou corroborar sua tradução por “ser”, mas pensá-lo como tal, como “o domínio de todos os domínios, o *ón* e o *eînai* amplamente iluminados em sua essência grega.”[112] Isto porque ao deslocarmos este predomínio o colocando em crise a partir do próprio jogo originário entre o apresentar e o que se apresenta, somos forçados a admitir junto com Heidegger que “este manifestar do ser como o apresentar do que se apresenta é ele próprio *a* origem da história ocidental”.[113] Entretanto, o que interessa de tudo isto é saber que “o apresentar só acontece propriamente onde já rege o revelamento.”[114] Com isto vimos então que

> as ambigüidades do ser em Parmênides nos mostram toda a gama de nuances contida no uso que Parmênides faz do verbo ser. Por exemplo, no fragmento 2 ele usa o verbo no indicativo (*estí*); no fragmento 6 usa tanto o infinitivo (*eînai*) quanto o particípio (*eón*). Para nós, o que fica como fundamental é o fato da ambigüidade do sentido do *eón*. O particípio encerra os dois sentidos, tanto o verbal como o nominal. Tanto o fato de ser como aquilo que é: o *eón*

---

[104] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 248.

[105] ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 177. “Parmênides utiliza tanto o substantivo formado com o particípio do verbo (*tò eón*) quanto com o infinitivo (*tò eînai*)” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 60)

[106] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 59. Esta denúncia é feita por Heidegger em HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, pp. 40-56.

[107] Heidegger chama a atenção para o fato de que “verbo”, em alemão, se diz também *Zeitwort*. Literalmente: “palavra do tempo” (cf. HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 58).

[108] “O fragmento 6 articula os usos existencial (é) e modal (é possível o ser, o nada não é possível) do verbo ser num contexto fortemente exortativo.” (MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 63)

[109] MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 58. “Quando os pensadores pensam o *ón* no horizonte do *eînai* eles compreendem o particípio ‘verbalmente’. *Tò ón*, filosoficamente pensado, alude sempre ao ente em seu ser.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 76)

[110] *Seiende* (“ente”), em alemão, corresponderia ao gerúndio do infinitivo “ser” (*Sein*): “sendo”. Coincidentemente, devemos chamar a atenção para a vigência arcaica da *metokhé* na língua grega, o “particípio” enquanto tomar parte tanto na significação nominal quanto na significação verbal da palavra! “Todas estas possibilidades de compreensão repousam no assim chamado ‘particípio’ conforme uma unidade que lhe é própria e na qual oscila a riqueza de palavras que de modo algum é esgotada através de análise gramatical.” (HEIDEGGER: *Heraklit*, p. 72)

[111] HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 340.

[112] HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 330.

[113] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 136.

[114] HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 136.

> encerra esta dupla disposição, esta dobra (*Zwiefalt* em Heidegger) que faz com que um nível só possa ser pensado em função do outro. Se Parmênides trata do ser (primeira parte do poema) é no sentido da dimensão do ser do ente. Se trata do ente (segunda parte) é para remetê-lo ao ser no qual encontra sua unificação.[115]

VI

Heidegger afirmou explicitamente que "*o aberto é o próprio ser.*"[116] Isto basicamente porque o ente em sua totalidade, ou seja, tudo aquilo que "é" se manifesta a partir da abertura de ser, inclusive aquilo que de certa forma não se manifesta como tal. A partir do momento em que a dimensão de velamento passa a ser contemplada como um constitutivo essencial para uma noção mais profunda da abertura do ser enquanto condição de possibilidade essencial para a fenomenologia de Heidegger, a "clareira" (*Lichtung*) irrompe como o espaço em que o ser mostra-se como "aquilo que deixa de ser o que não se manifesta para ser apanhado em meio ao que se manifesta."[117] É por meio desta clareira que o ser queda em meio ao fáctico se doando ao homem como ser do ente. Em resposta, o pensamento essencialmente ontológico deve se pautar por um salto no sentido que deve transpor o plano do ôntico para incidir no abismo de ser, ou seja, na abertura a partir da qual o ente está livre para ser em suas possibilidades de referência que constituem a tessitura de significações que compõe a trama de mundo a partir da dinâmica do ser. Isto consiste em uma reivindicação para que nossa leitura de mundo não se restrinja ao ôntico (mas que também não se arrogue a inviável pretensão de abdicar deste plano), mas que faça do mesmo uma condição remissiva para seu substrato de fundo, isto é, para o abismo do ser. Logo, se o ser se retrai ao pensamento, então é também abrigado em sua retração que o pensamento deve lhe acolher, isto é, deve deixá-lo ser em sua verdade, o que aqui significa na abertura de suas possibilidades. Isto exige, porém, uma radicalização ontológica que, por sua vez, implica uma certa "violação ôntica", pois "antes de tudo isto, tem-se por decidir originariamente o próprio ser e não ser, o ser e o 'não-ser' [*Nichtsein*] em sua essência, na verdade de sua essência."[118] Este "não-ser" no poema de Parmênides foi aqui reportado justamente ao impensável, ou seja, nele o ser é abrigado em sua própria condição de velamento. Por conseguinte, o que Heidegger reconheceu em Parmênides foi "uma experiência preliminar, fundante, preparadora da experiência do ser" marcada essencialmente pela "ambigüidade fundamental que caracteriza a experiência poética do ser em Parmênides."[119]

Heidegger ainda nos chamou a atenção para o fato de que também os deuses gregos só podem ser evocados porque antes já estão ao aberto de ser, mas talvez só precisem ser evocados porque, ao aberto, se furtam à presença. *"Sein und Zeit"* contribuiu precipuamente no sentido de nos deixar perceber que o "revelamento" aqui pensado não é uma situação provocada por um objeto para o qual se volta o conhecimento, pois mesmo este direcionamento é já antes

---

[115] MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 80.
[116] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 224.
[117] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 223. "A ocultação do ser pertence, enquanto sua privação, à clareira do ser." (HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 12) "Neste texto, Heidegger diz que talvez devesse ter dado à tarefa do pensamento, não o título de *Ser e Tempo*, mas *Ser e Clareira – Sein und Lichtung* – tentando, através de outro conjunto de expressões, radicalizar o conceito de *Alétheia* e, ao mesmo tempo, ligar esta fenomenologia toda construída à própria problematização do título de seu livro fundamental, *Ser e Tempo*." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 332)
[118] HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 241.
[119] MARQUES: *O caminho poético de Parmênides*, p. 50.

possibilitado pelo estatuto ontológico da "verdade" enquanto "localidade" pensada radicalmente por Heidegger como "dimensão total" (*ganze Bereich*).[120] Este espaço excede o ente, pois que o abarca e o expõe às suas possibilidades em aberto. Neste espaço, em face do ente,

> acontece algo de outro. Em meio ao ente no todo se manifesta de maneira essencial [*west*] um local aberto. É uma clareira. Pensada a partir do ente, ela é mais do que ele. Por isto este meio aberto não é envolvido pelo ente, mas o próprio meio aberto, como o nada, que mal compreendemos, circunda todo o ente.[121]

Pensada a partir desta abertura de "algo outro", a clareira do ser não é somente a condição de possibilidade para o ente que lhe é remetido. Esta clareira é o que torna mediável para nós a referência originária entre ser e deidade, pois não é somente o ente que vem ao nosso encontro que é possibilitado por esta clareira, mas também o ser que se nos furta. Afinal, se não fosse toda esta abrangência deste "espaço de jogo", o pensar originário não teria de se confrontar com a tensão entre ser e "verdade" mediada pela referência ao divino. Assim, não teria sido o estranhamento causado por esta verdade tão ambígua dos deuses que teria levado os gregos a se aperceberem do próprio ser como aquilo que os sobrepuja? Além disto, por se tratar aqui de uma disposição originária, talvez ela guarde ainda uma chave de leitura essencial para uma condição ontológica que determina nossa história desde a época trágica dos gregos até o niilismo presente. Mas isto desde que saibamos observar uma séria advertência feita por Heidegger quando *"A partir da experiência do pensar"*, tratara da "Falta de nomes sagrados" (*"Der Fehl heiliger Namen"*):

---

[120] HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 38. Ernildo Stein resume bem a importância de se conjugar as duas instâncias da "verdade" na totalidade do pensamento de Heidegger: "Ou seja, que o problema da *Alétheia*, esquecida, encoberta pela tradição filosófica, traria em si a síntese e o resumo do destino da metafísica ocidental, do encobrimento do fundamental da metafísica. Neste sentido, o mais antigo do antigo pensamento ocidental, o originariamente antigo, como diz Heidegger, a *Alétheia*, não chegou a ser incorporada, porque houve uma entificação, tanto do conceito de ser, como uma logicização do conceito de verdade no nível puramente proposicional. Isto toma, na obra de Heidegger, uma posição muito determinante, desde que ele começa a fazer uma interpretação mais filosófica da história da filosofia. Portanto, a palavra *Alétheia* serve, no primeiro Heidegger, para dar toda a amplitude do que seria o conceito transcendental de verdade segundo ele e, no segundo Heidegger, seria, também, o conduto por onde o problema da história da Filosofia, de certo modo, em seu destino de encobrimento, era significado." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, pp. 324-25) "Com isto, o conceito de verdade, ao menos enquanto ele foi extraído do conceito de *Alétheia*, passou a ser, para Heidegger, também o ponto central de sua filosofia. Ele põe a *Alétheia* como o centro a partir do qual ele irradia o método fenomenológico e, de outro lado, ele põe a *Alétheia* como a tarefa de toda a filosofia." (STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 329)

[121] HEIDEGGER: *Holzwege*, pp. 38-39.

> Contudo, enquanto nos é recusado voltar o olhar para o fato de como também na retração e na reserva rege um modo próprio de apresentar, permanecemos cegos e intocados pelo impositivo apresentar que torna própria a falta que abriga [*birgt*] em si o nome do sagrado e que vela [*verbirgt*] este mesmo.
>
> Somente uma estada na aberta região de encontro, a partir da qual se apresenta a falta, garante a possibilidade de contemplar aquilo que hoje *é* na medida em que falta.[122]

Talvez não possamos finalizar sem assumir que a concepção ambivalente de "verdade" exposta neste artigo justifica de fato a questão do niilismo. Contudo, esta justificativa não é de modo algum uma *prescrição* do mesmo, mas a oferta de subsídios para uma investigação que procura seu fundamento infundado, ou seja, que se caracteriza por uma confrontação que não busca expugnar a questão, mas voltá-la para uma dimensão em que a mesma pode ser pensada livre de qualquer tipo de ranço humanista. Até mesmo porque, "que os deuses escapem, não significa que também a deidade desapareceu da existência do homem, mas significa aqui que justamente ela ainda rege, mas não mais como realizada, mas como crepuscular e obscura, porém, poderosa."[123] Que fique bem claro então que, caso aqui pudéssemos ousar uma *recomendação*, esta consistiria muito mais em indicar a necessidade de uma postura de reserva diante da dinamicidade própria do ser da deidade entrevista aqui a partir de uma concepção ambígua da "verdade originária". Esta sugestão tem o seguinte respaldo: "levar verdadeiramente a sério os deuses fugidios enquanto fugidios é em si justamente um perseverar junto aos deuses, a saber, junto à sua divindade enquanto não mais de todo realizada."[124] Afinal, esta foi a única possibilidade admitida e legada por Heidegger quanto a "ingressar e se manter no espaço possível de um novo encontro com os deuses."[125] Encontro que, segundo entendemos, não deve depender mais de uma verdade tornada absoluta, mas de "discernimento para conviver com a ambigüidade do ser".[126]

Mas esta experiência não pode ser dissociada do caráter originariamente poético do pensamento. Daí Heidegger ter procurado deixar entender que a poesia é o modo mais próprio para o pensamento se colocar em referência essencial aos deuses, em virtude do dizer poético colocar em jogo a fugacidade do ser.[127] Todavia, ao pressupormos a proximidade essencialmente originária entre pensamento e poesia, procuramos aqui sempre atentar para a observância de que "interpretar a *poesia* não significa tornar unívoca sua multivocidade essencial para colocá-la nos trilhos, mas compreender a multivocidade em sua própria legitimidade e articulação. Mais precisamente; aprender a ouvir plenamente a palavra plurívoca e assim tomar parte em sua inesgotabilidade própria."[128] Esta postura implica em uma hermenêutica que tem de se distanciar das análises puramente teóricas. Este "tomar-distância" (*Fern-stellung*) que caracteriza o interpretar deve corresponder à própria abertura do ser.[129] Por isto o interpretar teve de ser assumido aqui justamente como o exercício de extrair determinado estranhamento. Este "extrair"

---

[122] HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 235.
[123] HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 95.
[124] HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 97.
[125] HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen*, p. 97.
[126] MARQUES: *O Caminho poético de Parmênides*, p. 88.
[127] Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, pp. 172-73.
[128] HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 166.
[129] Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 149.

não é um despojar, mas muito antes o contrário, é o desvelar de uma dimensão essencial do fenômeno que até então permanecera encoberta sob a ótica do "esclarecedor". Quanto a isto, cumpre guardar as seguintes palavras de Gadamer: "Em geral é preciso dizer que o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem é a experiência do choque que um texto nos causa – seja porque ele não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas."[130] Em meio a isto fica ainda por pensar as palavras de Parmênides quando este "poeta pensador", no alvorecer da filosofia, exortou: "aprende, escutando a disposição ambígua de minhas palavras..."

[130] **GADAMER: *Verdade e Método*, p. 357.**