



SOBRE VERDADE E LINGUAGEM EM MARTIN HEIDEGGER¹

Carlos Arthur R. Pereira*

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Glória Ribeiro**

Resumo: Nosso trabalho objetiva investigar a relação entre verdade e linguagem no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Para tanto, nosso fio condutor será a fundamentação da crítica heideggeriana à concepção tradicional de verdade – entendida como *adequação entre intelecto e coisa* – exposta na conferência *Sobre a Essência da Verdade*, de 1930. Nessa obra, Heidegger reconduz o fenômeno da adequação (presente nessa concepção de verdade) ao próprio acontecimento da *alétheia* – a verdade originária enquanto jogo de desvelamento e velamento. Para compreender como esse acontecimento se relaciona com a linguagem, estará também em pauta para nós a conferência *A Palavra*, de 1958, na qual Heidegger procura compreender a linguagem desde sua força instauradora e doadora de ser – que para o autor é o próprio fenômeno da *alétheia*.

Palavras-chave: Verdade. Linguagem. Desvelamento. Poesia.

Résumé: Notre travail vise à étudier la relation entre la vérité et le langage dans la pensée du philosophe allemand Martin Heidegger. Par conséquent, notre principe directeur sera la fondementation de la critique de Heidegger à la conception traditionnelle de la vérité – entendue comme *adéquation entre l'intellect et la chose* – exposé dans la conférence *Sur l'Essence de la Vérité*, de l'année de 1930. Dans cet ouvrage, Heidegger ramène le phénomène de l'adéquation (présent en cette conception de la vérité) aux événement de l'*Aletheia* lui-même – la vérité originelle tout en jeu de dévoilement et voilement. Pour comprendre comment cet événement se rapport aux langage, sera également à l'ordre du jour la conférence *La Parole*, de l'année de 1958, dans lequel Heidegger cherche à comprendre le langage depuis sa force de création et de donateur de l'être – que pour l'auteur, c'est le propre phénomène de l'*Aletheia*.

Mots-clés: Vérité. Langage. Dévoilement. Poésie.

¹ O presente trabalho é a ampliação de uma comunicação apresentada por mim no IX Encontro de Pesquisa em Filosofia da UFMG, em outubro de 2011.

* Bolsista PET-Filosofia – MEC/SESu/Depem/Capes.

** Tutora do PET-Filosofia/UFSJ.



“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos dizer muitas mentiras símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.

Hesíodo, *Teogonia*, vv. 26-28.

Em 1930, o filósofo alemão Martin Heidegger pronunciou uma conferência intitulada *Sobre a Essência da Verdade*, em que ampliava e aprofundava as discussões contidas no §44 de *Ser e Tempo*, sua obra principal, publicada em 1927. Essas discussões giravam em torno do problema da essência original da verdade, ou, em outros termos, sobre a condição de possibilidade da verdade, entendida tradicionalmente como *adequação entre intelecto e coisa*. Embora tenha sofrido diferentes determinações e variações ao longo da história do pensamento no Ocidente, essa definição tradicional de verdade não será aqui trabalhada em toda a sua amplitude. Limitaremos nossa abordagem àquilo que Heidegger compreende como a determinação essencial de todas as variantes históricas dessa definição. Sendo-nos permitida uma paráfrase do que diz a professora Marlène Zarader em sua obra *Heidegger e as Palavras da Origem* (cf. ZARADER, 1990, p.23) podemos dizer que já não se trata de perguntar o que Heidegger pode nos ensinar sobre o significado do conceito de verdade, mas o que a leitura heideggeriana desse conceito nos ensina sobre o pensamento do próprio Heidegger.

Seguindo essa orientação, perguntamos: o que se entende ou subentende quando falamos em “verdade”? Falamos daquilo que possibilita, que garante que algo seja verdadeiro. Ser verdadeiro tem aqui um duplo significado. Primeiro, o ser verdadeiro de uma *coisa* é aquilo que condiz, que se afina e está de acordo com o que compreendemos que a coisa seja. Assim, dizemos que o ouro autêntico – para citar o exemplo de Heidegger (cf.



HEIDEGGER, 1979, p. 133) – é verdadeiro à medida que concorda com aquilo que pressupomos ou pré-compreendemos que seja o ouro. O ouro falso, embora seja tão real quanto o ouro autêntico, não permite que se verifique esse acordo, essa concordância entre a coisa e o que se compreende como o ser da coisa. Em um segundo significado, dizemos serem verdadeiros ou falsos nossos *enunciados* sobre as coisas, sobre os entes de modo geral. Agora, porém, o que se verifica é o acordo ou concordância entre o ente e aquilo que dele se diz – quando o que enunciamos está conforme o ente, dizemos que aí se dá a verdade. Em ambos os casos, uma característica comum persiste: o ser verdadeiro quer seja da coisa, quer do enunciado, repousa sobre um acordo, sobre uma concordância. Todavia, qual a natureza dessa relação de concordância? O que fundamenta o acordo que se verifica tanto na coisa como no enunciado?

Perguntar por um fundamento, por uma condição de possibilidade da concordância que caracteriza a verdade, torna necessário que Heidegger reconduza a definição tradicional de verdade ao seu “lugar de origem”, que segundo ele seria o ideário medieval. No pensamento escolástico, a fórmula tradicional da definição de verdade foi cunhada como – verdade é a adequação entre intelecto e coisa. O ser verdadeiro de todas as coisas (enquanto criaturas) está assegurado à medida que concordam com o ser do criador, o ser de Deus – ou seja, elas já se encontram presentes no intelecto divino. No intuito de tornar mais claro esse pensamento, tomemos aqui uma elaboração de Santo Tomás de Aquino, retirada ao artigo segundo da primeira das *Questões Discutidas sobre a Verdade*:

Portanto, o objeto natural está colocado entre duas inteligências e se denomina verdadeiro segundo a sua conformidade com ambas. Segundo a conformidade com a inteligência divina, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que cumpre a função para a qual foi destinada pela inteligência divina (...). Segundo a conformidade com a inteligência humana, a coisa criada se denomina



verdadeira, na medida em que é apta a fornecer por si mesma uma base para um julgamento correto (AQUINO, 1973a, p. 31).

Vemos aqui como se dá a verdade enquanto conformidade ou concordância: de início, a coisa, o “objeto natural” concorda, em sua existência, com a essência, com o ser que Deus, enquanto criador, o confere. Depois, o intelecto do homem se conforma à coisa quando emite um enunciado que diz sobre seu ser, sua essência concedida por Deus – por isso, ela pode ser base para um “julgamento correto”. De acordo com Heidegger, foi essa concepção que fundou a essência da verdade, tanto do ente como do enunciado, sobre a concordância. Ainda que o pensamento moderno tenha prescindido do modelo da criação divina, a mesma estrutura pode manter-se quando pensada dentro de uma “razão universal”, do espírito que a si mesmo dita os caracteres essenciais dos entes em geral – sem que a conformidade do enunciado à coisa deva derivar de uma conformidade anterior em relação a Deus. O próprio abandono da concepção teológica da “ordem da criação” firma a verdade sobre a noção de concordância. Contudo, ainda não questionamos o que torna possível a verdade enquanto concordância. E que se quer dizer quando se afirma que o enunciado concorda com a coisa?

Certamente, essa é uma questão das mais problemáticas, por se tratarem de duas naturezas rigorosamente opostas: a idealidade do significado do enunciado dificilmente pode ser reduzida à materialidade e tangibilidade da coisa. De que modo, então, ambos – enunciado e coisa – podem se relacionar, ainda mais em uma relação de conformidade, concordância? Uma formulação de Heidegger em *Ser e Tempo* pode preparar para nós uma resposta, a saber: “O enunciado é verdadeiro significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, ‘deixa ver’ (*apóphansis*) o ente em seu ser e estar descoberto” (HEIDEGGER, 2006, p. 289). Isso quer dizer que o enunciado não apenas representa a coisa, mas, antes, mostra-a



tal como ela é. À medida que deixa e faz ver o ente, o enunciado apresenta, isto é, deixa aparecer o ente nisso mesmo que ele é. Dizer que o enunciado mostra o ente “tal como” ou “nisso mesmo” que ele é significa que o enunciado, melhor, o enunciador, o homem nunca esteve apartado do ente, para chegar a ele por meio do enunciado apresentativo. Se o enunciado “se conforma” com o ente na medida em que o apresenta, é porque o ente já se deu para mim de alguma forma. Mas o que possibilita que o ente se me torne manifesto, para que eu sempre já esteja com ele e, assim, o enunciado possa apresentá-lo tal como ele é?

A manifestação do ente só é possível mediante uma *abertura*. Podemos compreender essa abertura como o abrir-se para um *comportamento*, por meio do qual o ente vem ao encontro e se manifesta assim como é. Comportamento é um nome que Heidegger designa para nossa lida mais geral e imediata com os entes. É por meio dessa relação de lida direta que os entes vêm ao encontro, mostram-se, fazem-se presentes. Isso não quer dizer, porém, que haja um “eu” que, enquanto sujeito, determina o ente no modo do seu aparecer. Se o ente só pode aparecer-me mediante um comportamento aberto, isso indica que o próprio “eu” está situado também no interior dessa abertura, e só se dá enquanto tal por meio dela. Meu modo de ser mais próprio é, ele mesmo, um deixar-ser os entes, tais como são – e isso caracteriza o que Heidegger entende por *liberdade*: não o ser “autônomo” do homem enquanto sujeito, mas o abandono à abertura na qual o ente vem a ser isso mesmo que ele é. Tudo isso diz do modo de ser que é próprio do homem, que em *Sobre a Essência da Verdade* é caracterizado pelo termo *ek-sistência*. Esse termo remete para a origem etimológica do vocábulo *existência*, enquanto “ex” (para fora) e “sistência” (suster, manter). Ser e manter-se “em direção” ao “fora”, em insistência e persistência, é o caráter da estrutura fundamental *ser-no-mundo*, que Heidegger descreve em *Ser e Tempo* como o



constitutivo da existência. Tal estrutura não indica o ser “dentro” de um ente (o homem enquanto ek-sistente) em relação a outro (“mundo”), mas o realizar-se a si mesmo do homem ek-sistente no já ser junto às coisas e com os outros. Assim, enquanto ek-sistente, situado em uma abertura, meu comportamento aberto deixa e faz vir a ser o ente como *desvelado, descoberto*. O ente que se desvela no comportamento é apresentado tal como é pelo enunciado – a verdade da proposição está fundada no estar-descoberto do ente enquanto tal. Em um ensaio de 1929, intitulado *Sobre a Essência do Fundamento*, Heidegger explicita o caráter derivado da verdade proposicional:

A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*. A verdade da proposição está radicada numa verdade mais originária (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de *verdade ôntica* (HEIDEGGER, 1979, p.101).

O desvelamento do ente em seu ser é aquilo que Heidegger pensa a partir da palavra grega *alétheia*, a qual é tradicionalmente traduzida por verdade. Todavia, a tradução de Heidegger de *alétheia* por desvelamento não visa ser simplesmente “mais literal”, como ele próprio o afirma², mas deseja, antes, repensar o fenômeno originário da verdade como o estar descoberto do ente, sua saída do encobrimento, do esquecimento. Não se trata de dizer o que propriamente pensavam os gregos com essa palavra, mas de ouvir nela a experiência

² E quanto a esse ponto, Heidegger é enfático em pelo menos duas ocasiões: no próprio texto de *Sobre a Essência da Verdade*, no qual afirma que a tradução de *alétheia* por desvelamento “(...) não é somente mais ‘literal’, mas ela compreende a indicação de repensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda impensado, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente” (1979, p.138); e assim também na conferência *Hegel e os Gregos*, de 1958, na qual escreve: “(...) a experiência da *Alétheia* como desvelamento e desocultação não se funda, de maneira alguma, sobre a etimologia de uma palavra escolhida ao acaso, mas sobre a questão que aqui deve ser pensada (...)” (ibidem, p.211).



ainda inaudita da verdade originária, da verdade que fundamenta e possibilita todas as verdades como tais, que se pronuncia como um *não* (*a-* privativo) *esquecimento* (*léthe*).

Verdade, *alétheia* enquanto não-esquecimento ou desvelamento é o manifestar-se do ente como tal no seio de um comportamento aberto do homem ek-sistente. Esse manifestar-se dos entes só é possível porque o homem está na liberdade, entregue à lida com os entes na medida em que os deixa ser. Mas, ainda o fenômeno originário da verdade, o desvelamento, não foi totalmente esclarecido. E isso porque todo desvelamento desse ou daquele ente em particular tem como correlato um *velamento*. O fenômeno da *alétheia* não é um puro desvelar para a luz, para o aparecer, mas guarda em si também um velar-se, um ocultar-se originário. No manifestar-se de todo e cada ente enquanto tal, o que se vela é o ente na totalidade, isto é, em sua condição de possibilidade. Embora não mencionado explicitamente em *Sobre a Essência da Verdade*, a totalidade do ente, sua condição de possibilidade, tem um nome: Ser. O acontecimento da verdade como *alétheia* ocorre como um duplo movimento: o deixar-ser que desvela o ente pressupõe o velamento do Ser enquanto tal. O que está em jogo na essência da *alétheia* é a unidade e co-pertinência entre desvelamento e velamento.

Em uma conferência do semestre de verão de 1943, que traz a *Alétheia* como título, essa unidade é pensada, logo no princípio do texto, como a vergonha de Ulisses, ao esconder as suas lágrimas diante dos feácios. O episódio, narrado por Homero no canto VIII de sua *Odisséia*, fala da vergonha sentida por Ulisses no palácio do rei dos feácios, causada pelas lágrimas que começara a derramar enquanto o Rapsodo Demódoco cantava. A vergonha leva Ulisses a encobrir-se para que as demais pessoas que estavam no palácio não vissem seu choro. Contudo, esse manter-se encoberto não é meramente esconder-se e furtar-se à presença, mas antes um outro modo de conceder presença. Enquanto aquele que chora,



Ulisses sente vergonha. Ao envergonhar-se, encobre-se, e desse modo mostra-se como aquele que se envergonha. A vergonha de Ulisses torna-se manifesta à medida que ele mesmo se encobre – seu encobrir-se concede presença à vergonha. Como escreve Heidegger:

Quando o choro às escondidas de Ulisses se encena na poética do grego, anuncia-se como o poeta faz a experiência do imperar de uma vigência e qual o sentido de ser que, mesmo impensado, já se tornou destino. *Estar em vigência é um encobrir-se iluminado.* A esse encobrir-se corresponde a vergonha (2008a, p.233, grifo nosso).

O trecho grifado já nos revela a ambiguidade própria à *alétheia*, que a narrativa do choro de Ulisses nos traz à presença. Estar em uma vigência, isto é, ser e estar desvelado em uma presença, *já é* necessariamente um encobrir-se. Contudo, é um encobrir que ilumina, um velamento que concede um desvelamento. Assim, segundo Heidegger, o poeta grego experimentou, em seu canto, a misteriosa unidade de que se compõe a *alétheia* como jogo entre desvelamento e velamento.

Seguindo essa leitura de Heidegger, podemos tomar a poesia grega, sobretudo aquela na qual se canta a própria história do povo grego sob as figuras de seus heróis e de seus deuses, como exemplo que nos aproxime da leitura heideggeriana da palavra *alétheia*. Além de Homero, outro poeta grego que cantou a história da formação do mundo helênico, à medida que cantou o surgimento de deuses e homens, foi Hesíodo. Das suas obras, duas chegaram até nós: *Os Trabalhos e os Dias* e a *Teogonia* – essa última, um relato sobre a origem do mundo e dos próprios deuses. É nessa obra, mais precisamente em seu proêmio, que Hesíodo evoca as Musas, divindades responsáveis pelo canto, e essas revelam ao poeta sua característica marcante, distintiva, na qual se manifestam seus poderes enquanto



divindades. Os versos nos quais elas falam, e que servem de epígrafe ao nosso trabalho, seguem-se na tradução de Jaa Torrano: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,/sabemos dizer muitas mentiras símeis aos fatos/ e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (HESÍODO, 2007, p. 103). As Musas falam em dar a ouvir revelações. Essa última palavra traduz o termo grego *alethéa*. O poder que lhes é próprio, portanto, é a força de revelação, de desvelamento, de não-esquecimento – como filhas, que são, da deusa Memória, portam em si a força divina daquela que as gerou. Mas o que são as Musas, de fato, e o que elas trazem conseguem para uma revelação?

Musas são as *palavras* do canto do poeta. Sua função característica é a nomeação – dando nomes, por exemplo, aos deuses imortais, que ali são trazidos à presença por meio do canto. Os divinos imortais, enquanto imagens das diversas experiências do homem com o real (expressas em fenômenos psicológicos, naturais etc.), se revelam como aquilo que transcende, que ultrapassa cada homem em sua singularidade e, por isso, o subjuga enquanto *mortal*. No canto do poeta, à medida que são nomeados, os deuses se apresentam aos mortais. Nomeando, as Musas tornam presente o que é por elas nomeado e é nesse sentido que o poema de Hesíodo não pode começar senão pela evocação delas. Enquanto cântico religioso, cuja função é rememorar e comemorar o nascimento do mundo através da presença dos deuses, o poema precisa trazer consigo a força da palavra em presentificar o que é cantado. Esse tornar presente tem o sentido de retirar do encobrimento, do esquecimento, portanto também, um revelar e desvelar. Desse modo, manifesta-se nas Musas a força de Memória (*Mnemosýne*), sua mãe, que possui o poder de transitar pelo tempo, fazendo emergir no presente – no que agora é, no *ser* – o passado e o futuro – aquilo que *já* não ou *ainda* não é, o não-ser. Tal poder, porém, não se caracteriza como a mera faculdade de lembrar, de reter no pensamento fatos passados – e por isso mesmo já “dados”,



“constituídos”. A Memória que gera as Musas é a própria força de conceder presença a um modo de ser, à medida exata em que impõe o esquecimento a outras possibilidades de ser, de estar e se fazer presente. Quando os deuses são lembrados no canto do poeta, por exemplo, e se presentificam para aquele que o escuta em meio ao rito religioso, toda a vida cotidiana do ouvinte é lançada ao esquecimento, para que a presença divina possa vigorar diante dele. Tal não significa, porém, que essa mesma vida cotidiana tenha sido “apagada”, desconsiderada ou simplesmente guardada em algum lugar. Ela ali permanece, no momento da presença dos deuses, em latência, como a ausência que sustenta o vigorar da presença dos deuses – tal como os deuses em sua ausência mantêm a vida cotidiana dos homens. Melhor nos diz sobre essa memória o próprio Heidegger, em seu livro *O que se chama Pensar?*, quando escreve:

Inicialmente, “memória” não significa de todo a “faculdade de lembrar”. A palavra designa a alma inteira no sentido de uma concentração interior constante junto do que se destina essencialmente a todo o sentimento. Memória é, em sua origem, o equivalente ao recolhimento junto de... (An-dacht): permanecer sem cessar como apanhado junto de... e não somente junto do passado, mas do mesmo modo do presente, e junto também do que pode vir. O passado, o presente (das Gegenwärtige) e o vindouro aparecem na unidade de uma presença (Anwesen) que tem, a cada vez, sua natureza própria (HEIDEGGER, 1973b, p.146, tradução nossa).

O que Memória, de fato, “lembra”, é de um *possível* modo de ser, que vem para a presença na medida em que oculta em si todas as outras possibilidades. Quando recorda, Memória faz aparecer o possível como algo que é, como um *ente*. E o faz por meio das palavras, suas filhas – isto é, o faz por meio da linguagem! A palavra poética, filha de Memória, sempre que chama algo a manifestar-se como presença, outorga também a ausência. Faz passar o que brilha na luz da presença por uma aparência, que recobre todo o possível que nela se vela. Por isso, dizem as Musas que não somente dão revelações, mas também sabem “dizer



muitas mentiras símeis aos fatos” (v. 27). As verdades, as revelações concedidas pelas Musas, são semelhantes a *fatos*, isto é, ao feito, constituído, pleno e acabado. São, contudo, apenas o aparecer de um modo possível de ser do real na luminosidade permitida por Memória e exercida pelas palavras, suas filhas. São também mentiras, pois não revelam a totalidade do real em seu acontecimento, em seu desvelar-se – essa totalidade é o próprio jogo da *alétheia*, que implica retração e aparecimento, luz e sombra, verdade e não-verdade. Tudo isso nos permite dizer que a palavra, essa mesma do canto do poeta, tem em seu poder a realização do desvelamento a partir de um velamento originário, o que significa dizer que ela realiza a *alétheia*, a essência inicial da verdade.

É esse mesmo poder de desvelamento, oculto na palavra, que Heidegger expressa em uma conferência de 1958, intitulada *A Palavra*. Nesse escrito, o filósofo tece uma análise sobre um poema de Stefan George, que porta o mesmo título da conferência. O poema *A Palavra* é composto por sete dísticos. Contudo, a leitura de Heidegger principia pelo dístico final do poema, que diz: “Triste assim eu aprendi a renunciar,/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (2008, p.74). Esse verso é tomado como a sentença-guia da interpretação heideggeriana do poema, pois deixa entrever uma afirmação sobre palavra e coisa, ou sobre a relação entre ambas – ou seja, pronuncia algo sobre aquilo que está em seu próprio título (a palavra!). O que há de importante nessa relação, segundo Heidegger, o próprio poeta aprendeu em suas experiências com a linguagem, e assim o transmitiu ao longo do poema. Tentaremos, portanto, seguir esse aprendizado.

No princípio do poema, Heidegger nos mostra que o poeta encontra a palavra como *nome*, isto é, como aquilo que apresenta, que mostra algo que *já é*, que *já se encontra aí*, dado, “existente”. As palavras são os nomes que o poeta pede à *norna*, deusa do destino, para apresentar uma vez mais os “milagres da distância e da quimera”, as coisas que, de um



modo geral, se lhe mostram como prontas, apenas à espera do nome que as convoque para a representação. Nessa primeira experiência com a linguagem, o poeta serve-se das palavras para dar beleza, peso e brilho para aquilo que se mostra, primeiramente, para ele. Algo bem diverso, porém, sucede depois, quando o poeta, que ansiava por uma “boa travessia”, leva à norna uma “jóia delicada e rica” para que essa lhe conceda também um nome. A resposta da norna deixa o poeta sem o nome para a jóia, e também sem a própria jóia. Nesse acontecimento, o poeta aprende algo novo: *sem palavra, nenhuma coisa* – a jóia, que não era de modo algum uma “coisa” (um “milagre da distância e da quimera”), não perdura, não permanece nas mãos do poeta sem uma palavra disponível para nomeá-la. O poeta deve, portanto, aprender a renunciar ao nome dessa jóia, compreender que ela jamais será um “tesouro” de sua terra. No aprendizado dessa renúncia, a palavra se faz ver em toda a sua força, até então não pressentida pelo poeta, como a força de tornar presente, de conferir ser ao que é nomeado. Como escreve o próprio Heidegger:

A palavra mostra um modo distinto e mais elevado de predomínio. Não se trata mais simplesmente de agarrar com o nome o que já está vigorando nem de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere vigência, ou seja, ser, em que algo como ente aparece (2008b, p.180).

A esse poder insuspeito da palavra, Heidegger denomina como a *condição* das coisas, é, como as coisas se mantêm no ser mediante a palavra. Tal é o mesmo poder que se encontra na palavra poética de Hesíodo, que ele evoca, como manifestação divina, pelo nome das Musas. É no fazer poético que a palavra manifesta as coisas, os entes de modo geral, em seu ser e estar descoberto, ou seja, em sua verdade. A relação entre linguagem e verdade possui um sentido mais radical do que a mera relação de adequação entre enunciado e coisa. Devemos entender aqui por fazer poético não apenas a arte literária do poema, da



composição em versos, mas a *poiésis* em sentido grego de produção, de trazer para o ser, fazer ser. Platão dá-nos um exemplo claro da amplitude que se encontra na noção grega de poesia, em um trecho do discurso de Diotima no *Banquete*, que aqui citamos a título de exemplo: “Sabes que poesia é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos são poetas” (PLATÃO, 1973c, p. 43). Nesse sentido, a expressão “fazer poético” torna-se um pleonasma, pois todo fazer, na exata medida em que deixa e faz ser o ente, já possui um caráter poético. É nesse fazer, já caracterizado em nosso trabalho como o *comportamento aberto* em que se mantém o homem enquanto ek-sistente, que o ente vem a ser o que ele é.

Aqui podemos retornar ao princípio de nosso texto, quando falávamos da fundamentação da crítica de Heidegger ao conceito tradicional de verdade. Tal conceito era compreendido como adequação, e especialmente, a adequação da proposição, do enunciado. A relação entre verdade e linguagem parecia restrita à adequação dos termos da proposição. A verdade proposicional, porém, retira sua condição de possibilidade da abertura do comportamento, que deixa aparecerem os entes. Estar e manter-se nessa abertura é o que Heidegger compreende pelo termo ek-sistência. É no ek-sistir do homem que se encontram verdade e linguagem em uma relação mais originária, anterior à proposição adequada. Essa relação se dá em um único acontecimento, a saber: o ente em seu ser. A linguagem não realiza a verdade apenas como “adequação de termos”, do predicado com seu sujeito. A linguagem *apresenta aquilo que é* – e por isso o enunciado é *apresentativo*, deixa e faz ver os entes. O poder da palavra, na sua dimensão poética – i.é, de fazer ser, conferir ser – é o poder de realização da verdade enquanto *alétheia*. Palavra essa que é sempre *verbo*, como ação de um comportamento instaurado no seio de uma abertura, em que o homem realiza a



si mesmo num agir junto às coisas e com os outros. É essa realização que cantam as Musas em Hesíodo, quando se dirigem ao poeta. A fala das Musas é o próprio dar-se da realidade, sob a forma dos deuses, para os homens. É nesse sentido que a poesia é, por excelência, lugar de manifestação do sagrado – o instante do ato criador, gerador de mundo, de realidade. Por isso o poeta arcaico – e especialmente Hesíodo – foi, para nós, exemplo privilegiado da co-pertinência essencial entre verdade e linguagem. Por isso reproduzimos aqui, novamente, a fala das deusas, à guisa de encerramento, vendo e ouvindo em suas palavras a experiência da linguagem – como poesia, produção e feitura do ser – enquanto local do acontecimento originário da verdade:

Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino. Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas Musas olímpides, virgens de Zeus porta-égide: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos dizer muitas mentiras símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”. (*Teogonia*, vv. 22-28).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. Questões Discutidas sobre a Verdade (Questão primeira). In: _____; ALIGHIERI, Dante; SCOT, John Duns; OCKHAM, Willian de. **Seleção de Textos**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, p. 23-31 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Alétheia (Heráclito, Fragmento 16). In: _____. **Ensaios e Conferências**. Traduções de Emmanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback e Gilvan Fogel. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p.227-249.



_____. A Palavra. In: **A Caminho da Linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 173-189.

_____. **Qu'appelle-t-on penser?** Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris: Presses Universitaires de France, 1973b.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback e posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Sobre a Essência do Fundamento; Sobre a Essência da Verdade; Hegel e os Gregos. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 83-145 e 203-214. (Coleção Os Pensadores).

HESÍODO. **Teogonia**: A origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7.ed. rev. São Paulo: Iluminuras, 2007.

PLATÃO. O Banquete. In: _____. **Diálogos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, p. 7-59 (Coleção Os Pensadores).

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as Palavras da Origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.